REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG
DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

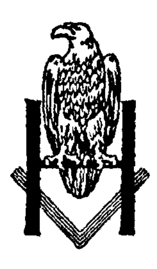
BEGRÜNDET VON
FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

BAND V:

Endelechius - Erfinder



1962

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

REDAKTIONSSCHLUSS DER LIEFERUNGEN VON BAND V

Lief. 33	Bogen 1–5	(Endelechius – Engel IV):	1. Februar 1960
Lief. 34	Bogen 6–10	(Engel IV – Engel X):	1. Mai 1960
Lief. 35	Bogen 11–15	(Engel X – Entwicklung):	1. August 1960
Lief. 36	Bogen 16–20	(Entwicklung – Epiktet):	15. November 1960
Lief. 37	Bogen 21–25	(Epiktet – Epikur):	1. Februar 1961
Lief. 38	Bogen 26–30	(Epikur – Epitome):	1. Februar 1961
Lief. 39	Bogen 31–35	(Epitome – Erde):	1. Juli 1961
Lief. 40	Bogen 36–40	(Erde – Erfinder II):	1. Dezember 1961

DRUCK: ALLGÄUER HEIMATVERLAG GMBH., KEMPTEN
EINBAND: C. H. SCHWABE, STUTTGART

Vorwort

Die Artikel des Buchstabens E hatten schon die Hälfte des 4. Bandes gefüllt; nun wird – leider in etwas längerem Abstand – der 5. Band vollendet, ohne daß der Abschluß dieses für unser Thema so ungemein fruchtbaren Buchstabens erreicht wäre. Die Benutzer des Lexikons werden hoffentlich die Auffassung des Herausgebers teilen, daß der Umfang der E-Artikel durch ihr inneres Gewicht aufgewogen wird. Der Herausgeber nimmt gerne die Gelegenheit wahr, allen in- und ausländischen Mitarbeitern des 5. Bandes, nicht zuletzt den Mitgliedern des F. J. Dölger-Instituts in Bonn, für ihre hingebende Tätigkeit zu danken.

Zu Nutz und Frommen aller Helfer wurden 1960 unter dem Titel „Das Reallexikon für Antike und Christentum 1941–1960" Berichte und Erwägungen gedruckt, die sich eingehend mit der Aufgabe des Lexikons, mit dem Stichwörterverzeichnis, mit der wissenschaftlichen Kritik und anderen Fragen befassen. Ernsthaften Interessenten stellt das Institut diese Broschüre gern zur Verfügung.

Der 3. Band des „Jahrbuchs für Antike und Christentum" brachte folgende Nachtragsartikel: Aphrahat (A. Vööbus), Apophoreton (A. Stuiber) und Abecedarius (K. Thraede). Im 4. Bande, dessen Ausgabe vor der Türe steht, wird man die Nachtragsartikel Aeneas (I. Opelt) und Arator (K. Thraede) finden.

Bonn, den 2. März 1962 THEODOR KLAUSER

Endelechius.

Severus Sanctus E., bezeugt gegen Ende des 4. Jh. nC.; zugleich Rhetor u. Dichter wie der eine Generation ältere Ausonius; Freund des Paulinus v. Nola.

A. Biographie u. Datierung. Die subscriptio einer Apuleiushandschrift (abgedruckt bei O. Jahn: SbL 1851, 331; W. M. Lindsay, Ancient editions of Martial [Oxf. 1903] 2) erweist E. als Inhaber eines rhetorischen Lehrstuhls in der Hauptstadt Rom, wo er im J. 395 seine Unterrichtstätigkeit in foro Martis ausübte. Daß E. dem Kreise um Paulinus v. Nola zuzuordnen ist, zeigt dessen Briefwechsel ep. 28, 6 (247 H.), eine Stelle, die E. als benedictus id est Christianus vir, amicus meus, bezeichnet u. erkennen läßt, daß E. dem Paulinus die Abfassung eines vielgerühmten, leider verlorenen, Panegyrikus auf Theodosius I (394/5) empfohlen hat: is (sc. E.) mihi auctor huius in domino opusculi (des genannten Panegyrikus) fuit, sicut ipsius epistola, quae libello meo pro themate praescribitur, docet. Das einzige erhaltene Produkt einer vermutlich umfangreicheren literarischen Betätigung des E. ist ein ‚durch die Eleganz seiner Verse wie durch die Naivität der darin auftretenden bäuerlichen Konvertiten gleichsehr lesenswertes‘ (Bernays aO.), aus 33 Strophen des 2. asklepiadeischen Maßes bestehendes Carmen Bucolicum mit dem vielleicht nicht vom Autor formulierten (so Bernays; doch vgl. Schmid, Tit. 152f) Titel De mortibus boum (Anthol. Lat. nr. 893 Riese; PL 19, 797/800). Transalpinische, gallische Herkunft des E. hat zuerst Bernays behauptet, wohl mit Recht, scheint doch der Dichter in der von der sechsten Strophe gegebenen Schilderung des unaufhaltsamen Vordringens der Viehseuche die geographische Richtung in einer Weise zu bezeichnen, daß bei nos (v. 24) an die Gallia Lugdunensis oder Aquitanien zu denken ist (dieser Schluß von Bernays gegen die Bedenken von Manitius, Poesie 259_1, gerechtfertigt bei Schmid, Tit. 122f); die Heimat der Hirten ist wohl zugleich die des Dichters, eine Annahme, zu der die Jugendfreundschaft des Paulinus mit Severus Sanctus gut passen würde. Unsicher bleibt die bei Teuffel, Gesch. 3^6, 391f entwickelte Kombination, Severus Sanctus sei der Name des E. nach seiner Bekehrung; auf alle Fälle darf jedoch als wahrscheinlich gelten die bei Schanz, Gesch. 4, 2, 361 erwogene Identifizierung auch mit dem Sanctus in ep. 40 u. 41 des Paulinus (dazu Schmid, Tit. 121_{51}). Datierung des Gedichts mit Hilfe der lues boum auf die bezeugte Tierseuche des J. 386 (vgl. Ambros. comm. in Luc. 10, 10 [458, 23f Sch.] nebst Anonym. simil. carnis peccati p. 104. 107 bei Morin, Etudes, Text., Découv. 1 [1913] 81ff; hingegen an 409 gedacht bei De La Ville de Mirmont 135) ist nicht unbedingt überzeugend, da im vorliegenden Falle die Realitätselemente des vom Gedicht Berichteten u. seine Abfassung nicht notwendig in den gleichen Zeitpunkt zu rücken sind. Einige loci similes, die das bukolische Gedicht des E. mit dem für den 14. Januar des J. 400 verfaßten 6. Natalicium des Paulinus verbinden, sprechen eher für Datierung kurz vor oder kurz nach 400; übrigens ist zu beachten, daß etwa in die gleiche Zeit die ebenfalls mittels der hl. Zahl 33 strukturierte Augustinschrift Contra Faust. Manich. fällt; auch würde das Fabula docet der Dichtung, das gegen den error vetus (v. 123) der sich noch immer der neuen Religion verschließenden Landbevölkerung gerichtet ist, seinem Grundtenor nach gut zu einem Erlaß wie dem des Honorius Cod. Theod. 16, 10, 16 (399) in Beziehung zu setzen sein; vgl. zu solchen Erwägungen Schmid, Tit. 151f m. Anm. 129, dazu ebd. 138 u. 123_{58}.

B. Tendenz u. Imitatio des Carmen Bucolicum. Es ist die Bewahrung einer mit der *Sphragis des Kreuzzeichens versehenen Herde mitten im allgemeinen Viehsterben, die bei E. die religiöse Wendung der bukolischen Thematik ermöglicht, dazu Schmid, oben Bd. 2, 794/96; ders., Tit. passim (dort 135ff Verknüpfung mit dem auch sonst nachweisbaren volkstümlich-religiösen Brauchtum der Tiersignierung; vgl. in diesem Zusammenhang auch F. J. Dölger, ACh 3 [1932] 25ff); ebd. 147/51 wird auch die bei J. P. Jacobsen noch nicht recht geglückte Einordnung in die Geschichte des literarischen Genos u. eine Abgrenzung gegenüber den sonstigen Dokumenten einer Christianisierung des Bukolischen versucht. Weyman stellt zahlreiche Entlehnungen aus Vergil, Horaz u. Ovid zusammen, versäumt aber die Interpretation des reichen Reminiszenzenmaterials unter dem Gesichtspunkt der besonderen Relevanz einer Einzelimitatio für einen größeren, thematisch zusammenhängenden Komplex, der als Ganzes jeweils die Verbindung zwischen dem christl. Dichter u. seinem Vorbild stiftet: hier ist vor allem an Georgica 3. Buch (Schilderung der norischen Viehseuche) u. an die 1. Ekloge (Tityrus und sein Gott) zu erinnern. Ziehen 20f weist eine italienische Volkssitte nach (bei L. Friedländer, Erinnerungen, Reden und Studien 1 [1905] 182ff), die es wahrscheinlich mache, daß de mortibus boum als eine Art altchristl. Gegenstück zum Dialog des Dotto u. Ignorante zu fassen sei, doch ist nicht zu übersehen, daß jener Gegensatz wie von selbst aus der die Ineinssetzung von ‚Paganismus' u. ländlicher Unbildung und Rückständigkeit involvierenden Grundtendenz der christl. Propaganda um 400 folgt, wobei eben Tityrus als dem Anhänger des magnis . . . in urbibus (v. 106) verehrten Christengottes die Belehrung der Gegenseite zufällt.

J. Bernays, Ges. Abhandlungen 2 (1885) 83f. – J. P. Jacobsen, Les Mânes 3 (Paris 1924) 124/6. 181f. – A. Jülicher, Art. E.: PW 5, 2552/3. – H. de La Ville de Mirmont, L'astrologie chez les Gallo-Romains: RevEtAnc 8 (1906) 135/7. – F. Piper, Sonderausgabe des E. mit Kommentar (1835). – W. Schmid, Tityrus Christianus: RhMus 96 (1953) 120/53; Art. Bukolik, oben Bd. 2, 786/800. – C. Weyman, Beiträge zur Gesch. der christl.-lat. Poesie (1926) 103/10. – J. Ziehen, Neue Studien zur Lat. Anthol. (1909).

W. Schmid.

Enderwartung s. Eschatologie.

Endymion s. Jonas.

Endzeit s. Eschatologie.

Energeia.

Dieses seit den Vorsokratikern belegte Wort samt Derivaten bezeichnet die Wirksamkeit, die Betätigung, auch die Tatkraft, d. h. jegliche Art von Aktivität im Gegensatz zum πάθος (Erleiden) u. wird vom Eingreifen überirdischer Wesen in weltliche Bereiche im besonderen verwendet (Chrysipp.: SVF 2, 115; Diod. Sic. 15, 48; Ditt. Or. 262, 4 [III n]: περὶ τῆς ἐνεργείας θεοῦ Διός). Es ist daher nicht verwunderlich, daß diese Bedeutung ‚göttliche Wirksamkeit in Gestalt eines göttlichen Eingreifens' im AT u. NT u. bei den Kirchenvätern zu finden ist. Hierzu einige Beispiele. Nach Sap. 7, 26 ist die Weisheit ‚reiner Spiegel des Wirkens Gottes' (ἔσοπτρον ἀκηλύδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας). Nach 2 Macc. 3, 29 straft Gott den Tempelräuber Heliodor, der vom Schlag getroffen zu Boden stürzt: ‚Und so lag er da, durch die göttliche Kraftwirkung sprachlos geworden u. aller Hoffnung u. Rettung beraubt' (ὁ μὲν διὰ τὴν θείαν ἐνέργειαν ἄφωνος). Nach 2 Thess. 2, 11 gilt selbst von den Christenfeinden, daß Gott ihnen die Wirksamkeit der Verführung sendet, damit sie der Lüge glauben (πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης), während umgekehrt nach Col. 2, 12 die mit Christus in seine Taufe Begrabenen mit ihm erweckt sind durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes, der ihn von den Toten erweckt hat (διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν). – Auch dafür, daß die eben gekennzeichnete Art der Verwendung sich auf Derivate erstreckt, einige Beispiele. Nach Barn. 1, 7 sehen wir das von Gott durch Propheten für Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft Angekündigte ‚sich so verwirklichen, wie er es ausgesprochen hat' (ὧν τὰ καθ' ἕκαστα βλέποντες ἐνεργούμενα, καθὼς ἐλάλησεν). Ebd. 19, 6 heißt es: ‚Die Dir zustoßenden

Fügungen nimm als gute hin, weißt Du doch, daß nichts ohne Gott geschieht‘ (τὰ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ εἰδὼς ὅτι ἄνευ θεοῦ οὐδὲν γίνεται). Für das Tätigkeitswort ἐνεργεῖν selbst gibt es gute ntl. Beispiele, soweit es Gott betrifft, in Gal. 2, 8 u. 3, 5; Phil. 2, 13; Eph. 1, 11, soweit der Gegenspieler Gottes sich in Menschen auswirkt, in Eph. 2, 2. E. u. Derivate beziehen sich also im Bereich des NT auf das direkte Eingreifen Gottes u. damit auf die von Menschen erfaßbare Wirksamkeit göttlicher u. dämonischer Mächte in den Bereich der Welt u. Geschichte hinein, wobei (wie zB. Col. 1, 29; 2 Thess. 2, 9; Eph. 3, 7 u. 3, 20; 1 Cor. 12, 10) fraglich ist, in welchem Verhältnis hier E. zu *Dynamis steht, da beide in Zusammenhang gebracht werden. Ist dieser Gebrauch unterschiedslos? Zur Beantwortung dieser Frage erscheint eine genauere begriffsgeschichtliche Prüfung des Materials angezeigt. Sie wird überhaupt das Verhältnis beider Begriffe klären müssen u. damit diesen Artikel als notwendige Ergänzung zum Artikel Dynamis erweisen (oben Bd. 4, 415/58).

A. Nichtchristlich. I. Griechen. Im Gegensatz zu dem seit Homer aufweisbaren Begriff Dynamis läßt sich E. erst seit den Vorsokratikern nachweisen. Während Dynamis schon früh Ausdruck für eine religiös orientierte, pantheistisch gefärbte Kraftlehre geworden ist (s. Dynamis A I), läßt sich das von E. nicht sagen. Es gibt keine religiös begründete Energielehre bei den Griechen, wohl aber ein Beziehungsverhältnis zwischen Dynamis u. E., um dessen Klarstellung, wie wir gleich sehen werden, sich Aristoteles ganz entscheidend bemüht hat. Es ist nicht von ungefähr, daß E. bei Platon noch völlig fehlt, während Dynamis bei ihm in vielfältiger Bedeutung vorkommt u. eine große Rolle spielt. Es hat seinen Grund, wenn zB. M. P. Nilsson (Geschichte d. griech. Rel. 1², 41 u. 39) bei Erörterung des Kraftbegriffes u. seiner Annäherung an den ‚Urgrund der Religion‘ (in der Nachfolge Bertholets u. van der Leeuws) von Dynamis redet, während von E. erst in Wundergeschichten der hellenistischen Zeit die Rede ist (Nilsson aO. 2, 215 u. ö.). Es ist kennzeichnend für das Ende der hellenistischen Zeit, daß die Götter nicht mehr persönlich erscheinen, sondern durch Wunder ihre Kraft erweisen, wobei ihre Taten (ἀρεταί) bald ἐνέργειαι, bald δυνάμεις heißen (ebd. 2, 513 u. Anm. 1). Diese Anschauung von der Kraft der Götter u. ihrer Entfaltung korrespondiert der Auffassung, daß die Götter nicht in den Dingen der Natur selbst, sondern in den die Dinge bewirkenden Kräften zu suchen sind. Die uralte, echt griechische Verbindung von Physik u. Theologie, wie sie den alten Naturphilosophen eigen ist, tritt hier noch einmal verwandelt in Erscheinung, ehe die neue christl. Gemeinde sich dieser Begriffe bedient, um sie auf den allein wahren Gott, den sie zu kennen überzeugt u. zu bekennen verpflichtet ist, sinngemäß anzuwenden.

a. Vorsokratiker. Einer Überlieferung über Antisthenes (bei Diels 29A15 [1, 251, 21]) läßt sich entnehmen, daß dieser Philosoph den Erweis einer Sache durch Wirksamkeit für stärker hielt als den Erweis durch Reden (λόγος – ἐνέργεια sind hier konfrontiert). Eindeutig ist die Aussage Demokrits (Diels 68A57 [2, 99, 5]), welche Aristoteles wiedergibt: ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείαι δ' οὔ. Danach ist δύναμις Kraft, Potenz, Möglichkeit des Wirkens, während ἐνέργεια die Wirksamkeit, Aktivität als Folge vorhandener Potenz meinen dürfte. Fraglich erscheint mir jedoch, ob diese kurze Wiedergabe echte Formulierung des Demokrit ist oder bloß referierende Inhaltsangabe des Aristoteles, der dazu seine Terminologie benutzt. – Wir würden mit einem Philolaoszitat in die Mitte des 5. Jh. vC. zurückkommen, wenn es nicht als Fälschung anzusprechen wäre (Diels 44B 21 [1, 418, 6]). Philolaos soll gesagt haben, es sei richtig, daß die Welt eine ewige Betätigung Gottes u. der Kreatur sei gemäß einer Gefolgschaft der veränderlichen Natur (κόσμος ἦμεν ἐνέργειαν ἀίδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλατικᾶς φύσιος). Die Ausführungen im Zusammenhang lassen die Lehre von der Einheit u. Einigkeit des κόσμος (Kosmos) erkennen, die von Einem, der ihr wesensverwandt, allmächtig u. unübertrefflich ist, gelenkt wird. Die von Anfang an ihm eigene Bewegung u. Veränderung soll in 2 Teile zerfallen, einen unveränderlichen, von der Weltseele umschlossenen bis zum Monde u. einen veränderlichen, der vom Mond bis zur Erde reicht. ‚Was aus diesen beiden Prinzipien, dem stets laufenden Göttlichen u. dem ewig veränderlichen Sterblichen besteht, das ist die Welt‘. Von daher ist der eingangs zitierte Satz also dahingehend zu interpretieren, daß das einige Mit- u. Nebeneinander zweier

Prinzipien den Kosmos als ἐνέργεια ἀίδιος = ewige Wirksamkeit erweisen. Das gilt auch, heißt es zu Eingang, weil keine stärker wirkende Ursache zu finden ist, welche diesen Kosmos von innen verändern oder von außen zerstören könnte (das müßte schon eine αἰτία δυναμικωτέρα sein; hier steht Dynamis in Verbindung mit αἰτία u. bedeutet mächtig, also auch der E. überlegen). So ist das Bewegende, als der Potenz nach primär u. überragend (πρᾶτόν τε δυνάμει καὶ ὑπερέχον), mit dem Bewegten als sekundär u. überragt (τὸ δὲ ὕστερον καὶ καθυπερεχόμενον) verknüpft. Notwendig ist das Bewegte stets leidend, wobei das Bewegende, das laufende Göttliche, das Gebiet (ἀνάκωμα ein Wort des Pythagoras) der Vernunft u. der Seele ist, während das Bewegte der Entstehung u. Veränderung zugehört. Charakteristisch für diesen Gedankengang, mag er nun im Kern dem Philolaos zuzurechnen sein oder nicht, scheint mir die Vorstellung vom Kosmos als einer notwendigen, ewigen Verbindung von Bewegendem u. Bewegtem, Göttlichem u. Natur, Vergänglichem u. Unvergänglichem, unter dem Oberbegriff der ἐνέργεια ἀίδιος, die nun eben nicht eine ἐνέργεια τοῦ θεοῦ, sondern eine ἐνέργεια θεοῦ καὶ γενέσιος ist; u. sofern diese Verbindung einer weiteren Begründung bedürfte, wäre auf die ἀνάγκη als letzte mögliche Auskunft zu verweisen, wenn nicht in den letzten Zeilen dieses bei Joh. Stobaeus überlieferten Zitats auf den Urvater u. Demiurgen verwiesen würde, der den Kreaturen ihre Zeugungskraft erschaffen hat. Es ist also in der Tat ein recht gemischter Text, den auf seine Herkunft im einzelnen zu analysieren nicht leicht sein dürfte. Wenn wir ihn trotzdem an den Anfang stellen, so geschieht das, weil er mit seinen Gedanken von der Verbindung der Bewegung mit dem Göttlichen eine gute Ausgangsstellung schafft für die Behandlung der Gedanken des Aristoteles.

b. Aristoteles. Während E. bei Platon völlig fehlt (sein Stichwort ist Dynamis), spielt sie bei Aristoteles eine entscheidende Rolle u. zwar in einer Stufenfolge von Begriffsverbindungen, welche letztlich im Gottesbegriff gipfeln.

1. Begriffsverbindungen. Verweisen wir kurz auf Belege, die die Vielfalt der Verwendung von E. dartun: (Iuv. et sen. 2, 2, 468b3) ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ ἐνεργείᾳ μὲν μία, δυνάμει δὲ πλείους. Hier Gegensatz zwischen Vielfalt der Potenz u. Einheitlichkeit der Wirksamkeit in der nährenden Seele. Dabei ist für Aristoteles Wirksamkeit von Bewegung nicht zu trennen. Nicht nur, daß er eine begriffliche Bestimmung dieser Art gibt (metaph. 8, 3, 7 [1047a] ἐλήλυθεν ἡ ἐνέργεια τοὔνομα ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα, δοκεῖ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι) daß er die E. biologisch (gen. an. 1, 22 [730b 21] τὸ σπέρμα ἔχει κίνησιν ἐνεργείᾳ) u. psychologisch versteht (part. an. 2, 10 [656b6] ἐκκόπτει ἡ ἐν τῷ αἵματι κίνησις τὴν αἰσθητικὴν ἐνέργειαν), daß er in der Ethik für sie Verwendung hat (pol. 7, 8, 8 [1328a38] u. 7, 13 [1332a9] ἡ εὐδαιμονία ἐνέργεια ἀρετῆς), er mißt ihr vor der Dynamis schlechthin den Vorrang zu, auch wenn er beide zur κίνησις in feste Beziehungen setzt. Quelle für die Klarstellung dieser Gedankengänge ist vor allem die Metaphysik. G. Bertrams Meinung (ThWb 2, 649_1), daß für die ntl. Analyse von ἐνεργέω-ἐνέργεια der ‚philosophische Sprachgebrauch' des Aristoteles auszuschalten sei, erscheint für die religionsgeschichtliche Betrachtung nicht angebracht; denn Aristoteles argumentiert mE. in der Metaphysik gar nicht bloß philosophisch, sondern, in Auseinandersetzung mit Philosophen u. ‚Theologen' als Vertreter bestimmter Mythologien, ebensosehr theologisch, da bei ihm wie bei seinen Vorgängern Philosophie u. Theologie, Weltentstehung u. Gottesvorstellung gar nicht zu trennen sind, wie sich zeigen wird. So wenig Paulus beim Diktat von 1 Cor. 12, 6 oder Phil. 2, 13 an Aristoteles gedacht haben kann, so wenig erscheint solches Denken ohne die geistige Vorarbeit dieser Philosophie verständlich. Aristoteles hat sich ständig um klare begriffliche Unterscheidung zwischen Dynamis u. E. bemüht u. beide Begriffe über den der κίνησις in ein festes Verhältnis zueinander gesetzt. Dynamis ist nicht in sich ruhende Macht, Kraft, Vermögen, sondern Prinzip einer Veränderung durch Bewegung (met. 5, 12: Δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον), das sich in einem anderen befindet, sofern es ein anderes ist. Am Schluß dieses Kapitels formuliert Aristoteles: ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο. Man kann sagen: keine Dynamis ohne Bewegung (κίνησις). Daher können (9, 2) die Künste ‚Kräfte' (δυνάμεις) heißen, da sie verändernde Prinzipien sind (ἀρχαὶ μετα-

βλητικαί εἰσιν ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο). Ebenso kann man die Sinne (αἰσθήσεις) angeborene Fähigkeiten nennen (δυνάμεις συγγενεῖς), denen erworbene wie die Künste gegenüberstehen. Das Verhältnis von Fähigkeit u. Wille ist dabei so bestimmt, daß man nicht Entgegengesetztes zugleich vollziehen kann (οὐ γὰρ οὕτως ἔχει αὐτῶν ἅμα τὴν δύναμιν), denn dazu hat man die Dynamis nicht. Der E. hat Aristoteles (metaph. 9, 3) in Auseinandersetzung mit den Megarikern eine besondere Betrachtung gewidmet. Ihre Behauptung, daß etwas nur Vermögen oder Potenz habe, wenn es tätig ist (ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι), wird an Beispielen als ungereimt erwiesen. Solche Lehre hebe jegliches Werden u. jede Bewegung auf. Daher ist zu folgern: Dynamis u. E. sind etwas Verschiedenes (δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν). – Potenz u. Aktualität verhalten sich so zueinander, daß etwas als möglich oder vermögend (δυνατός) zu bezeichnen ist, dem die Wirksamkeit (ἐνέργεια) dessen zukommt, wozu es Vermögen haben soll. Erweist sich aber das Mögliche durch Wirksamkeit als wirklich, so folgt daraus: δοκεῖ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι. Dem Nichtseienden legt man kein Bewegtwerden bei, es kann als ‚nicht seiend' bloß gedacht oder begehrt sein, kann aber durch Energie sozusagen seiend (im Sinne von wirksam u. damit wirklich) werden. Von dem, was nicht ist, ist manches potenziell (τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν). Es ist aber nicht, weil es nicht der Entelechie nach da ist (οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν). Aristoteles bindet hier (s. o. Zitat metaph. 8, 3 [1047a]) die Energie an die Entelechie. Diese als ‚Vollkommenheit' geht auf das Sein u. erst in zweiter Linie auf das Wirken, in welchem das Sein Abschluß u. Vollendung findet. Mit anderen Worten: Aristoteles stellt δύναμις (Vermögen), ἐνέργεια (Wirksamkeit) u. ἐντελέχεια (Vollkommenheit) unter die κίνησις (Bewegung), in welcher diese 3 Stufen aufeinanderfolgend die Vollendung des Seienden herbeiführen. – Aus der Beschreibung der E. (metaph. 9, 6/10) geht weiter hervor, daß sie früher ist als die Dynamis (πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν) u. zwar dem Begriff u. der Substanz nach (hinsichtlich der Zeit aber teils früher, teils nicht früher). Dem Argument, daß die Potenz früher sei als der Akt, tritt er damit entgegen, daß er betont: aus dem Potenziellen wird das Aktuelle durch ein früheres Aktuelles, indem immer etwas Erstes bewegt, das Bewegende aber schon aktuell ist. Es gilt somit der Satz: Die Energie ist dem Werden u. der Zeit nach früher als das Vermögen (ἡ ἐνέργεια καὶ οὕτως προτέρα τῆς δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον; 9, 8). Die Materie (ὕλη) ist darum der Potenz nach, weil sie zur Form (εἶδος) gelangen kann. Ist sie aber der Wirklichkeit nach da, so hat sie ihre Form (ὅταν δὲ ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν). Substanz u. Form ist eine Art von Energie (ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά τίς ἐστιν). Folge: einerseits ist die Wirklichkeit der Substanz nach früher als die Potenz (πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμεως), andererseits geht, der Zeit nach, immer eine Wirklichkeit der anderen voraus bis zu der des ewigen Bewegers (ἕως τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως). Die ewige Bewegung ist aber keine solche nach Potenz (κατὰ δύναμιν) außer in bezug auf ihr Woher u. Wohin. Die Bewegung des Weltalls u. der Gestirne liegt nicht im Bereich der Möglichkeit des Widerspruchs (δύναμις τῆς ἀντιφάσεως), so daß ihnen die ständige Bewegung (συνέχεια τῆς κινήσεως) Mühe machte. Für Aristoteles ist klar: die Energie ist früher als die Potenz u. jedes Prinzip der Veränderung (ἡ ἐνέργεια καὶ δυνάμεως καὶ πάσης ἀρχῆς μεταβλητικῆς πρότερον). Die Energie ist auch besser als die Dynamis, denn diese hat die Möglichkeit zum Guten und zum Schlechten (obwohl das Schlechte erst nach beiden in die Physis hineingekommen ist!), jene dagegen nicht, darum ist sie besser.

2. Gottesproblem. Die um die κίνησις (Bewegung) kreisenden Gedanken enden in der Behandlung der Gottesfrage (metaph. 12, 6/10). Es ist unmöglich (12, 6), daß die Bewegung entsteht oder vergeht; denn sie war immer. Von der Zeit gilt dasselbe. Ohne sie gäbe es kein Früher oder Später. Bewegung ist also ebenso zusammenhängend wie Zeit. Sollte es etwas geben, was sich bewegt u. schafft, ohne daß es wirksam wäre, wäre keine Bewegung. Etwas, was bloß Vermögen hat, wäre möglicherweise nicht wirksam. Nutzlos ist es, ewige Substanzen zu setzen (wie es ‚die mit den Ideen' tun), wenn nicht ein Prinzip darin sein soll, das imstande ist zu verändern. Das was potenziell ist, ist möglicherweise nicht (ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι). Also muß ein solches Prinzip sein, dessen Substanz wirksame Tätigkeit ist (δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια).

Da die Substanzen ohne Materie sein müssen, um ewig zu sein, sind sie Aktualität (oder: sind nur durch Wirksamkeit; ἐνέργειαι oder ἐνεργείᾳ zu lesen). Hier steht Aristoteles vor einer Aporie: das Wirkende scheint alles zu vermögen, das Vermögende nicht alles zu wirken, so daß Dynamis früher wäre (als E.). Freilich gälte das nicht vom Seienden, besteht doch die Möglichkeit, daß etwas zu sein vermag, aber noch nicht ist (ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μήπω δ'εἶναι). In diesem Zusammenhang macht Aristoteles auf den Widerspruch zwischen Theologen u. Physikern aufmerksam. Während nach der Götterlehre die Welt aus der Nacht entsteht, ist nach den Physikern alles zugleich beisammen. Hier besteht dieselbe Unmöglichkeit. Die Materie kann sich nicht selbst bewegen. Daher setzten einige wie Leukipp u. Platon eine ewige Energie an, da immer Bewegung sei, ohne die Ursache näher zu erklären. Übergehen wir die Kritik an der Auffassung Platons u. anderer Zeitgenossen im einzelnen, so kann sich Aristoteles Platons Ansicht, daß Dynamis eher als E. sei, nicht voll anschließen (vgl. 8, 8). Dagegen finden Anaxagoras u. Leukipp Zustimmung, daß der Actus früher sei als die Potenz (ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργεια). Es war also nicht endlose Zeit Chaos oder Nacht, sondern immer dasselbe im Kreislauf, wenn anders der Actus früher ist als die Potenz, d. h. E. vor Dynamis (gegen Platon) den Vorrang hat. Ist nämlich immer dasselbe im Kreislauf, dann muß etwas bleiben, das immer gleichmäßig tätig ist. (δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν). Gibt es Werden und Vergehen, so muß ein anderes sein, das immer anders tätig ist (12, 6; εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ ἐνεργοῦν εἶναι ἀεί, ἄλλως καὶ ἄλλως). Gegenüber dieser ‚Notwendigkeit' eines in doppelter Weise funktionierenden ἐνεργοῦν erübrigt sich die Suche nach anderen Prinzipien (ἀρχάς). Es gibt etwas in unaufhörlicher Kreisbewegung Befindliches, das steht nicht nur durch Vernunftgründe, sondern durch Tatsachen fest. So wäre denn der erste Himmel ewig (ὥστε ἀίδιος ὂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός). Folglich muß es etwas geben, was bewegt. Da das Bewegte u. Bewegende die Mitte bilden, gibt es etwas, was nicht bewegt bewegt, ewig ist u. Substanz u. Wirksamkeit zugleich (ἔστι τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα). Aristoteles bestimmt es in immer neuen Meditationen, bald als Leben, das so lebt, wie es uns nur in kurzen Momenten beschieden ist, weil die Seligkeit seine Aktualität sei (ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ), bald als das, was noch göttlicher ist als der Intellekt, mit dem wir das Göttliche erfassen (ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν). Dieser Gott hat ein bewundernswertes Sein. Die Aktualität des Intellekts ist Leben (ἡ νοῦ ἐνέργεια ζωή). Jener ist die E. u. die E. in ihrem Insichsein jenes beste u. ewige Leben (ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. Ἐνέργεια δὲ καθ' ἑαυτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀίδιος). Darum sagen wir, Gott sei ein ewiges, vollkommenes Lebewesen (τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀίδιον ἄριστον). Ihm eignet Leben u. Dauer, zusammenhängend u. ewig. Beides ist Gott (ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀίδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. τοῦτο γὰρ ὁ θεός: 12, 7). Übergehen wir die Debatte darüber, ob die die Planeten bewegenden Kräfte als Götter vorzustellen seien u. somit ‚das Göttliche' die Natur umfasse, weisen wir nur hin auf die Frage, wie der Nus in diese Götterwelt einzuordnen ist, der von allen Erscheinungen das Göttlichste ist (τῶν φαινομένων θειότατον) u. ob er sich selbst denke oder etwas anderes. Natürlich sich selbst, sonst unterläge er der Veränderung u. wäre Bewegung, welche dergleichen ist. Darum: der Nus ist das Denken des Denkens (12, 9). Man darf nicht alles aus Gegensätzlichem entstanden denken, ohne zu sagen, wie das möglich ist. Für das hier gesetzte ‚Erste' gibt es keinen weiteren Gegensatz (12, 10; τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν). Dieses Erste, nicht Bewegte, sondern allein Bewegende, ist reine Tat u. Wirksamkeit, Energie, die zugleich Intellekt, Wahrheit (als erste Wirklichkeit), höchstes Gut, Glückseligkeit u. Leben ist. Wenn der Mensch, der im Besitze des Nus einer Theoria fähig ist, die ihn zeitweise beseligt, weil νοῦς u. νόησις, νόησις u. νοητόν zusammenklingen, als ζῷον πολιτικόν demnach ein vergängliches Wesen in der Welt der Erscheinungen bleibt, so ist Gott ewiges, unbewegtes u. vom Wahrnehmbaren geschiedenes Wesen (οὐσία τις ἀίδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν). Indem Aristoteles die Mythologie durch Naturphilosophie gleichsam überwindet u. durch ‚Entmythologisierung' der Götterwelt auf dem Wege des Denkens zum ersten, alleinigen, ewigen Gott vordringt, hat er für die spätere philosophische Begründung des Seins des Gottes der Bibel eine Vorarbeit geleistet, de-

ren sich die alte Kirche durch Apologeten u. Kirchenväter (wie Clemens Alex. oder Origenes) bedienen kann. Die ‚Hellenisierung' des Christentums ist nicht denkbar ohne die Entmythologisierung des heidnischen Götterglaubens. Diese ernste Denkarbeit erscheint uns wertvoller u. wichtiger als der zur Tagespolemik leicht verfügbare, oberflächliche, aus Skepsis erwachsene Spott, mit dem aufgeklärte Griechen ihre Götterwelt zerstörten. Das Zerstörte blieb draußen, aber das Gewandelte wurde Baustein zur kirchlichen Dogmatik. Das läßt sich am Leitfaden der E. aus Aristoteles beispielhaft zeigen, der damit Platon als dem Philosophen der Kirche mindestens gleichkommt.

c. Stoiker. Die Fortsetzung des Energiegedankens bei den Stoikern läßt sich nur aus Bruchstücken erschließen, soweit es die griech. Überlieferung angeht; später ist dann bei Cicero eine Rekonstruktion dieser Auffassung, vor allem aber die Feststellung, welchen Einfluß das Kräftesystem des Poseidonius hatte, möglich (s. u.). – In Betracht kommen an Stoikertexten zunächst SVF 2, 230, 10; 2, 51, 4; 2, 114, 40; 2, 115, 4ff; 3, 16, 5; auf seelische Energie beziehen sich SVF 3, 24, 5 u. 10 u. ö. Bemerkenswert ist das Fragment 293 aus Clem. Alex. paed. 1, 13. Klarer aber als diese E.-Belege erscheinen mir die Dynamisstellen 2, 113, 4ff (δύναμις αὐτοκίνητος, ἥτις ἂν εἴη θεία καὶ ἀΐδιος; sie erscheint als θεός). Ferner 2, 308, 35ff (aus Alex. Aphrod. mixt. 226, 10 Bruns): ἐοίκασι δέ . . εἶδος τῆς ὕλης λέγειν τὸν θεόν. Ist der Gott der Hyle beigemischt wie in den Lebewesen die Seele dem Körper u. ist die Kraft der Hyle Gott (φασὶ γὰρ τὴν ὕλην ποιεῖν τῇ ἐν αὐτῇ δυνάμει), dann dürften sie entsprechend Gott ihre Lebensform nennen (εἶδος οὕτως ἂν λέγοιεν αὐτῆς τὸν θεόν ὡς τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος καὶ τὴν δύναμιν τοῦ δυνάμει). Das Schicksal (Heimarmene) kann als bewegende Kraft der Materie bezeichnet werden (1, 44, 36 u. 45, 1: εἱμαρμένη-δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης). Es werden zwei Seelenkräfte (δύναμις λογική u. δ. ἄλογος) unterschieden (2, 230, 23). – Die genannten Belegstellen mögen ergänzt werden durch einige Angaben bei Plutarch, die uns die Fortdauer dieser Diskussion bis in den Beginn des 2. Jh. nC. zeigen. Plac. phil. 1 (876 A): Kritik an Anaximanders Bestimmung des Apeiron (ein Apeiron ohne das Wirkende, τὸ ποιοῦν, ist nichts anderes als Materie; Materie kann aber nicht wirksam sein, wenn kein Wirkendes angenommen oder vorausgesetzt wird, οὐ δύναται δ'ἡ ὕλη εἶναι ἐνεργείᾳ, ἂν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται). 3, 896 D: Annahme Metrodors, daß ohne ἐνέργεια kein Körper an seinem Ort bewegt werde. 4, 898 C: Bestimmung des Verhältnisses von Entelechie u. Energie bei Aristoteles. Anaxagoras 5, 910 A: Schlaf entsteht entsprechend Ermüdung körperlichen Wirkens (κατὰ κόπον τῆς σωματικῆς ἐνεργείας γίνεσθαι τὸν ὕπνον). Stoic. rep. 1034 C: Definition Zenons für die vier platonischen Tugenden (ὡς μίαν οὖσαν ἀρετὴν ταῖς δὲ πρὸς τὰ πράγματα σχέσεσι κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφέρειν δοκοῦσαν). Interessant auch die Aussage über das Schicksal (de fato. 568 C: Πρῶτον τοίνυν ἴσθι ὅτι εἱμαρμένη διχῶς καὶ λέγεται καὶ νοεῖται. ἡ μὲν γάρ ἐστιν ἐνέργεια ἡ δ' οὐσία). Wesen u. Wirkung zusammen ergeben das Schicksal. – In dieser Auseinandersetzung mit den alten Naturphilosophen, deren Gedanken also durch mehr als ein halbes Jahrtausend nachwirken, wird die Doppelseitigkeit von Substanz u. Energie, Materie u. Energie aufgezeigt. Die Welt, wie sie sich darbietet, kann weder durch bloße ὕλη noch durch bloßes Sein erklärt werden, wenn nicht die Bewegung hinzukommt. Sie ist aber ohne Energie nicht zu erklären. 'Ενέργεια u. κίνησις bleiben also (wie schon bei Aristoteles) aufeinander bezogen.

d. Philon. Hat Philon (s. *Dynamis 432f) einerseits Gott als die oberste u. größte Kraft bezeichnet, andererseits ihm den Logos als Lenker eines Systems von Kräften unterstellt, beides nicht ohne Anknüpfung an platonisches Gedankengut, so ist nicht zu erwarten, daß er ein gleiches System von Energien daneben stellt. In der Tat haben diese bei ihm nicht ihren Platz in der Kosmologie, sondern, modern ausgedrückt, in der Anthropologie u. Psychologie. Während die übrigen Lebewesen den zum freien Entschluß befähigenden Nus entbehren u. an den Dienst der Menschen gefesselt sind wie Haussklaven an ihren Herrn, hat der Mensch eine zur Tat aufgrund eigenen Willens befähigende Einsicht (γνώμη) erlangt u. bedient sich in vieler Hinsicht der zum Entschluß geeigneten Kräfte (qu. deus s. imm. 47: προαιρετικαῖς χρώμενος τὰ πολλὰ ταῖς ἐνεργαίαις). Migr. Abr. 3: die Sinneswahrnehmung ist mit dem Denkvermögen verschwistert, beide sind Teile einer Seele. Unser Vater ist der Nus, insofern er in jedem der Teile die von ihm ausgehenden Kräfte sät

u. ihnen die Betätigungen zuweist, er, der Fürsorge u. Aufsicht über alle walten läßt (ὅτι ὁ πατὴρ μὲν ἡμῶν ὁ νοῦς σπείρων εἰς ἕκαστον τῶν μερῶν τὰς ἀφ' ἑαυτοῦ δυνάμεις καὶ διανέμων εἰς αὐτὰ τὰς ἐνεργείας . . .). Man wird am besten unter den δυνάμεις Fähigkeiten, Anlagen oder Qualitäten verstehen, denen eine entsprechende Wirksamkeit oder Betätigung zugeteilt wird. Sie sind also Potenz u. Actus im Bereich des menschlichen Daseins, knüpft doch Philon eingangs an die Schöpfungsgeschichte an (Gen. 3, 19). Ebr. 101: ‚Die Worte Ex. 9, 29 spricht nicht ein Mensch, dieses Flechtwerk oder diese Mischung aus Leib u. Seele, oder wie man sonst dieses zusammengesetzte Lebewesen (τὸ σύνθετον ζῷον) nennen mag, sondern der lauterste u. reinste Geist (νοῦς), der in der Stadt (d. h. dem Körper) gefangen ist. Sobald er sie verläßt, fallen die Fesseln der Vorstellungen (ἔννοιαι) u. Gedanken (διάνοιαι) ab wie bei einem Gefangenen von Füßen u. Händen. Er wird seine losgebundenen u. freigelassenen Kräfte betätigen (χρήσεται ταῖς ἐνεργειαίς), so daß die Zurufe der Leidenschaften (ἐπικελεύσεις τῶν παθῶν) sofort verstummen'. Mit anderen Worten: erst die leiblose, rein geistige Existenz macht auch die ‚E.' frei zur Auswirkung ohne πάθη. Ebd. 171 führt Philon die Gründe für die verschiedenartige Wahrnehmung der Welt der Erscheinungen an: als ersten die vielen Unterschiede unter den Lebewesen hinsichtlich ihrer Entstehung, Ernährung u. Lebensweise usw. Dazu gehören Unterschiede in der Betätigung der Sinnesorgane u. Erregung durch Reize (αἱ περὶ τὰς αἰσθητικὰς ἐνεργείας τε καὶ κινήσεις διαφοραί). Über das Verhältnis von Bewegung u. Wirksamkeit hat sich Philon sobr. 34 in einer Definition geäußert: Zustand (σχέσις) u. Bewegung (κίνησις); ersterer ist Ruhe, letztere Bewegtsein im Raume (φορά, eine der 4 Arten von μεταβολή oder κίνησις bei Aristoteles). Mit dem Zustand ist verwandt die Beschaffenheit, mit der Bewegung die Betätigung (σχέσει . . ἀδελφὸν ἕξις, κινήσει δ' ἐνέργεια). – Auf das Seelische übertragen (sacrif. Ab. et C. 73) haben wir eine Reihe Bewegungen des Seelenlebens (κινήματα ψυχῆς), die nach Ordnung u. Kraft zu unterscheiden sind (τάξει ἢ δυνάμει). Zur ersten Gruppe, die mit unserer Entstehung als Mensch gegeben ist, gehörten neben Nahrung, Wachstum, Sehen, Hören etc., Vernunft, die Bestätigungsweisen dieser Teile, im Ganzen ihre Bewegungen u. natürlichen Zustände (μέρη ψυχῆς, μέρη σώματος, αἱ τούτων ἐνέργειαι, συνόλως κινήσεις αὐτῶν καὶ σχέσεις αἱ κατὰ φύσιν; vgl. dazu ebd. § 97). In einem Katalog sinnlich (weil durch Hören, Schmekken, Betasten, Riechen) wahrnehmbarer Qualitäten folgen auf Beschaffenheit, Zustand, Stimmung (δυνάμεις, ἕξεις, διαθέσεις) κινήσεις, ἐνέργειαι u. πράξεις, d. h. Bewegung, Betätigung, Handlung; ἐνέργεια steht mitten zwischen κίνησις u. πρᾶξις (Cherub. 62). Cherub. 70/71: ‚Es brüstet sich jemand u. ist aufgeblasen, der alle Fähigkeiten u. Betätigungen der Seele gleichsam fehlerlos gebraucht. U. doch ist alles Besitztum Gottes. Gedanken, Wissen, Kunstfertigkeit . . . Wahrnehmungen (αἰσθήσεις) sowie alle durch diese u. ohne sie wirksamen seelischen Regungen' (τὰς διὰ τούτων καὶ ἄνευ αὐτῶν ψυχῆς ἐνεργείας). Die Unterschiede in den Geschlechtern sind dadurch charakterisierbar, daß das Weibliche Zustand u. Ruhe ist, zum Leiden bestimmt, während das Männliche Bewegung u. Betätigung ist in seinem Handeln (qu. det. 172: τὸ μὲν καθ' ἕξιν καὶ ἠρεμίαν ἅτε πρὸς τὸ παθεῖν ὑποβλημένον καλεῖται θῆλυ, τὸ δὲ κατὰ κίνησίν τε καὶ ἐνέργειαν ἅτε ἐν τῷ δρᾶν ἐπινοούμενον ἄρρεν ὀνομάζεται). Leg. alleg. 2, 44f nennt 2 Formen der Wahrnehmung: ἡ μὲν καθ'ἕξιν, ἡ δὲ κατ' ἐνέργειαν. Die erste wird mit dem Menschen zusammen geschaffen, die zweite geht aus dem Nus hervor u. ist eine αἴσθησις κατὰ κίνησιν, so daß wieder κίνησις u. ἐνέργεια einander zugeordnet sind. Dabei ist zu bedenken, daß der Nus über die 3 Zeitstufen verfügt, während die αἴσθησις auf den Gegenwartseindruck festgelegt ist, den sie erleidet (leg. alleg. 2, 43: ἡ αἴσθησις οὔτε μελλόντων ἀντιλαμβάνεται οὐδ' ἀνάλογόν τι πάσχει προσδοκίᾳ ἢ ἐλπίδι οὔτε παρεληλυθότων μέμνηται, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ ἤδη κινοῦντος καὶ παρόντος μόνου πάσχειν πέφυκεν). – Auch in das Gebiet des sittlichen Handelns ist unser Begriff eingefügt. Mit dem Entweichen der Vernunft weichen auch alle Teile der Askese, darunter Enthaltsamkeit u. die Wirkungen des Schicklichen (leg. alleg. 3, 18: τῶν καθηκόντων ἐνέργειαι). Mit der Flucht vor Laban ist eine solche verbunden vor allem, was ihm zugehört (ebd. 3, 22), darunter die Stimmen der sinnlichen Wahrnehmungen, die mit den Wirkungen der Leidenschaften zusammenklingen (αἱ τῶν αἰσθήσεων φωναὶ ταῖς τῶν παθῶν ἐνεργείαις

συνηχοῦσαι); denn auch diese haben ihre ‚Energien'. Wirklich von Gott gerettet wird der, welcher von den Leidenschaften abfällt u. ihre Betätigung meidet (leg. all. 2, 101: .. σώζεται ὁ ἀποπίπτων τῶν παθῶν καὶ ὑστερίζων τῆς ἐνεργείας αὐτῶν). Ein Übel ist die Schlechtigkeit u. die ihr gemäßen Betätigungen (opif. mundi 75: κακὸν ἡ κακία καὶ αἱ κατὰ κακίαν ἐνέργειαι). Der Vollkommene muß sich aus sich selbst in der Richtung auf tugendhafte Betätigungen bewegen (leg. alleg. 3, 144: δεῖ γὰρ τὸν μὲν τέλειον ἐξ ἑαυτοῦ κινεῖσθαι πρὸς τὰς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείας ..). Vgl. dazu spec. leg. 2, 228: φυγὰς κακιῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰς ἐνεργειῶν; 4, 140: αἱ κατὰ φύσιν ἐνέργειαι.

e. Septuaginta. Ein flüchtiger Blick in die Septuagintakonkordanz zeigt rein statistisch den großen Unterschied in der Verwendung unserer beiden Begriffe. Während Dynamis für 26 hebräische Äquivalente an mehreren hundert Stellen zu finden ist, erscheint E., gleichsam am Rande des AT, selten u. in späteren Stellen meist ohne hebräisches Gegenstück. Die wenigen Stellen, an denen das Verbum vorkommt (Jes. 41, 4 u. Prov. 21, 6 für hebr. pael, Num. 8, 24 für die Wurzel abad, Prov. 31, 12 für gamal), schlagen nicht zu Buche. Num. 8, 24 ist damit die Dienstverrichtung im Stiftszelt gemeint; Prov. 21, 6 der, welcher mit trügerischer Zunge Schätze erwirkt; ebd. 31, 12 die bekannte tugendsame Hausfrau, die ihr Leben lang dem Gatten Gutes wirkt. Gemeint ist in allen 3 Stellen menschliche Tätigkeit. Nur Jes. 41, 4 macht eine Ausnahme, weil der die Heidenvölker zum Rechtsstreit aufrufende Gott auf den Helden aus dem Osten, den er erweckte, mit der Frage verweist: wer hat das gewirkt (ἐνήργησεν) u. vollbracht? 'Ενεργεῖν ist hier erstmalig u. in den alten Büchern des AT einmalig vom geschichtlichen Wirken Gottes gebraucht. Sap. 15, 11 ist von Gott die Rede, der dem Menschen tätiges Leben einhauchte u. Lebensgeist einblies (ἠγνόησεν τὸν πλάσαντα αὐτὸν καὶ τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν), den der Mensch verkennt. Die Tätigkeit des Schöpfers ist anders als Gen. 2, 7 charakterisiert, insofern anstelle der ψυχὴ ζῶσα (nach Gen. 1, 24 auch allen anderen Lebewesen eigen) eine ψυχὴ ἐνεργοῦσα getreten ist, die auch πνεῦμα ζωτικόν d. h. Lebenshauch (vom Leben Gottes) heißen kann. Sap. 7, 17/30 liest sich wie ein später Kommentar zur Ebenbildlichkeit Gottes. Zu ihr gehört nämlich die untrügerische Erkenntnis des Aufbaues der Welt u. der Wirkungskraft der Elemente (ἐνέργεια στοιχείων); doch gelernt hat das der Mensch nicht unmittelbar kraft Besitzes der ψυχὴ ἐνεργοῦσα, sondern durch die Weisheit, die Lehrmeisterin aller Geheimnisse. Beweglicher als alles, was sich bewegt, vermöge ihrer Reinheit alles durchdringend (24), kann sie u. a. als ‚Hauch der Kraft Gottes' (25: ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως), Abglanz des ewigen Lichtes (ἀπαύγασμα φωτὸς ἀιδίου) u. fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) bezeichnet werden. Zweifellos sind Dynamis u. E. hier nicht streng unterschieden, auch nicht 13, 4, wo von Kraft u. Wirksamkeit der Naturkräfte geredet wird, die nur Toren für Götter halten, weil jene auf einen Schöpfer hinweisen; 18, 22 bezeichnet ὅπλων ἐνέργεια die Wirkungskraft von Waffen im Gegensatz zum bezwingenden Wort. Fügen wir in diesem Zusammenhang zu der eingangs schon besprochenen Stelle 2 Macc. 3, 29 noch 3 Macc. 4, 21; 5, 12 u. 28 hinzu, so tritt uns da die E. des allherrschenden Gottes zum Schutz Israels als wirksam u. hilfreich entgegen, der den Tyrannen durch Schlaf u. Vergeßlichkeit von einem Mordvorhaben abbringt (5, 12. 28), ja sogar durch Mangel an Papier u. Schreibrohren eine Registrierung des Volkes Israel unmöglich macht. Bezeichnend ist terminologisch für 3 Macc. 4, 21, daß hier nicht von Gott als dem Herrscher geredet wird (5, 12. 28: ὁ δεσπότης), sondern von der unüberwindlichen Vorsehung, die den Juden vom Himmel her zu Hilfe kam (τοῦτο δὲ ἦν ἐνέργεια τῆς τοῦ βοηθοῦντος τοῖς 'Ιουδαίοις ἐξ οὐρανοῦ προνοίας ἀνικήτου). Zwischen Gott u. seine Vorsehung ist die E. als Mittelglied eingeschaltet (also nicht ἐνέργεια τοῦ θεοῦ, auch nicht ἐνέργεια τῆς προνοίας, sondern ἐνέργεια τῆς προνοίας τῆς τοῦ βοηθοῦντος ἐξ οὐρανοῦ, erg. θεοῦ). Wie die Weisheit, so ist auch die Vorsehung in ihrem Wirken Ausdruck göttlicher Wirksamkeit (ἐνέργεια). Damit sind unsere atl. u. apokryphen Stellen schon aufgezählt.

II. Lateiner. a. Lateinische Äquivalente. Das gebräuchlichste Wort für materielle, körperliche u. seelische Kraft ist vis (naturae, fluminis, imperii, auch herbarum). Auch geistige Macht u. Wirksamkeit wird damit umschrieben (Cic. off. 1, 44, 196: patriae tanta vis et tanta natura; Cic. Tusc. 3, 17: magna

vis est in virtutibus; Cic. leg. 1, 17: deorum vi omnem naturam regi). Wie δύναμις hat es den Sinn von ‚Bedeutung' (vis et sententia legis, vis et natura eloquentiae, vim virtutis tenere). Virtus hingegen bezeichnet mehr die Tüchtigkeit, Tugend, auch Wohltat, Hilfe der Götter (Plaut. mil. 3, 1, 82: deorum virtute) u. im Plural die Wunderwerke der Götter u. Wundertaten. Reiche Belege zum Ganzen bei Cic. nat. deor.; so 2, 61: Erklärung der Personifikation von Begriffen u. ihrer göttlichen Verehrung, an der Spitze virtus (2, 62: Utilitatum igitur magnitudine constituti sunt ei dei qui utilitates quasque gignebant atque is quidem nominibus quae paulo ante dicta sunt, quae vis sit in quoque declaratur deo; also ist die vis jedes Gottes personifiziert durch den betreffenden Namen). Ebd. 1, 96: ad similitudinem deorum propius accedebat humana virtus quam figura. Ebd. 1, 110: Ohne virtus ist niemand glücklich, virtus ist aber tätig (actuosa), ein nicht handelnder Gott ist expers virtutis, also nicht beatus. Ebd. 2, 39: nihil mundo perfectius, nihil virtute melius igitur mundi est propria virtus (Chrysipp.). Timaeus 7: deus autem et ortu et virtute antiquiorem genuit animum eumque ut dominum atque imperantem oboedienti praefecit corpori. – Zu vis folgende Belege: Cic. divin. 117: Am Orakel in Delphi haftet eine vis loci, die nicht nur vis naturalis, sondern vis divina ist. Cic. fat. 11: quae (id est vitia) tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur. Ebd. 108: Wie jemand, der früher gut sah, die vis videndi besitzt, auch wenn seine Augen jetzt versagen, so hat die vis divinandi jemand, der sich irrt (Cicero gegen Cratipp). Hier ist vis = dynamis, Potenz, Fähigkeit.

b. Cicero. Da Cicero sich auf seine Art mit griechischen Philosophen auseinandersetzt, ist es zweckmäßig, auch die nichtchristlich-römische Linie aus seinen Schriften zu ermitteln. Nat. deor. 2, 10: Bei den Vorfahren herrschte solche Macht der Religion (tanta religionis vis), daß manche Feldherren sogar sich selbst den unsterblichen Göttern im Interesse des Staates opferten. Ebd. 2, 24: Cleanthes lehrt, die Natur der Wärme habe in sich eine belebende Kraft, die sich durch die ganze Welt erstreckt (eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem). Ebd. 2, 28: Aus dem in der ganzen Natur verstreuten Warmen u. Feurigen folgt eine schöpferische Potenz u. Ursache des Entstehens (procreandi vis et causa gignendi). Ebd. 2, 38: Obwohl des Menschen Natur nicht vollkommen ist (Lehre Chrysipps), sei im Menschen virtus; wie entsprechend in der Welt, desto leichter ist also Virtus in ihm. Weise ist sie somit u. außerdem Gott. Auch den Gestirnen kommt divinitas zu (2, 31). Da aus der Welt (Mensch, Tier, Pflanze) eine zeugende Kraft zu ersehen ist (vis procreandi), ist sie als ganze ein Lebewesen (ex quo efficitur animantem esse mundum). Ja mehr noch, sie ist Gott u. ihre Kraft wird durch göttliche Natur umfaßt (u. zusammengehalten): deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri. Zum Gottesbeweis bei Cicero (nat. deor. 2, 42) vgl. K. Reinhardt, Poseidonios (1921) 228f. ‚Natur' ist bei Cicero keine unvernünftige Gewalt, sondern produktive, nach festem Gesetz, durch Ursache u. Wirkung gestaltende Kraft; der atomistische Naturbegriff wird durch den organischen ersetzt (Reinhardt aO. 237). Das ist Umformung der Begriffe Zenons. Der Begriff der Vernunftkraft (λογικὴ δύναμις) empfängt seinen Sinn durch ein ganzes kosmisches System von Kräften. – Was eigentlich Natur sei, erörtert Cicero 2, 81/82: alii naturam esse censent vim quandam sine ratione cientem motus in corporibus necessarios ... alii vim participem rationis atque ordinis ... cuius sollertiam nulla ars nulla manus nemo opifex consequi possit imitando. Natur ist nicht wie Erdscholle und Stein, sondern wie Baum u. Tier in quibus nulla temeritas, sed ordo apparet et artis quaedam similitudo. Es gibt keine unbeseelte Natur oder eine mit großer Gewalt angetriebene Notwendigkeit, die diese herrlichen Werke hervorbringt (2, 77: in anima natura sive necessitas vi magna incitata haec pulcherrima opera efficiens). Der Gott-Kraft, die die Welt als Ordnung umfaßt, entspricht der Organismus Mensch: vim in animis esse divinam (2, 37), esse quandam vim divinam hominum vitam continentem (2, 118). So gliedert sich der Philosoph Cicero in die seit Poseidonios entwickelte Weltauffassung als eines Systems von Kräften auf eine Weise ein, die ihn von den Volksgöttern weg zu einem Weltgott als letzten Urheber u. Schöpfer gelangen läßt.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Allgemein. Im NT finden wir unser Hauptwort nicht, das dazugehörige Tätigkeitswort an 20 Stellen, das Eigenschaftswort (ἐνεργής)

an 3 Stellen (wobei an zweien, 1 Cor. 16, 9 u. Phm. 6 die lat. Übersetzung evidens auf griechisches ἐναργής schließen läßt), das abgeleitete Hauptwort (ἐνέργημα) zweimal im Zusammenhang des Kapitels über die Geistesgaben (1 Cor. 12, 6. 10), wobei die Verquikkung mit δύναμις augenscheinlich ist. Bedenkt man, daß an 2 Stellen (Mt. 14, 2 u. Mc. 6, 14: die Kräfte des toten Täufers sind in Jesus erneut wirksam) halb heidnische Vorstellungen obwalten, welche die Evangelisten der gegebenen Vorlage nachschreiben, während Lukas (9, 9) den Zusammenhang verändert hat unter Verzicht auf diese Vorstellung, so ergibt sich, daß der Begriff der Energie in sämtlichen 4 Evangelien, der Apostelgeschichte u. Offenbarung Johannis völlig fehlt, während Dynamis (mit Ausnahme des 4. Ev., wo aber statt dessen δύναμαι mehr als 20mal vorkommt) mit entscheidenden Aussagen vertreten ist. Damit, so scheint es, wird rein begriffsgeschichtlich die Tradition der LXX fortgesetzt. Mit Ausnahme je einer Stelle im Jakobusbrief (5, 16) u. Hebräerbrief (4, 12) fallen sämtliche noch übrigen auf die Paulusbriefe im weiteren Sinn.

b. Paulus. An der Spitze steht Eph. mit 7 Stellen (3mal ἐνέργεια 1, 19; 3, 7; 4, 16; 4mal ἐνεργεῖν 1, 20; 1, 11; 2, 2; 3, 20). Die beiden Korintherbriefe mit 7 Stellen (ἐνεργεῖν 1 Cor. 12, 6 u. 11; ἐνεργεῖσθαι 2 Cor. 1, 6; 4, 12; ἐνεργήματα 1 Cor. 12, 6 u. 10; ἐνεργής 1 Cor. 16, 9). Gal. mit 3 (2, 8; 3, 5; 5, 6 jedesmal Verbum); 2 Thess. mit 3 (2, 9 u. 11 Substantiv, 2, 7 Verbum). Col. mit 3 Stellen (1, 29 u. 2, 12 Subst.; 1, 29 Verbum). Phil. mit 2 Stellen (3, 21 Substantiv, 2, 13 Verbum). Endlich Rom. 7, 5 (Verbum), 1 Thess. 2, 13 (desgl.) u. Phm. 6 (die Umschreibung ἐνεργὴς γενέσθαι). – Im Zentrum scheint mir die Aussage in 1 Cor. 12, 6 zu stehen. Derselbe Gott, der alles in allen wirkt, ist der Urheber der Zuteilungen von Gnadengaben (χαρισμάτων), von Dienstleistungen (διακονιῶν) u. Kraftwirkungen (ἐνεργημάτων). Er steht als Gott, als der Herr Christus, als der Hl. Geist hinter diesen, ein neues Leben in einer neuen Gottesgemeinde offenbarenden Kräften. Der Satz (1 Cor. 12, 4/6) ist trinitarisch aufgebaut (Geist, Herr, Gott), so daß bei Gott alles endet. Das Wollen u. Vollbringen ist Gottes Wirkung (Phil. 2, 13), so daß auch in Gal. 2, 8 u. 3, 5 Gott Subjekt sein wird. Gott sendet ja auch die E. der Verführung (2 Thess. 2, 11), die der Welt mit allen Anzeichen trügerischer Wunder als Wirkung des Satans entgegentritt (2 Thess. 2, 9), die in früheren Heiden als ‚Söhnen des Ungehorsams‘ als böser Geist wirksam war (Eph. 2, 2), wie er noch jetzt in den Ungläubigen wirkt. Vom Standpunkt der Gläubigen ist dies Wirken der Gesetzlosigkeit ein Geheimnis (2 Thess. 2, 7). Aber sie selbst wissen sich von Gottes ‚Energie‘ durchwaltet (Eph. 1, 19f; 3, 7; 3, 20; 4, 16; Phil. 2, 13; Col. 1, 29). Dabei ist der Tod noch wirksam in der Welt (2 Cor. 4, 12), da auch bei den Geretteten sündliche Leidenschaften in ihren Gliedern sich auswirken (Rom. 7, 5). Diese Spannung ist aufgehoben im Glauben an die E. Gottes, der Jesus von den Toten erweckt hat (Col. 2, 12). Er schuf uns ein Bürgerrecht im Himmel u. weckte die Erwartung einer Wandlung unseres Niedrigkeitsleibes in einem seiner Herrlichkeit gleichgestellten Leib vermöge der E., die ihn mächtig macht, sich (oder Gott) alles zu unterwerfen oder unterzuordnen (κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ [Gott] oder ἑαυτῷ [sich selbst] τὰ πάντα). Daneben können auch unpersönliche Kräfte in den Gläubigen wirksam sein (der Trost 2 Cor. 1, 6; der durch Liebe sich auswirkende Glaube Gal. 5, 6; das Wort 1 Thess. 2, 13). Alles in allem finden wir nicht entfernt den Reichtum an Gedanken u. Erwartungen, welchen wir anhand von Dynamis zu entfalten vermochten. Wir vergessen auch nicht, daß an unseren wenigen Belegstellen noch unlösbare Verquickungen mit Dynamis vorliegen, die eine klare Abgrenzung nicht erlauben (zB. Eph. 3, 7. 20; 2 Thess. 2, 9; Phil. 3, 21; 1 Cor. 12, 10). Wie kompliziert die Dinge werden können, zeigen ja Stellen wie Eph. 1, 19 (Kombination von ἐνέργεια, κράτος u. ἰσχύς) oder Eph. 1, 11, wo das auf Vorsatz Gottes von Anbeginn geplante Heilsgeschehen, welches sich in dieser Generation nun erfüllt, zurückgeführt wird ‚auf den Vorsatz des das All nach dem Ratschluß seines Willens durchwaltenden Gottes‘ (κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ). Es dürfte schwer sein, hier alle Begriffe klar voneinander abzugrenzen. Deutlich ist nur, daß dieses ‚Wirken‘, auf dem Entschluß u. Vorsatz eines hl. Willens beruhend, weit von der Auffassung unpersönlicher, die Welt durchwaltender Kräfte entfernt ist. Während der die Welt vernunftmäßig durchforschende Grieche bereit ist, die entdeckten Kräfte

,göttlich' oder ,Götter' zu nennen, ja Aristoteles von einem Gott als dem ,Ersten, Bewegenden' zu sprechen sich getraut u. damit nach Entmythologisierung des Kosmos bei dem einen Gott als Ergebnis logischen Denkens landet, geht die biblische Verkündigung von der Macht dieses einen Schöpfergottes als letzter Wirklichkeit aus, die alles durchwaltet, u. ist bei solcher Gelegenheit einer für den Leser verständlich zu machenden Darstellung bereit, an Begriffe der heidnischen Welt anzuknüpfen. Daß der an ehemalige Heiden gerichtete Epheserbrief dabei an der Spitze steht, ist sicher kein Zufall. Aber auch Gal., Cor. u. Phil. zeigen, wie sehr der in der Welt des Hellenismus bewanderte Paulus bereit ist, dem ,Energismus' eine Konzession zu machen, ohne der Substanz der Verkündigung Abbruch zu tun.

II. Griechische Patristik. a. Apostolische Väter. 1. Clemens, Barnabas. Die wenigen Stellen bei den Apostolischen Vätern sind bald aufgezählt. In dem großen Anruf Gottes am Schluß seines Schreibens preist Clemens Rom. den Herrn der Welt mit den Worten: ,Du hast das ewige Wesen der Welt durch die (in ihr) waltenden Kräfte offenbart (τὴν ἀέναον τοῦ κόσμου σύστασιν διὰ τῶν ἐνεργουμένων ἐφανεροποίησας; vgl. zur Erkenntnis der σύστασις τοῦ κόσμου Sap. 7, 17). – Ergänzend tritt Barn. 1, 7 hinzu. Gab Gott uns durch Propheten über Vergangenes u. Gegenwärtiges Aufschluß u. vom Beginn des Künftigen einen Vorgeschmack, so sehen wir es sich eines nach dem anderen verwirklichen, wie er gesagt hat (ὧν τὰ καθ' ἕκαστα βλέποντες ἐνεργούμενα καθὼς ἐλάλησεν). Das soll uns zu noch sichererer u. reiferer Gottesfurcht treiben. Hier gehen die Energumena auf angekündigte Dinge, die sich nach Gottes Geheiß verwirklichen müssen. Diese Gottesfurcht ist um so dringlicher, als jetzt böse Tage sind u. eben der, der sie bewirkt, noch die Macht hat (αὐτοῦ τοῦ ἐνεργοῦντος ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν). Der Satan als Wirkender hat seine Vollmacht dazu von Gott (vgl. 2 Thess. 2, 9. 11; zur ἐξουσία Joh. 19, 9/10). Also darf Barnabas 19, 6 seinem Leser sagen (nachdem er ihn vor Habsucht u. Hochmut gewarnt hat): ,Die Dir zustoßenden Fügungen (ἐνεργήματα) nimm als gute hin; weißt Du doch, daß nichts ohne Gott geschieht' (fast wörtlich ebenso Did. 3, 10).

2. Hermas. Hermas (mand. 5, 1, 7) möchte die Wirkungsweise des Jähzorns erfahren (γνῶναι τὴν ἐνέργειαν τῆς ὀξυχυλίας), um sich vor ihm zu hüten. Mand. 5, 2, 1 wird er darüber aufgeklärt, wie gefährlich, weil verführerisch, diese E. ist für die Leeren u. Zweifler, während er die Glaubensvollen nicht beeinflussen kann (ἐνεργῆσαι), ist doch die Kraft des Herrn mit ihnen (ὅτι ἡ δύναμις τοῦ κυρίου μετ' αὐτῶν ἐστιν). Zweifellos ist δύναμις hier der ἐνέργεια überlegen u. übergeordnet. – Mand. 6, 1/2 wird Hermas über die Kräfte des Glaubens, der Furcht u. Enthaltsamkeit belehrt (δυνάμεις), damit er erfahre, was für eine Kraft u. Wirkungsweise jedes einzelne von ihnen hat (ἵνα νοήσῃς τίς αὐτῶν τίνα δύναμιν ἔχει καὶ ἐνέργειαν). Im Gegensatz zu Aristoteles entwickelt Hermas nun die doppelte Möglichkeit der Entfaltung zum Guten oder Bösen; nicht an der Dynamis, sondern an der E. (διπλαῖ γάρ εἰσιν αἱ ἐνέργειαι αὐτῶν. κεῖνται οὖν ἐπὶ δικαίῳ καὶ ἀδίκῳ). Gewirkt werden diese zweifachen Energien durch je einen Engel des Guten oder des Bösen, der, wenn entsprechende Gedanken in das Herz des Sehers ,hinaufsteigen', mit ihm ist (5, 2, 3). Dieses Mitsein führt notwendig entsprechendes Handeln herbei (5, 2, 7. 8). Seltsamerweise sind diese Energien mit inspirierenden Engeln gekoppelt als Vermittler von Gedanken, die, weil sie notwendig zum Handeln führen, als Wirkungsweisen sich enthüllen. – Den Abschluß dieser Stellenreihe bildet die Vision von den 7 Frauen (vis. 3, 8), welche den Turm (der Kirche) tragen u. deren Wirkungsweisen (ἐνέργειαι) dem Seher erklärt werden als ein System von auseinander folgenden Tugenden (Glaube, ihre Tochter die Enthaltsamkeit, dann folgend, eine die Tochter der anderen, Herzenseinfalt, Einsicht, Unschuld, Heiligkeit, Liebe). Wer an ihnen festzuhalten Kraft gewinnt, wird mit den Heiligen Gottes im Turm wohnen können. Wir haben es hier mit einem Tugendkatalog zu tun. Es entspricht dem Schema der Kette u. der späteren griechischen (wie römischen) Gepflogenheit, Tugenden als Personen darzustellen, wenn hier die 7 Grundtugenden der Kirche als Frauen dargestellt werden (vgl. M. Dibelius: Hdb. z. NT zu 8, 2, 472f). Bemerkenswert für uns ist nun, daß Hermas sich mit Darlegungen der Wirkungsweisen nicht zufrieden gibt, sondern fragt, welche Dynamis jede der 7 Frauen habe (8, 6/7). Den ἐνέργειαι werden nun δυνάμεις zur Seite gestellt, aber nicht so, daß jede ,Kraft' zu jeder Energie in Beziehung gesetzt

würde (als Potenz zur Aktualität), sondern ‚Kräfte' sind hier ‚Geschlechterfolge', Zeugungskette, bezeichnen also die inneren Zusammenhänge der 7 Tugenden, während ihre Energien gleichsam ihr Aufgabengebiet umschreiben. Von einem Gebrauch promiscue kann somit wohl nicht die Rede sein.

b. Apologeten. Wenn Justin u. Athenagoras (s. *Dynamis 443/448) ihren Logos-Christus-Sohn-Nus in platonischem Sinne stark an die Dynamis als Urkraft gebunden haben, ist nicht zu erwarten, daß das mit E. in ähnlicher Weise geschehe. Eine Formulierung wie Justin. dial. 61, 1 verbietet das schon; denn wenn Gott vor allen Geschöpfen aus sich selbst eine vernünftige Kraft erzeugt hat (δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν), welche vom Hl. Geist bald Herrlichkeit des Herrn (δόξα κυρίου), bald Sohn, bald Weisheit, bald Engel, Gott, Herr u. Logos genannt wird u. sogar mit dem vor Josua erscheinenden Oberfeldherrn (ἀρχιστρατηγός) der himmlischen Heerscharen identifiziert wird (nach Jos. 5, 13f), so steckt offensichtlich hinter der Vielfalt der Erscheinungsformen ein u. dieselbe Dynamis, welche kein Gegenstück duldet.

1. Justinus. An die 20 Stellen, die bei Justin für Verwendung von E. u. ἐνεργεῖν nachweisbar sind, werden nur zwei (ap. 60, 3; dial. 94, 1) mit Hinweis auf Num. 21, 8 auf göttliche Einwirkung bezogen. Daß Mose die heilbringende eherne Schlange in der Wüste aufrichtete (für Justin ist sie τύπος σταυροῦ), geschah ‚auf Gottes Eingebung u. Antrieb' (κατ' ἐπίπνοιαν καὶ ἐνέργειαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ λεγομένην). Anders ausgedrückt (dial. 94, 1): Gott ließ durch Moses die eherne Schlange gestalten (ἐνήργεσε γενέσθαι) u. zum Zeichen einer Rettung aufrichten. Dieses Zeichen ist Geheimnis, es kündigt an, daß Gott ‚die Macht der Schlange' (τὴν δύναμιν τοῦ ὄφεως) vernichten werde, die schon Adam verführte u. alle erlösen werde, welche an Jesus glauben, der durch dieses Zeichen, das ist das Kreuz, sterben sollte (vgl. dial. 91, 4). Dieser Christus wurde Mensch um zu leiden, ‚was die verblendeten Juden ihm auf Anstiften der Dämonen angetan haben' (ap. 63, 10: καθεῖν ὅσα αὐτὸν ἐνήργησαν οἱ δαίμονες διατεθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνοήτων Ἰουδαίων). Erscheint hier Jesu Leiden u. Sterben als Werk der Juden auf Anstiften von Dämonen, so steht letztlich doch Gottes Wille dahinter. Gott wollte, daß Jesus den Fluch aller auf sich nehme, u. wußte, daß er den Gekreuzigten auferwecken werde (dial. 95, 2). Daraus zieht Justin den Schluß: Gottes Wirken rechtfertigt nicht das Tun der Juden, als ob sie dadurch nur dem Willen Gottes gedient hätten (dial. 95, 2: εἰ γὰρ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς παθεῖν ταῦτα αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἐνήργησεν ὑμεῖς οὐχ ὡς γνώμῃ θεοῦ ὑπηρετοῦντες τοῦτο ἐπράξατε). Sie bleiben unter der Wirkung der Dämonen, die nun nach Justins Ansicht alles inspirieren, was der Offenbarung Gottes widersteht. Sokrates kam durch Einwirkung von Dämonen zu Tode, die ihn beschuldigten, neue Dämonen einzuführen (ap. 5, 3: αὐτοὶ οἱ δαίμονες . . . ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτεῖναι λέγοντες καινὰ εἰσφέρειν αὐτὸν δαιμόνια). Er wollte ja dem wahren Logos dienen u. die Menschen von Dämonen befreien. Hinter den Anklägern Meletos u. Anytos (bei Platon) wirken also Dämonen. Simon Magus verrichtet seine Krafttaten (διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις ποιήσας μαγικάς) mit Hilfe der Kunst von Dämonen; ebenso Menander (ap. 26, 2. 4). Dämonen wirkten die Nachäffung der christl. Taufe (ap. 62, 1); sie brachten die Mythen von den Zeustöchtern Kore u. Athene auf, um den Geist Gottes nachzuahmen, der über den Wassern schwebte (ap. 64, 1), wie denn überhaupt Mythen auf Antrieb böser Geister ersonnen werden (ap. 54, 1). Aber auch die Todesstrafe bei Lektüre der Bücher des Hystaspes, der Sibylle u. anderer Propheten ist Werk böser Dämonen (ap. 44, 12). Dieselbe dämonische Wirkung ist im AT erweisbar: Von der Schlange an, die Eva betrog, über die ägyptischen Magier, welche die von Gott durch den treuen Diener Moses gewirkten Wunder nachzumachen versuchten (dial. 79, 4: ἐξισοῦσθαι τῇ δυνάμει τῇ ἐνεργουμένῃ διὰ τοῦ πιστοῦ θεράποντος Μωυσέως ὑπὸ τοῦ θεοῦ), führt die Linie zum Teufel (διάβολος), der durch ägyptische Zauberer u. falsche Propheten zur Zeit des Elias wirkte (dial. 69, 1). Immer gibt es falsche Propheten neben den rechten, welche mit ihren Wundern die Menschen erschrecken u. damit Lügengeister u. Dämonen verherrlichen (dial. 7, 3). Dämonen wirken Haß gegen die, welche dem Logos gemäß leben (app. 8 [7] 2/3), sie erpressen durch Foltern Aussagen aus jungen christl. Sklaven (app. 12, 3/4), wobei böse Menschen ihre Werkzeuge sind. Christen tragen, was Menschen u. Dämonen ihnen antun, mit Geduld (dial. 18, 3). Ja, sie

lassen sich von heuchlerischen Christen, die in Wahrheit Lehren von Lügengeistern verkünden, nicht schrecken, sondern werden im Glauben bestärkt, weil ihr Herr das voraussagte u. es sich nun vollendet (dial. 35, 2: ἃ γὰρ προλαβὼν μέλλειν γίνεσθαι ἐν ὀνόματι αὐτοῦ ἔφη, ταῦτα ὄψει καὶ ἐνεργείᾳ ὁρῶμεν τελούμενα). Ist also letztlich die ‚Energie' Gottes u. des Logos allen gottfeindlichen Einflüssen überlegen, so wird aus diesem Überblick doch klar, daß Justin hauptsächlich die Begriffe E. u. ἐνεργεῖν benutzt, wenn er widergöttliche Einflüsse in der Welt beschreiben will, die in ihrer zeitbedingten u. begrenzten Wirkung durch göttliche Gegenwirkung entkräftet werden, weil sie der Macht (δύναμις) Gottes keinesfalls gewachsen sind.

2. Athenagoras. Auch Athenagoras dient uns für unsere Begriffsreihe mit einer wichtigen Stelle, wo er die Beschuldigung des Atheismus durch Entfaltung trinitarischen Gottesglaubens widerlegt. Er bezeichnet da den Sohn Gottes als das Wort des Vaters in Gedanke u. Wirksamkeit (10, 2: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ), um kurz darauf zu erklären: da der Sohn im Vater u. der Vater im Sohn ist durch die Einheit u. Kraft des Geistes (ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος), so ist der Sohn Gottes der Gedanke (νοῦς) u. das Wort (λόγος) des Vaters. Der Hl. Geist, der sich in den Propheten wirksam erweist, wird als ‚Ausfluß Gottes, ausfließend u. zurückkehrend wie ein Sonnenstrahl' gedeutet (αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναί φαμεν τοῦ θεοῦ ...). Von daher ist auch 9, 1 zu verstehen, wenn von den Propheten gesagt wird: was ihnen eingegeben wurde, sprachen sie aus (ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν). Der Hl. Geist bedient sich dabei dieser Männer, wie ein Flötenspieler die Flöte bläst. – Ein besonders aktuelles Problem ist für den Christen Athenag. die Wirksamkeit der Götterbilder (18, 1). Da man behauptet, daß von Götterbildern Wirkungen ausgehen, welche die Macht der in ihnen Dargestellten erweisen (τεκμήρια παρέχουσιν τὰς ἐνίων εἰδώλων ἐνεργείας), will Athenag. die an die Namen sich knüpfende Macht (δύναμις) untersuchen. Er kommt zu dem Ergebnis: Die Götter der Dichter verdienen den Namen Gottheit nicht, sie verhalten sich nicht anders als Menschen oder gar Tiere. Die Versuche der Philosophen, Teile der Natur zu vergöttern, gehen an der Größe Gottes vorbei. Sie vergöttern wechselnde Formen der einzelnen Elemente, wie wenn einer das Schiff, auf dem er fuhr, für den Steuermann hielte. Das Schiff wird ohne diesen nicht fahren, die Elemente werden sich ohne ihren Schöpfer nicht bewegen (22, 8: τὰ στοιχεῖα χωρὶς τοῦ δημιουργοῦ οὐ κινηθήσεται). Die Gegenfrage (23, 1), wie sich die Wirksamkeit der Götterbilder ohne Götter erklären lasse (οὐ γὰρ εἰκὸς τὰς ἀψύχους καὶ ἀκινήτους εἰκόνας καθ' ἑαυτὰς ἰσχύειν χωρὶς τοῦ κινοῦντος), findet die Antwort: Kraftwirkungen von Götterbildern streiten wir nicht ab (23, 1), sie müssen nur anders erklärt werden. Vom Himmel gestürzte Engel als Dämonen sind es, die die Menschen zu den Götterbildern locken (26, 1). Sie widersprechen der Güte Gottes in freier Willensentscheidung, wie die Menschen das können, u. so leugnen Christen nicht die Existenz anderer Kräfte (δυνάμεις) im Umkreis der Materie, darunter eine gottwidrige Kraft (μία [sc. δύναμις] ἀντίθεος), die nach Gottes Güte existieren u. mitsamt ihren Kräften als ‚Dämonen' ihr Wesen treiben kann (24, 2). Daß solche Dämonen unter dem Namen von Göttern in den Götterbildern wirken (was vermag ein Erz aus sich selbst?) ist für Athenag. gewiß. Es gibt eben ‚von einem feindseligen Geiste ausgehende Erregungen u. Einwirkungen' (25, 3: αἱ ἀπὸ τοὐναντίου πνεύματος δαιμονικαὶ κινήσεις καὶ ἐνέργειαι). Aus ihnen auf Unordnung in der Welt oder auf das Walten blinden Zufalls zu schließen, wäre falsch. Es gibt eine Weltordnung. Der Mensch läßt sich jedoch ‚nach eigener Vernunft u. der Einwirkung jenes drängenden Herrschers u. seiner mitfolgenden Dämonen' (25, 4: κατὰ τὸν ἴδιον ἑαυτῷ λόγον καὶ τὴν τοῦ ἐπέχοντος ἄρχοντος καὶ τῶν παρακολουθούντων δαιμόνων ἐνέργειαν) hierhin u. dorthin beeinflussen u. bewegen, obwohl alle eine gemeinsame ihnen innewohnende Fähigkeit zu vernünftigem Denken haben. Der vollendeten Einheit in der göttlichen Trinität entspricht keine solche in der Menschheit trotz gleicher Anlage zur Vernunft. Des Menschen Eigenwille u. Gottes Güte ließen zu, daß die Menschen unter die ‚Wirkungen' (ἐνέργειαι) von gestürzten Engeln als ‚Dämonen' kamen. Hat Athenag. hier Bewegung u. Energie zusammengestellt, so fragt sich, ob er dabei Gedankengut des Aristoteles verwendet. In der Tat: Athenag. ist (neben Tatian) derjenige, welcher Aristoteles ausdrücklich nennt (6, 1. 3; 25, 2).

Könnte man bei Justin (dial. 6, 1; 127, 2: κίνησις bewegt etwas anderes mehr als sich selbst; Gott als ἄρρητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων kommt u. geht nicht, schläft nicht u. steht nicht auf, ist kein κινούμενος) leichte Anklänge an Aristoteles finden, so beruft sich Athenag. ausdrücklich auf dessen u. seiner Schüler Lehre von Gott als zusammengesetztem Lebewesen (ζῷον σύνθετον), der wie alle Lebewesen Leib u. Seele habe. Planeten u. Fixsternsphäre hielten sie für den Leib, die Vernunft, welche über die Bewegung des Leibes gesetzt ist, ohne selbst bewegt zu werden, für die Seele. Diese Deutung des Kosmos lehnt Athenag. (16, 2) ab, insofern er als Gott anzubeten bereit ist ‚nur den, der die Bewegung des Leibes bewirkt' (προσκυνεῖν τὸν αἴτιον τῆς κινήσεως τοῦ σώματος θεόν). ‚Sollte jemand die Teile der Welt als Kräfte Gottes (δυνάμεις θεοῦ) verstehen, so beten wir nicht diese Kräfte an, sondern ihren Schöpfer u. Herrn'. – Die Verbindung des ‚bewegenden, selbst unbewegten ersten Bewegenden' mit dem Schöpfergott als Urheber aller Bewegung läßt sich also ohne Schwierigkeit vollziehen. Das Endergebnis aristotelischer Entmytholisierung kann von christlicher Gotteslehre verwendet u. in sie eingefügt werden, sobald die bewegte Hälfte der Welt der unbewegten als ihrem Schöpfer u. Herrn klar untergeordnet u. damit die ‚Synthese' beseitigt worden ist.

c. Gnosis. 1. Simon Magus. Hippolyt. el. 6, 9 berichtet von der Lehre des Simon Magus, er habe seinem Urprinzip, dem Feuer, eine doppelte Natur beigelegt; teils sei es verborgen, teils sichtbar. Das Verborgene sei in dem, was vom Feuer in Erscheinung tritt, verborgen u. das in Erscheinung Tretende sei durch das Verborgene entstanden. Das sei das, was Aristoteles Potenz u. Aktualität, Platon das Erkennbare u. das Fühlbare nennen (ἔστι δὲ τοῦτο, ὅπερ Ἀριστοτέλης δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καλεῖ ἢ Πλάτων νοητὸν καὶ αἰσθητόν). Wenn Hippolyt hier ausdrücklich auf Aristoteles verweist, so treffen wir auch in der weiteren Darlegung der Lehren Simons auf Gedanken dieses Philosophen 6, 12, 2. Zwar weist Simon auf des Empedokles Lehre hin, daß alle Teile des Feuers, die sichtbaren u. unsichtbaren, Verstand u. Einsicht hätten, die gezeugte Welt vom ungezeugten Feuer her entstanden sei, entwickelt dann aber sechs Wurzeln des Zeugungsprinzips, die der κόσμος γεννητός vom Prinzip jenes Feuers her empfing. In ihnen (Verstand u. Vorstellung = νοῦς u. ἐπίνοια, Laut u. Name = φωνή u. ὄνομα, Urteil u. Erwägung = λογισμός u. ἐνθύμησις) ist die gesamte unendliche Kraft der Möglichkeit, aber nicht der Wirksamkeit nach vorhanden (εἶναι ἐν ταῖς ἕξ ῥίζαις ταύταις πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἀπέραντον δύναμιν δυνάμει οὐκ ἐνεργείᾳ). Diese unendliche Kraft heißt ‚der, der stets gestanden ist u. stehen wird'. Wird er, der in den sechs Wurzeln ist, ausgeprägt, so wird er in Wesen, Kraft (δυνάμει) u. Größe u. Vollendung ein u. dieselbe, der unerzeugten unendlichen Kraft gleiche Kraft sein, in nichts hinter ihr zurückstehend. Bleibt er aber in den sechs Wurzeln nur der Potenz nach (τῇ δυνάμει) u. wird nicht als Bild geprägt, dann schwindet er hin u. geht zugrunde wie grammatische u. geometrische Befähigung (δύναμις) in einer Menschenseele (12, 3/4). Hier ist der aristotelische Unterschied von δύναμις u. ἐνέργεια, Potenz u. Aktualität, auf die sonst von Platon entlehnte unendliche Dynamis als Prinzip der Weltentstehung angewandt worden. Von einem Vorrang der E. sagt Simon nichts, u. sein Referent setzt ohne Weiteres des Aristoteles Aufteilung Potenz u. Aktualität mit Platons Unterscheidung des Noetischen u. Aesthetischen gleich; aber die Tatsache, daß diese Kraft sich aus der Potenz in die Aktualität umsetzen muß, wenn sie nicht hinschwinden soll, weist deutlich auf die Bedeutung der E. hin. Durch Verbindung mit Gen. 1, 26 wird der aristotelische Vorrang der ἐνέργεια vor der δύναμις biblisch begründet. Es ist schwer, in diesem Gedankengemisch Aristoteles, Platon u. AT sauber zu trennen. Laut 6, 14, 6 ist für Simon ‚das Bild' von Gen. 1, 26 der über dem Wasser schwebende Geist (Gen. 1, 2), der mit der Welt zugrundeginge, wenn er nicht abgebildet wird, weil er sonst Potenz bliebe u. nicht Wirklichkeit würde (εἰκὼν δέ ἐστι τὸ πνεῦμα ... ὃ ἐὰν μὴ ἐξεικονισθῇ μετὰ τοῦ κόσμου ἀπολεῖται, δυνάμει μεῖναν μόνον καὶ μὴ ἐνεργείᾳ γενόμενον · τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον ‚ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν'). In kühner Weise verbindet hier Simon Gen. 1, 26 mit 1 Cor. 11, 32 u. bedient sich dabei der Unterscheidung des Aristoteles als Gedankenbrücke. Alles Ungezeugte, heißt es später (16, 5) ist in uns der Potenz, nicht der Wirkung nach wie die grammatische oder geometrische Kunst (πάντα ... τὰ ἀγέννητά ἐστιν ἐν ἡμῖν δυνάμει οὐκ ἐνεργείᾳ ...).

Zum Vergleich s. die oben zitierte Stelle 12, 3/4. Im übrigen (s. *Dynamis Sp. 448/50) ist bei Simon die Verwendung von Dynamis primär; erst bei der Darstellung ihrer Doppelseitigkeit u. der Betonung ihrer Verwandlung in E. um ihrer Erhaltung willen wird der oben skizzierte ‚aristotelische' Gedankengang eingeschaltet.

2. Valentinus. In dem lückenhaften Stück Hippol. el. 6, 33 wird die Wirksamkeit der Weisheit geschildert u. dem Unverstand des Demiurgen gegenübergestellt, der glaubt, von sich aus die Welt zu schaffen, während jene tätig ist (ἐκείνης ἐνεργούσης; vorher: ἡ σοφία ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ὀγδοάδος ἐνεργοῦσα ἕως τῆς ἑβδομάδος, dann ἀγνοοῦντι δὲ αὐτῷ ὅ τι δὴ ποιεῖ, ἡ Σοφία ἐνήργησε πάντα καὶ ἐνίσχυσεν). Es handelt sich um ein Stück valentinischer Gnosis, in welchem die σοφία ἐνεργοῦσα bei der Weltgestaltung die entscheidende Rolle spielt.

3. Pistis Sophia. Gemessen an der großen Zahl von Stellen, an denen Dynamis in der Pistis Sophia anzusetzen ist (2 [3, 19 Schm.-T.]: die große Lichtkraft hinter der Sonne, vgl. 10 [10, 17]; 141 [242, 28]: Barbelos, die große Kraft des unsichtbaren Gottes; 143 [245, 37]: das Mysterium der 7 Stimmen u. 49 Kräfte; 30 [27, 30]: die Lichtkraft des dreimalgewaltigen, τριδύναμος, Authades mit dem Löwengesicht), sind echte Belege für ἐνέργεια gar nicht vorhanden; denn die 2 Stellen in c. 71 (101, 22; 103, 11) sind Zitate aus Od. Sal. 22, 8 (‚du hast tote Gebeine genommen u. sie mit einem Körper bekleidet u. den Unbeweglichen hast du Lebenskraft, ἐνέργεια, gegeben').

4. Peraten. Wenn man nach Hippolyts Darstellung die Lehre der Peraten durchsieht (el. 5, 12/17), so werden wir uns nicht wundern, neben der Kraft aus dem Chaos, θάλασσα genannt (14, 1), u. der Schlange als der Mose begleitenden Dynamis (16, 8), im zweiten Teil einer als dreigeteilt gedachten Welt eine unendliche Menge von Kräften zu finden (12, 2) u. daneben den Christus, ‚der in sich alle die Differenzierungen u. Kräfte von den 3 Teilen der Welt hatte' (12, 4). Immer handelt es sich um Dynamis.

5. Hermetik. Dagegen ist im Corpus Hermeticum neben Dynamis auch E. reichlich vertreten. Nur einige charakteristische Beispiele seien hervorgehoben: Nach 1, 14 entstand zugleich mit dem Entschluß (erg. des Schöpfergottes) Wirksamkeit (ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια). 10, 1 heißt es: ‚Gott u. der Vater u. das Gute, o Tat, haben dieselbe Natur, vielmehr noch (dieselbe) Wirkungskraft' (ὁ μὲν οὖν θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, ὦ Τάτ, τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν, μᾶλλον δὲ [καὶ] ἐνέργειαν); Scott übersetzt erläuternd: ‚God the father is one with the working of the Good'. Dazu noch 10, 2: Gottes Wirkungskraft ist sein Wille u. sein Wesen das Wollen, daß alles sei (ἡ γὰρ τούτου ἐνέργεια ἡ θέλησίς ἐστι καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι). 10, 22 findet sich die bezeichnende Stufenfolge: Der Kosmos ist Gott unterworfen, der Mensch dem Kosmos, die unvernünftigen Wesen dem Menschen; Gott aber ist über allem u. um alles herum, u. Gottes Wirkungen sind gleich Strahlen; des Kosmos Wirkungen (Scott 202, 10 möchte ἐνέργειαι statt ἀκτῖνες lesen, Nock 1, 124, 13 liest ἀκτῖνες; besser doch wohl ἐνέργειαι statt ἀκτῖνες zu ergänzen wie Scott 202, 16) sind die Naturkräfte (αἱ φύσεις), des Menschen die Kunstfertigkeiten u. Wissenschaften; u. die Wirkungskreise (αἱ ἐνέργειαι), durch die Welt wirkend (διὰ τοῦ κόσμου ἐνεργοῦσαι), dringen auch bis zum Menschen durch mit Hilfe der natürlichen Strahlen des Kosmos (διὰ τῶν τοῦ κόσμου φυσικῶν ἀκτίνων). So haben wir hier eine Stufenfolge von Energien, deren letzter Urheber u. Quellort als ausstrahlende Kraft Gott ist (der zugleich das Gute ist). Diesem Gott gebühren nach 14, 4 wieder 3 Anreden (oder Namen): Gott (θεὸς διὰ τὴν δύναμιν), Schöpfer (ποιητὴς διὰ τὴν ἐνέργειαν) u. Vater (πατὴρ διὰ τὸ ἀγαθόν). Eindeutig steht hier die Dynamis als Macht u. Potenz an erster Stelle; denn sie ist die Voraussetzung für schöpferische Wirksamkeit, welche nun wieder auf das Gute gerichtet ist, u. insofern ist diese Gedankenfolge aristotelisch (s. oben Sp. 10). Daß Dynamis u. E. zusammengehören, verrät aber der der eben verzeichneten dreifachen Namengebung Gottes unmittelbar folgende Satz: Macht ist Gott, unterschiedlich vom Gewordenen, aber Wirkungskraft darin, daß alles entsteht (δύναμις γάρ ἐστιν, διάφορος τῶν γενομένων, ἐνέργεια δὲ ἐν τῷ πάντα γίνεσθαι). Wie aber im Christentum Denken u. Beten einander korrespondieren, so auch in der hermetischen Gnosis; denn in 13, 18 betet der Myste: ‚Ich danke dir Gott, Wirkungskraft meiner Fähigkeiten (εὐχαριστῶ σοι, θεὲ δύναμις [ἐνέργεια] τῶν [ἐνεργειῶν] δυνάμεών μου). Dem entspricht die Aufforderung im Eingang dieses Liedes:

,Ihr Kräfte in mir, preiset das Eine u. das All! Singet im Einklang mit meinem Willen, alle ihr Kräfte in mir (αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί, ὑμνεῖτε τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν. συνᾴσατε τῷ θελήματί μου, πᾶσαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις)! Die Dynamis Gottes entfaltet sich als Energie in der Schöpfung, u. der geschaffene Mensch verdankt dieser Energie wieder Kräfte (δυνάμεις), die letztlich göttlichen Ursprungs sind. Daß es aber auch Kräfte dämonischer Art gibt, die durch Kriege, Hunger, Pest, Erdbeben in die Welt hineinwirken, entnehme man den Exzerpten des Joh. Stobaeus (Scott 1, 410ff, bes. 414; Nock 3, 34ff.).

d. Clemens Alexandrinus. War die Reichweite von Dynamis bei diesem christl. Gnostiker wegen der Fülle des Stoffes nur kurz angedeutet (*Dynamis 448), so lohnt es sich, bei E. etwas ausführlicher zu werden u. zugleich die Beziehung beider Begriffe zueinander aufzuzeigen.

1. Energeia allgemein. Strom. 7. 11, 66, 2. Entsteht etwas infolge Unverstand (ἀφροσύνη) oder infolge der Wirkung (ἐνέργεια) oder vielmehr Mitwirkung (συνέργεια) des Teufels, so ist das nicht sofort der Teufel oder der Unverstand selbst; denn die Einsicht (φρόνησις) ist keine Betätigung (ἐνέργεια), sondern ein Zustand (ἕξις). Wie Aristoteles (eth. Nic. 6, 5 p. 1140b, 20) unterscheidet Clemens zwischen Zustand u. Tätigkeit. Letztere kann nur von einer Person, aber nicht von einer Eigenschaft ausgehen. – Ebd. 7, 7, 47, 6: Teilhabe an der Weisheit bedeutet nicht, daß in der Wechselbewegung von Geber u. Empfänger einer beraubt u. dadurch bedürftig würde; ungemindert zeigt sich die wirkende Kraft durch eben diese Mitteilung (ἀμείωτος ... ἡ ἐνέργεια δι' αὐτῆς τῆς μεταδόσεως δείκνυται). Genau so besitzt der Gnostiker, den Clemens schildert, das Gute der Anlage nach (κατὰ τὴν δύναμιν), aber noch nicht in abmeßbarer Wirksamkeit (κατὰ τὸν ἀριθμόν), da er sonst unversetzbar wäre gemäß den Stufen u. Stellungen, die von Gott vorgesehen sind. – Ebd. 7, 2, 5, 4. Als das Wesen im Himmel, welches als Sohn dem Allmächtigen am nächsten steht, ist er die alles überragende Macht (ἡ μεγίστη ὑπεροχή), die alles nach dem Willen des Vaters ordnet u. alles aufs beste steuert, indem sie mit unermüdlicher u. unzerstörbarer Kraft alles wirkt (ἀκαμάτῳ καὶ ἀτρύτῳ δυνάμει πάντα ἐργαζομένη), blickend auf Gottes verborgene Gedanken, durch die sie wirksam ist (δι' ὧν ἐνεργεῖ τὰς ἀποκρύφους ἐννοίας βλέπουσα). Weiter wird betont, daß er seinen Platz nie verläßt, nie geteilt oder getrennt wird, nicht von einem Ort zum anderen wandert (vgl. Orig. or. 23, 2 [350, 17 K.]; in Joh. comm. 20, 18 [16] [351, 12 Pr.]), sondern zu aller Zeit überall ist u. in keiner Weise begrenzt (exc. ex Theod. 4). Dieser, der als Wort des Vaters die Weltregierung übernommen hat, ist der Lehrer (strom. 7, 2, 6, 1), welcher den Gnostiker mit Geheimnissen, den Gläubigen mit guten Hoffnungen, den Hartherzigen durch besondere Zucht mit Hilfe fühlbarer Einwirkung erzieht (παιδείᾳ ἐπανορθωτικῇ δι' αἰσθητικῆς ἐνεργείας τὸν σκληροκάρδιον). Legt Clemens dann (2, 7, 4) auf seine Weise 1 Cor. 1, 24 aus, so findet er doch (2, 7, 7) eine Formulierung, die uns bisher noch nicht begegnet ist: alle Wirksamkeit des Herrn geht auf den Allmächtigen zurück u. der Sohn ist sozusagen eine Wirksamkeit des Vaters (πᾶσα δὲ ἡ τοῦ κυρίου ἐνέργεια ἐπὶ τὸν παντοκράτορα τὴν ἀναφορὰν ἔχει καὶ ἔστιν ὡς εἰπεῖν πατρική τις ἐνέργεια ὁ υἱός). Vgl. dazu strom. 1, 27, 174, 8: eines einzigen Werk, der ,Kraft u. Weisheit Gottes', ist das Gesetz sowohl wie das Evangelium (ἑνὸς γὰρ κυρίου ἐνέργεια, ὅς ἐστι δύναμις καὶ σοφία τοῦ θεοῦ ὅ τε νόμος τό τε εὐαγγέλιον ...). – Strom. 5, 8, 55, 2/3 erwägt Clemens, ob Johannes der Täufer mit seinem Wort Mc. 1, 7 sagen wolle, daß er nicht würdig sei, eine so erhabene Macht wie Jesus zu taufen (τὴν τοσαύτην βαπτίσαι δύναμιν) oder ob er die letzte Wirkung des Heilands auf uns, die unmittelbare durch seine Gegenwart meine (τὴν τελευταίαν τοῦ σωτῆρος εἰς ἡμᾶς ἐνέργειαν, τὴν προσεχῆ .. τὴν διὰ τῆς παρουσίας ...). Hier erscheint doch die Wirkung auf Erden als Erfüllung einer verhüllt angekündigten Weissagung. Die Parusie der himmlischen Dynamis bedeutet E. unter den Menschen. Die Aussage von Joh. 1, 3 (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο) wird von Clemens (exc. ex. Theod. 8, 1) entsprechend erläutert: gemäß der fortdauernden Wirksamkeit des unveränderten Logos (κατὰ τὴν προσεχῆ ἐνέργειαν τοῦ ἐν ταὐτότητι λόγου); das Wort ,alles' wird erläutert als ,das mit dem Geist u. mit dem Verstand u. mit den Sinnen Wahrnehmbare' (πνευματικὰ καὶ νοητὰ καὶ αἰσθητά). – In seiner Auslegung der ,Himmel, welche die Ehre Gottes erzählen' (ecl. proph. 51, 1/52, 1) versteht Clemens unter Himmel nicht nur das Weltsystem, sondern die gemäß Anord-

nung der Schöpfungsengel fortdauernde Wirkung, die sich seit Adam, Noa, Abraham, Moses, den Propheten zur Ehre Gottes vollzieht (ἡ κατὰ διαθήκην τῶν πρωτοκτίστων ἀγγέλων ἐνέργεια προσεχής, κυριωτέρᾳ γὰρ παρουσίᾳ ἀγγέλων αἱ διαθῆκαι ἐνηργήθησαν... διὰ γὰρ τοῦ κυρίου κινηθέντες ⟨οἱ⟩ πρωτόκτιστοι ἄγγελοι ἐνήργουν . . .). So erscheint Weltbewegung u. Heilsgeschichte letztlich als fortlaufende Energie, deren letzte Vertreter die Apostel sind (52, 1). Es gibt keine Trennung von Christen u. Feinden Christi für den, der Mt. 5, 44. 45 u. 18, 22 beherzigt (strom. 7, 14, 84/85). Abgesehen davon kann der feindlich Gesinnte später noch zum Glauben kommen (86, 1). Vom Verständigen aber erwartet man die Erkenntnis, daß alle Menschen das Werk eines einzigen Gottes sind u. das gleiche Bild dem gleichen Stoff eingeprägt an sich tragen (wenn auch mehr oder weniger getrübt). Er erkennt sie somit als Werk Gottes (ἔργον θεοῦ) u. verehrt durch die Geschöpfe die Schöpfertätigkeit, durch diese wiederum den Willen Gottes (καὶ διὰ τῶν κτισμάτων τὴν ἐνέργειαν, δι' ἧς αὖθις τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, προσκυνεῖ). – Strom. 4, 13, 93, 3: Die Feinde lieben bedeutet nicht das Böse lieben, sondern den sündigenden Menschen, u. zwar nicht, insofern er durch irgendwelche Tätigkeit den Namen Mensch befleckt (τῇ ποιᾷ ἐνεργείᾳ μολύνει), sondern als Mensch auch ein Werk Gottes ist. Das Sündigen besteht im Wirken, nicht im Sein. Darum ist es kein Werk Gottes (. . τὸ ἁμαρτάνειν ἐν ἐνεργείᾳ κεῖται, οὐκ οὐσίᾳ. διὸ οὐδὲ ἔργον θεοῦ). – Paed. 2, 52, 2: Die Körperteile (einschließlich der Schamglieder) sind nicht unsittlich. Unsittlich ist ihre ungebührliche Verwendung oder Wirksamkeit (αἰσχρὸν ἡ παράνομος αὐτῶν ἐνέργεια). Böse Taten, legt Clemens Barn. 16, 7/8 aus, tun nicht in uns wohnende Dämonen, sondern die Sünder vollführen den Dämonen entsprechende Handlungen (τὰς ἐνεργείας τὰς τοῖς δαιμονίοις καταλλήλους ἐπιτελεῖν τοὺς ἁμαρτωλούς). Ist doch in Barn. 16, 8 nicht von Austreibung der Dämonen, sondern von Sündenvergebung die Rede. Im übrigen ist Clemens für den wahren Gnostiker zuversichtlich, daß er Gutes tun kann. – Strom. 2, 11, 50, 2: Der Gnostiker wird sich der Verfehlungen im Reden, im Denken, in der sinnlichen Wahrnehmung u. im Handeln enthalten (ἀφέξεται τῶν κατὰ λόγον καὶ τῶν κατὰ διάνοιαν καὶ τῶν κατὰ αἴσθησιν καὶ ἐνέργειαν ἁμαρτημάτων; offensichtlich sind sinnliche Wahrnehmungen u. Betätigung enger verknüpft). Warum? Weil er Worte wie Mt. 5, 28; 5, 8 oder 15, 11 hörte u. sich zu Herzen nahm. – Strom. 6, 14, 113 2/3: Ein gutes Gewissen wahrt die Frömmigkeit gegenüber Gott u. die Gerechtigkeit gegenüber den Menschen . . . So empfängt die Seele Herrenkraft u. bemüht sich Gott zu sein (οὕτως δύναμιν λαβοῦσα κυριακὴν ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός), indem sie nichts Anderes für ein Übel hält als die Unwissenheit (mangelnde Erkenntnis) u. das nicht der rechten Lehre entsprechende Handeln (τῆς μὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐνεργείας . . .). – Strom. 6, 12, 103, 3/4: Wenn Paulus (2 Cor. 6, 7) sagt, daß durch die Waffen der Gerechtigkeit zu Angriff u. Verteidigung der Gerechte zum höchsten Erbe gelange, durch die einen geschützt, mit dem anderen Taten vollbringend (ἐνεργοῦντα), so sagt er damit klar, daß Vermeidung von Verfehlungen nicht zur Vollkommenheit genügen, wenn nicht gute Taten hinzukommen (εἰ μὴ προσλάβοι τὸ ἔργον τῆς δικαιοσύνης, τὴν εἰς εὐποιίαν ἐνέργειαν). Entsprechend bedeutet Fasten, daß man sich ein für alle Mal alles Bösen enthält, in Tat (κατ' ἐνέργειαν), Wort u. Gedanke. Strom. 6, 12, 102, 3: Der Enthaltsame ist nicht der, welcher über die Leidenschaften Herr wurde, sondern auch über das Gute, der sich die herrlichen Güter des Wissens zum ständigen Besitz erwarb, mit deren Hilfe er tugendreiche Taten als Früchte hervorbringt (ἀφ' ὧν καρποφορεῖ τὰς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείας). Die Gesinnung des Lehrers nachzubilden in sich selbst ist Sache des Gnostikers. Er beginnt zuerst mit der Ausführung der von ihm vorgetragenen Lehren, indem er mit seinem Wandel ein Vorbild gibt (προκατάρξας τῆς τῶν λεγομένων ἐνεργείας κατὰ τὸ ὑπόδειγμα τῆς πολιτείας). Vgl. 6, 15, 115, 1. – Ebd. 7, 14, 88, 1: Wer in der Gemeinde heidnisch lebt, gleicht dem Unzüchtigen von 1 Cor. 6, 16. Er hängt sich an die Dirne, d. h. er wird mit ihr ein anderer, nicht heiliger Leib durch seine wider den Bund gerichtete Betätigung (τῇ παρὰ τὴν διαθήκην ἐνεργείᾳ).

2. Energeia heilsgeschichtlich. Dazu kommt schließlich eine Gruppe von Aussagen, die diese E. heilsgeschichtlich interpretiert u. dabei den Gedanken der Menschwerdung hinzuzieht. Immerfort hüllt sich der menschenfreundliche Gott zur Rettung der Menschen in einen Menschen. Wie der Retter in Leibesgestalt redete u. heilte, so jetzt durch Propheten

u. Lehrer; denn die Kirche dient der Wirksamkeit des Herrn (ὑπηρετεῖ τῇ τοῦ κυρίου ἐνεργείᾳ); sie nahm einen Menschen in Obhut, um durch ihn dem Willen des Vaters zu gehorchen (ecl. proph. 23, 1). Wenn Karpokrates gegen Mt. 5, 28 kämpft, so kämpft er damit gegen Gott; denn das Wort Ich (ἐγὼ δὲ λέγω) zeigt den Nachdruck des Gebotes als Ausfluß göttlicher Wirksamkeit an, muß man diese kurze Bemerkung wohl deuten (strom. 3, 2, 9, 1 ἡ δὲ τοῦ ἐγὼ μορίου προσθήκη προσεχεστέραν δείκνυσι τῆς ἐντολῆς τὴν ἐνέργειαν); denn nach strom. 6, 7, 61, 1 nennen wir sowohl Christus Weisheit als auch seine Wirksamkeit durch die Propheten, durch die man die gnostische Überlieferung erlernen kann (αὐτόν τε τὸν Χριστὸν σοφίαν φαμὲν καὶ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν διὰ τῶν προφητῶν, δι' ἧς ἔστι τὴν γνωστικὴν παράδοσιν ἐκμανθάνειν . . .). Ein Strom von Energie läuft also durch die Propheten bis zu ihm hin, ist er doch (s. o.) als Sohn die väterliche E. Auf den Vater geht letztlich die in der Heilsgeschichte wirksame Energie zurück; sagt Clemens doch 6, 17, 158, 2: der Hirte nehme sich wohl jedes einzelnen Schafes, aber besonders solcher an, die durch natürliche Anlage (φύσεις) ausgezeichnet u. somit fähig sind (δυνατοί), der großen Menge zu nützen. Dies sind die zur Führung u. Erziehung Geeigneten, durch die sich die Wirkung der Vorsehung sehr deutlich zeigt (δι' ὧν ἡ ἐνέργεια τῆς προνοίας ἀριδήλως δείκνυται . .). Ist somit der wahre Gnostiker ein Vorbild für die, welche fähig sind, das hohe Amt eines menschenfreundlichen und gottliebenden Erziehers zu übernehmen, so hat er gemäß 1 Cor. 4, 15 im Glauben Schüler erzeugt, zum Erweis der Wahrheit seiner Worte, zu einer Betätigung der Liebe, die sich auf den Herrn richtet (εἰς ἐνέργειαν τῆς ἀγάπης τῆς πρὸς τὸν κύριον). So ist E. letztlich Bekundung des Heilswillens Gottes, der Heilandsliebe Christi u. der Christusliebe seiner Nachfolger. U. alles das steht, echt griechisch, unter dem Vorzeichen göttlicher Paideia u. eines Menschenverständnisses, das zehn Teile am Menschen unterscheidet, ‚durch die die ganze Tätigkeit des Menschen zustandekommt' (strom. 6, 16, 135, 1: δι' ὧν ἡ πᾶσα ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιτελεῖται). Vgl. zur Zehnzahl für die Einteilung der menschlichen Funktionen des Leibes u. der Seele strom. 6, 16, 134, 2; dabei fallen auf die Seele Teil 8/10, nämlich: der bei der Schöpfung eingehauchte Geist (τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν), der beherrschende Seelenteil (τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς) u. die durch den Glaubenden hinzukommende kennzeichnende Eigenart des Hl. Geistes (τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα). Zu weiteren Einzelheiten vgl. strom. 6, 16, 135, 2/137, 1. – Andererseits gibt es eine doppelte Art menschlichen Handelns, das eine beruht auf dem Denken, das andere auf dem Tätigkeitsdrang (137, 1: κατ' ἔννοιαν, κατ' ἐνέργειαν). Neben dieses Energiesystem kann aber eine Aufteilung in Lebenskraft (ζωτικὴ δύναμις) u. Willenskraft (προαιρετικὴ δύναμις) treten; erstere umfaßt die vegetativen, letztere die geistig-sittlichen Bereiche des Menschen (ebd. 135, 3/4). Beide hält zusammen die mit Willenskraft verbundene ‚beherrschende Seelenkraft' (τὸ ἡγεμονικόν). Ihr verdankt der Mensch, daß er lebt u. sein Leben in einer bestimmten Weise führt.

e. Origenes. Das Eindringen unseres Begriffes in die Exegese ist besonders interessant bei Origenes. In Joh. comm. 1, 37, 267: der Logos heißt Licht der Welt entsprechend seiner Betätigung aufgrund der Erleuchtung der Welt, deren Licht er ist (παρὰ τὴν ἐνέργειαν ἐκ τοῦ φωτίζειν τὸν κόσμον, οὗ φῶς ἐστιν). 1, 35, 260 von Christus: πτερνίσας τὴν ἀντικειμένην ἐνέργειαν μόνος τε ὁρῶν τὸν πατέρα (die entgegengesetzte Kraft hat er ‚gespornt' u. blickt allein auf den Vater). 13, 25, 153 (249, 29ff/250, 1 Pr.): Christus ist Bild der Güte Gottes u. Strahl nicht Gottes, sondern seiner Herrlichkeit u. seines ewigen Lichtes u. Hauch, nicht des Vaters, sondern seiner Kraft (ἀτμὶς οὐ τοῦ πατρὸς ἀλλὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) . . . u. ungetrübter Spiegel seiner Wirksamkeit (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ). 2, 15, 106: Der Satz: ‚Ohne Gesetz ist Sünde tot, als das Gebot kam, lebte die Sünde auf' lehrt, daß die Sünde keine Betätigungsmöglichkeit hat, bevor es Gesetz u. Gebot gibt (περὶ τῆς ἁμαρτίας ὡς μηδεμίαν ἐνέργειαν αὐτῆς ἐχούσης πρὶν νόμου καὶ ἐντολῆς). Diese Betätigung kann auch der Finsternis eigen sein (6, 37 [30], 227: ἐνέργεια σκοτίας). Aber die vom Logos Geheilten nehmen die Wirkungen der Dämonen nicht mehr in sich auf (20, 36, 329: τῶν δαιμόνων ἐνέργειαι). Interessant das Bruchstück 7 (489, 14/16 Pr.): Wenn sie aber mit Hilfe eines Fortschrittes vom Glauben an seinen Namen zum Glauben an ihn kom-

men sollten, dürften sie nicht mehr Kinder Gottes nach Fähigkeit, sondern in ihrer Betätigung sein (οὐκέτι δυνάμει ἀλλ' ἐνεργείᾳ ἂν εἶεν τέκνα θεοῦ). Von der Geißel bei der Tempelaustreibung heißt es, sie sei das Bild der Macht u. Wirkungskraft des Hl. Geistes (10, 32 [§ 213]: εἰκὼν τῆς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος). – Or. 5, 1: Daß Beten nicht nötig sei, dazu hat die Wirksamkeit des Widersachers (ἡ ἀντικειμένη ἐνέργεια) einige zu überreden vermocht. C. Cels. 6, 6: Apollon fand für seine göttlichen Eingebungen (θεία κατακωχή) nur ein gewöhnliches Weib. Alle sittlich Höherstehenden waren wohl zu gut für die Betätigung (ἐνέργεια) seiner Eingebung. Umgekehrt gibt es keine gute Tat unter den Menschen, sofern sie nicht imstande waren, wenn auch nur auf kurze Zeit Kraftwirkungen des göttlichen Wortes zu empfangen (δέξασθαι τὰς τοιάσδε τοῦ θείου λόγου ἐνεργείας). Princ. 1, 2, 12 wird wieder die Weisheit als ‚speculum immaculatum ἐνεργείας' (id est inoperationis) behandelt. Der Text der lat. Übersetzung stammt von Rufin. Wir sehen, daß er ἐνέργεια durch inoperatio wiedergibt, aber sie auch als virtus dei definiert u. daher vom speculum immaculatum paternae virtutis redet. – Wenn Christus die Werke tut, die er den Vater tun sieht, unterscheidet er sich in nichts vom Vater hinsichtlich der virtus operum .. sed unus atque idem ... motus in omnibus est (motus = κίνησις). Durch einen Betätigungsakt erbarmt sich Gott des einen u. verhärtet den anderen (3, 1, 10: μιᾷ ἐνεργείᾳ ὁ θεὸς ὃν μὲν ἐλεεῖ, ὃν δὲ σκληρύνει). Wie eine Sonne zugleich trocknet u. schmilzt, so wirkt eine Tat des Moses Verstockung bei Pharao, Zustimmung bei den Ägyptern (3, 1, 11: ἡ μὲν μία ἐνέργεια ἡ διὰ Μωυσέως γινομένη; Rufin: una eademque dei operatio, quae per Moysen in signis ac virtutibus gerebatur). Auch die Verstockung ist Gottes Werk (ὑπ' αὐτοῦ ἐνηργεῖτο). Die Aussage Phil. 2, 13: ‚Wollen u. Wirken (ἐνεργεῖν) stammt von Gott' darf nicht dahin ausgedeutet werden, daß Gott das Böse wirke u. uns keine Schuld treffe. Von Gott haben wir nur die Anlage der Betätigung (τὸ μὲν γενικὸν τὸ κινεῖσθαι). Wir gebrauchen sie zum Guten oder Bösen. So haben wir als Lebewesen den Betätigungsdrang von Gott u. das Wollen vom Schöpfer. Wir aber gebrauchen das Wollen zum Besten oder zum Gegenteil, u. ebenso das Wirken (3, 1, 20; ἐνεργεῖν u. θέλειν stehen hier beisammen). – Leider ist ein Fragment (159, 4ff K.) nicht ganz klar zu deuten. In ihm ist aber von den körper- u. materielosen Vernunftwesen (νόες ἀσώματοι καὶ ἄυλοι) die Rede, aus denen eine Einheit entstand durch die Selbigkeit der Substanz u. Potenz u. Wirkung (ὡς ἑνάδα πάντων τούτων γενέσθαι τῇ ταὐτότητι τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας καὶ τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει τε καὶ γνώσει).

f. Methodios v. Olympos. Hinsichtlich der Gottes- u. Weltschöpfungsvorstellung mit Origenes verwandt, für Platon begeistert u. stoischen Gedanken nicht abgeneigt, wird man bei diesem Schriftsteller (der 311 den Märtyrertod erlitt), uns schon bekannte Formulierungen finden. Die alles durchdringende Schöpferkraft Gottes ist vornehmlich selbsttätig bei der Entstehung der Menschen (symp. 2, 4: διὰ πάντων ἡ ποιητικὴ δύναμις διοικοῦσα τοῦ θεοῦ πλέον εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων γένεσιν αὐτουργεῖ). Als Bildner (πλάστης) schafft Gott, sich der menschlichen Natur bedienend, unsichtbar den Menschen (ἀοράτως ἀνθρωποπλαστεῖ), d. h. die schöpferische Gotteskraft wirkt Gewänder für die Seelen (2, 5, 41: τὰ ἐνδύματα ταῖς ψυχαῖς ἐργαζομένη). Indem Methodios bei Betrachtung der Entstehung des Menschen Gott als Fürsten der Künstler preist (2, 6, 45: θεὸς ὁ ἀριστοτέχνας), wendet er den Schöpfungsgedanken christologisch mit der Aussage: durch seine Schöpferkraft, durch Christus bildet Gott die Ideen nach u. zeichnet sie nach (ebd.: τῇ ποιητικῇ δυνάμει τῷ Χριστῷ μετασχηματίζων καὶ μεταζωγραφῶν τὰς ἰδέας). Man wird das τῷ Χριστῷ nicht als Dativus instrumenti, sondern als Apposition zu δυνάμει fassen müssen. Der Satz ‚Alles entstand durch ihn' (Joh. 1, 3) erfährt auf diese Weise eine platonisch gefärbte Interpretation. Diese Deutung wird gestützt durch 8, 11, 203, wo von der Schöpferkraft des Logos (ποιητικὴ δύναμις τοῦ λόγου) die Rede ist. Daß es sich hier nicht um eine einmalige Initiative handelt, sondern dieses Wirken Gottes bis in den Augenblick andauert, wird 9, 1, 237 mit sichtlicher Freude ausgeführt (νῦν γὰρ ἀκμὴν ἔτι πάντα δημιουργεῖται τῇ διαρκεῖ βουλήσει αὐτοῦ καὶ ἀνεννοήτῳ δυνάμει). Nebenher mag für die Vieldeutigkeit von Dynamis sprechen, daß sowohl die Kraft der Keuschheit (4, 2, 95) als auch die Sehkraft (7, 2, 153: doppelte Sehkraft δισσὰ ὄψεως δύναμις, der Seele u. des Leibes) mit diesem Begriff bezeichnet werden,

ja sogar die Maria auf der Mondsichel (8, 5, 183: δύναμίς τις οὖσα καθ' ἑαυτήν) eine ‚Kraft für sich, gesondert von ihren Kindern' heißen kann u. die beiden Ölbäume aus Zach. 4 als ‚erstgeborene Gewalten' (ἀρχεγόνοι δυνάμεις) gedeutet werden (10, 6, 276). Demgegenüber ist die Wirksamkeit des Taufbades ἐνέργεια genannt (8, 5, 187). – De autex. 8, 9/14 gibt Methodios in Dialogform eine begriffliche Unterscheidung von Substanz u. Wirksamkeit (οὐσία u. ἐνέργεια). Der Mensch als Mörder ist Substanz, Wesen (οὐσία), der Mord ist nicht οὐσία, sondern ein gewisses Werk der οὐσία. Der schlechte Mensch tut also Böses, die Tat als solche ist nicht für sich ‚böse'. Daß jemand schlecht ist u. eine Tat entsprechend, ist nicht wesensmäßig so, sondern nimmt vom entsprechenden Wirken (ἐνεργεῖν) seinen Anfang (§ 15). Ist also der Mord jemandes Tat (ἐνέργειά τινος), so ist er nicht ‚Wesen' (οὐσία), aber der Täter (ὁ ἐνεργῶν) ist unter die οὐσίαι zu rechnen. Dem entspricht die Ansicht (autex. 22, 4), daß jede Kunstfertigkeit (τέχνη) erst durch Betätigung ihre Beweiskraft empfängt (διὰ τῆς ἐνεργείας τὴν δεῖξιν λαμβάνει). – De resurr. 3, 16, 9 wird die Auffassung des Origenes vom Auferstehungsleib als einem luftigen (ἀερῶδες) abgelehnt u. in Anknüpfung an Paulus (σῶμα πνευματικόν) der pneumatische Leib als ‚die ganze Wirksamkeit u. Gemeinschaft des Hl. Geistes fassend' gedeutet (σῶμα πνευματικόν = τὸ χωροῦν πᾶσαν τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν ἐνέργειαν καὶ κοινωνίαν). Ob diese Stelle aber echt ist, mag man fragen. Methodios hat jedenfalls etwas vorher (3, 6, 2/3) die Frage der Trennung von ‚Gestalt' u. ‚Fleisch' durch den Tod erwogen u. dabei den Begriff des Getrenntwerdens genau definiert, dahin, daß es eine dreifache Trennung gebe (ἢ ἐνεργείᾳ καὶ ὑποστάσει, ἢ ἐπινοίᾳ, ἢ ἐνεργείᾳ μέν, οὐ μὴν καὶ ὑποστάσει). Dabei tritt der Begriff der Bewegung wieder einmal auf: Wo etwas gemäß Veränderung (Bewegung, κατὰ κίνησιν) getrennt wird, sagt man durch Wirksamkeit (ἐνεργείᾳ); wo Getrenntes besteht, sagt man, es sei wesensmäßig geschieden. Durch Denken geschieht eine Trennung der Eigenschaften von der Materie. Diese Trennung ist oft theoretisch, geschieht sie aber durch Betätigung, dann kann etwas Getrenntes nicht mehr existieren, da es seine wesenhafte Grundlage nicht hat. Weitere Darlegung würde zu weit führen. Wichtig nur, wie Methodios zur Exegese von 1 Cor. 15 alle Gedanken der Philosophie seit Aristoteles heranzieht u. Begriffe wie κίνησις u. ἐνέργεια Bedeutung gewinnen.

g. Eusebius v. Caesarea. Als letzter in der Reihe griechischer Kirchenväter mag Eusebius erscheinen. Seine Schrift c. Marcell. ist für unsere Zwecke besonders ergiebig u. sei daher beispielhaft herangezogen, wobei es nicht um die theologische Auseinandersetzung geht, sondern um die in den Zitaten des Gegners enthaltenen Definitionen. 1, 1, 4: Wer von einem bloßen Logos redet (ψιλὸς λόγος), der nichts anderes ist als ein im ruhenden Vater Verweilender, wirksam aber bei der Weltschöpfung (λέγων ὡς οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ λόγος, ἔνδον μένων ἐν ἡσυχάζοντι τῷ πατρὶ ἐνεργῶν δὲ ἐν τῷ τὴν κτίσιν δημιουργεῖν), folgt einem gewissen jüdischen u. menschlichen Denken u. leugnet den, der wahrhaftig Sohn Gottes ist. 2, 1, 2 wird bei Wiederholung dieses Gedankengangs des Marcellus gesagt, daß der Logos nur so durch alleinige Wirksamkeit des Vaters heraustritt, wie wenn Menschen, die etwas anordnen, durch Reden wirksam werden (λόγον εἶναι φήσας ἔνδον ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ, ποτὲ μὲν ἡσυχάζοντα, ποτὲ δὲ σημαντικῶς ἐνεργοῦντα, μόνῃ τε ἐνεργείᾳ προϊόντα τοῦ πατρός, ὡς ἂν καὶ ἡμεῖς τι προστάττοντες ἐν τῷ λέγειν τι καὶ λαλεῖν ἐνεργήσαιμεν). In immer neuen Abwandlungen wird dieses Verhältnis Vater-Sohn, Gott-Logos vorgeführt, so 2, 2, 39/40. 43 unter endzeitlichem Gesichtspunkt (1 Cor. 15, 28). Der, durch den alles entstand, wird sich dem, dem er alles unterordnete, selbst unterordnen. Daraus folgt, daß der Logos zu handelnder Betätigung hervortrat, weil Gott zur Weltschöpfung einer δραστικὴ ἐνέργεια bedurfte. Infolgedessen hat dieser in Gott ruhende Logos nur zu bloßer Wirksamkeit Fleischesgestalt angenommen. Anders gesagt: durch (oder zu) alleiniger Betätigung nicht als wesenhaftige Existenz ist er als menschliche Person aufgetreten (2, 4, 25: ἀλλ' εἴποι ἂν ἴσως ἐνεργείᾳ μόνῃ οὐχὶ δὲ οὐσίας ὑποστάσει καὶ ἐν τῷ σώματι γεγονέναι. δραστικῇ γὰρ ἐνεργείᾳ μόνῃ φησὶ τῇ σαρκὶ συνὼν [τῷ κινεῖν αὐτὴν καὶ πράττειν ὅσαπερ ἐν Εὐαγγελίοις φέρεται] οὐσίᾳ τῷ θεῷ συνῆπτο οἷα λόγος ὑπάρχων αὐτοῦ ἀχώριστος καὶ ἀδιάστατος). Gegen diese Vorstellung muß die Frage erhoben werden, ob nicht die Wirksamkeit des Logos (ἡ τοῦ λόγου ἐνέργεια) auch auf andere fromme Gottesmänner ge-

kommen sei. Ja, der Logos ist über allen wirksam (ἐνεργεῖ ἐπὶ πάντων), erging doch das Wort des Herrn (λόγος κυρίου) an Hosea, Jesaja u. a. Mithin ist die E. des Logos gar nicht auf Worte u. Taten des irdischen Jesus zu beschränken. Mit diesen Beispielen sei es genug. – Unabhängig von solcher Polemik hat Euseb (laus Const. 12, 6) das Wirken des Logos beschrieben, der allen mit logoshafter Macht beistehend alles wirkt, was zu Heil u. Leben der Lebewesen in der Welt nötig ist (πάντα τε αὐτὸς οἷα θεοῦ λόγος ἐνεργεῖ τοῖς πᾶσιν ἐπιπαρὼν καὶ τὰ πάντα λογικῇ δυνάμει ἐπιπορευόμενος), nach oben blikkend auf die Winke des Vaters, nach unten ein folgsam rettender Verwalter. Dieser Christus ist lebendiger u. wirksamer Logos, Gottes Kraft u. Weisheit (ebd. § 4): des Allherrschers vollkommener Logos, einziger Sohn des Vaters οὐ προφορικῇ δυνάμει συνεστώς, ... οὐδ' ἐν φωνῇ δι' ἀέρος πληττομένῃ σημαινόμενος θεοῦ δὲ τοῦ ἐπὶ πάντων ζῶν καὶ ἐνεργὴς ὑπάρχων λόγος, κατ' οὐσίαν ὑφεστὼς οἷα θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία ...). Dynamis u. E. sind hier nicht scharf zu trennen.

h. Apostol. Konstitutionen. Daß die Energien auch von bösen Geistern u. ihrem Oberhaupt, dem Teufel, ausgehen, ist eine bei den Kirchenvätern oft bezeugte Vorstellung, die ja ihre Grundlage im NT hat (zB. Euseb. laus Const. 13 [239, 22]; Orig. princ. 1, 8, 1; 3, 2, 1; dort virtutes = δυνάμεις). Sie findet ihren Niederschlag auch in Gebeten, die uns in den sog. Apostolischen Konstitutionen überliefert werden. So zB. 8, 7, 2: Inständiges Gebet rettet die von unsauberen Geistern Geplagten (εὔξασθε οἱ ἐνεργούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων); denn der menschenfreundliche Gott hilft durch Christus u. der, dem Legion drohte, hilft jetzt seinen Geschöpfen (ῥύσηται τὰ ἑαυτοῦ πλάσματα ἀπὸ τῆς ἐνεργείας αὐτῶν). Ebd. 8, 7, 8: ‚Einziggeborener Gott, Sohn des großen Vaters, bedroh die bösen Geister u. rette die Werke deiner Hände (ἐκ τῆς τοῦ ἀλλοτρίου πνεύματος ἐνεργείας) aus der Einwirkung des fremden Geistes'. Der Diakon soll die Geplagten (οἱ ἐνεργούμενοι) auffordern vorzutreten. Ebd. 8, 12, 47: Fürbitte für die von dem ‚Fremden' Heimgesuchten (χειμαζόμενοι ὑπὸ τοῦ ἀλλοτρίου, lat. qui ab adversario iactantur), daß Gott sie reinige von der Wirksamkeit des Bösen (ἐκ τῆς ἐνεργείας τοῦ πονηροῦ). In den Fürbittgebeten stehen die Heimgesuchten oder Geplagten (ἐνεργούμενοι) neben den Katechumenen als besonderer Fürbitte bedürftig. Angerufen wird nicht nur Christus der Herr, der einst durch Dämonenaustreibungen rettete, sondern gepriesen wird der Gott, dessen Wirksamkeit unermüdlich ist (7, 35, 9: ἀκάματος ἡ ἐνέργεια, operatio infatigabilis). Hier sieht man, wie der Energiegedanke bis in das Innerste des Gottesdienstes vorgedrungen ist, in das Gebet (weiteres zu den Apost. Konst. unten Sp. 51/3). – Wir finden ihn auch in der Vorstellung von der Gottesherrschaft (Apollin. Laodic. fr. 72, 20f Reuss: πνεύματος ἐνέργεια βασιλεία ἐστὶ θεοῦ). Er dringt auch in die Abendmahlsdeutung ein (Cyrill. Alex. zu Mt. 26, 26/28 [255 Reuss]); dort aus dem im Ganzen wichtigen Text die Bemerkung in fr. 289, 9/12: die Einsetzungsworte weisen auf die sichtbaren Stoffe Brot u. Wein nicht als Typos hin, sondern diese werden in Leib u. Blut Christi wahrhaftig verwandelt διά τινος ἀρρήτου ἐνεργείας τοῦ πάντα ἰσχύοντος θεοῦ, so daß die Gläubigen in sich aufnehmen τὴν ζωοποιὸν καὶ ἁγιαστικὴν δύναμιν τοῦ Χριστοῦ. Vgl. etwas später Z. 17/19: Gott, der sich zu unseren Schwächen herabläßt, sendet in die dargestellten (Elemente) Lebenskraft (ἐνίησι .. δύναμιν ζωῆς) u. wandelt sie um zur Wirkungskraft seines eigenen Lebens (μεθίστησιν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς). Weitere Belege bei Reuss aO. s. v. ἐνέργεια, ἐνεργέω.

III. Lateinische Patristik. Lexikographisch entspricht dem griech. ἐνέργεια lateinisch actio, actus (efficacia, efficacitas). Aber sowohl das vieldeutige actio wie actus bieten in altlateinischen Texten keinen Begriffsinhalt, der mit Sicherheit in die Richtung der Philosophie oder Religion wiese (doch vgl. O. Casel, Art. Actio: oben Bd. 1, 82f). Wir müssen also wohl von Übersetzungen griechischer Texte ins Lateinische ausgehen, um zu sehen, ob sich da feste Verbindungen herausgebildet haben. Zweckmäßig ist ein Vergleich des griechischen mit dem lateinischen Bibeltext.

a. Vulgata. Während in der Vulgata des AT für ἐνεργεῖν operari gebraucht wird (Jes. 41, 4; Sap. 15, 11) ist an sämtlichen Stellen in der Weisheit Salomos für ἐνέργεια virtus gewählt worden. Ebenso 2 Macc. 3, 29 (per divinam virtutem iacebat mutus). Im NT steht ständig operatio für das griech. Substantiv, während für das griech. Verbum operari oder inoperari (selten perficere) gewählt wurde. AT u. NT klaffen also auseinander in der Wiedergabe des Substantivs. Vul-

gata AT wählt das bei den Lateinern (vgl. oben A II a. b.) sehr beliebte virtus, während Vulgata NT das seltene Wort operatio vorzicht, das die Bedeutung Arbeit, Verrichtung (spez. Gottesdienst, Mildtätigkeit) hat, operari arbeiten, tätig sein, dann wirksam, kräftig sein (zB. vom Gift, venenum). Es ist zu verstehen, daß die Übersetzung im AT zu virtus tendiert, die Tendenz setzt sich durch spätere lateinische Kirchenschriftsteller fort, vor allem in den legendären Wundererzählungen. Rufin, sahen wir oben, nimmt für ἐνέργεια noch inoperatio neben virtus (des Moses Wundertaten sind signa et virtutes). Wie mag es bei den lateinischen Kirchenvätern stehen, die dieselben Probleme behandeln wie die griechischen? Was wählen sie für Dynamis u. E. als Äquivalente?

b. Tertullianus. Nehmen wir als Musterbeispiel Tertullians Apologeticum. 9: Die Christen halten die ganze Macht sexueller Verwirrung durch jungfräuliche Enthaltsamkeit fern (totam vim huius erroris virginea continentia depellunt). 18 (Anf.): Gegenstand unserer Verehrung ist der eine Gott, der den ganzen Weltenbau mit der gesamten Ausrüstung der Elemente, Körper u. Geister durch das Wort, womit er befahl (verbo quo iussit), u. die Vernunft, mit der er ordnete (ratione qua disposuit), der Macht, mit der er es vermochte (virtute qua potuit), aus dem Nichts hervorbrachte (de nihilo expressit) ... daher legten die Griechen der Welt (mundo) den Namen Kosmos bei. 21: Wir sprachen aus, Gott habe dieses Weltall durch sein Wort, seine Vernunft, seine Macht erschaffen (iam ediximus deum universitatem hanc mundi verbo et ratione et virtute molitum). Bei euren Weisen steht fest, daß der Logos, d. h. das Wort u. die Vernunft als Bildner des Alls erscheint. (.. Logon id est sermonem atque rationem constat artificam videri universitatis). Etwas später sagt Tertullian vom Wort Gottes, d. h. dem Sohn, der Logos heißt: verbum dei, illud primordiale, primogenitum, virtute et ratione comitatum et spiritu fultum eumdem qui verbo omnia et faceret et fecisset; zu Deutsch: jenes uranfängliche, erstgeborene, von der Macht u. Vernunft begleitete u. vom Geist unterstützte Wort, eben derselbe, der alles durch sein bloßes Wort macht u. gemacht hat; es ist der, den sie wegen seiner Machttaten für einen Zauberer hielten. Hier steht potestas. Daß es daneben Geister oder Kräfte geistigen Truges gibt (ingenia vel vires fallaciae spiritalis), die weissagen u. Wunder wirken, ist für Tertullian selbstverständlich (22 aE.). Aber den Spukgesichten u. der Macht zitierter Engel u. Dämonen ist die Macht überlegen (potestas), die bestrebt ist, mit allen Kräften das zu wirken, was sie fremdem Geschäftsbetrieb freistellt, zu ihrem eigenen Nutzen (23 Anf.: totis viribus operari quod alienae praestat negotiationi). Endlich lehnt Tertullian gegen Ende seines klassischen Werkes den Zweifel an der Macht Gottes ab, der diesen Weltkörper aus dem, was nicht war, hervorgezogen hat (48: Macht Gottes = vires dei). – Zeigen schon die zitierten griech. Hinweise (Kosmos, Logos) ebenso die genannten griech. Philosophen Tertullians Vertrautheit mit deren Terminologie, so wird doch aus diesen Textproben deutlich, daß für Macht u. Wirksamkeit vis, virtus u. potestas, aber nicht operatio benutzt werden. Das ist um so bemerkenswerter (Tertullian ist lateinischer Stilist von Rang u. kein Übersetzer), als nicht bloß in dem von Rufin übersetzten Text des Origenes (s. o. Sp. 39) für ἐνέργεια operatio gesetzt wird, sondern sich diese Gleichung auch in den Apost. Konstitutionen findet. So ebd. 1, 4: Nicht jeder Gläubige soll Dämonen austreiben, Tote erwecken, in Zungen reden, sondern der, welcher zur Rettung der Heiden dieses Charismas gewürdigt wird, da die Heiden oft nicht durch Beweis der Worte, sondern durch Wirkung von Zeichen bekehrt werden (griech. ἐνέργεια τῶν σημείων, lat. signorum operatio). 1, 17: Kein Prophet u. Wundertäter erhebe sich gegen den einfachen Glaubensbruder; denn wenn es geschenkt wird, daß es keinen Ungläubigen mehr gibt, wird hinfort jede Wirkung von Zeichen überflüssig sein (περιττὴ λοιπὸν ἔσται πᾶσα σημείων ἐνέργεια, superflua omnis signorum operatio). Wenn 6, 5, 4 das Joelzitat 2, 28 (πᾶσαν δύναμιν λόγου καὶ ἐνέργειαν . . . ἀπάρας ὁ θεὸς ἐκ τοῦ λαοῦ) auf die Christen bezogen wird (εἰς ὑμᾶς τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἔθετο), so bietet der lateinische Text, der anders lautet, keine Vergleichsmöglichkeit; aber 6, 7 (abstulit enim spiritum sanctum et virtutem verbi . . . idque collocavit in ecclesia sua) erlaubt den Schluß, daß δύναμις mit virtus gleichzusetzen ist. 7, 35, 9 (unter einer Fülle von Prädikationen Gottes): Unermüdlich ist deine Wirkungskraft (ἀκάματος ἡ ἐνέργεια, operatio infatigabilis).

c. Hilarius. Zum Sonderkapitel der Trinität

vermag auch Hilarius etwas beizusteuern. Die Verwendung von virtus ist bei ihm an sich ziemlich variabel. Trin. 3, 22 (2, 64 der ed. Veron.; 2, 91 Migne) heißt es: virtutes in coelo plures sunt et efficientes et aeternae. Diese Kräfte sind Engel; vgl. 1, 375: virtutes coelestes, 1, 375: Angeli; 1, 552: virtutes throno Dei adsistentes; 1, 222: virtutes Christi in apostolis bzw. virtutes evangelizantes. Hier sind die früher säkularen ‚Kräfte' seit Poseidonios mit den Engeln des himmlischen Hofstaates verschmolzen, gleichwohl hat Hilarius doch den Begriff virtus stark auf Christus u. Gott konzentriert, darin mit Häretikern konform, deren Christologie er sonst scharf ablehnt. Denn ‚nur einen Gott' kann Sabellius verkündigen unter Aufhebung der Geburt des Sohnes, während er nicht im Zweifel ist, daß die Kraft der Natur, welche in dem Menschen gewirkt hat, Gott sei (trin. 7, 5 [2, 178]: dum naturae virtutem quae operata in homine est, deum esse non ambigit). Wie ist diese Kraft der Natur zu verstehen? Nach trin. 9, 7 (2, 263) hat Christus in Geburt, Leiden u. Sterben Angelegenheiten unserer Natur vollführt, hat er diese Dinge selbst durch die Kraft seiner Natur vollbracht, da er sich selbst Ursprung der Geburt ist, da er leiden will, was ihm zu leiden nicht geziemt, da er stirbt, der da lebt (res tamen ipsas virtute naturae suae gessit). Es eignet also auch dem Menschgewordenen seine besondere virtus. Hilarius kann Gott, den Begründer der Welt, nur bewundern, der Christus schuf: u. würdig ist die Kraft eines Gottes, daß er den Bildner der Erzengel u. Engel, des Sichtbaren u. Unsichtbaren . . . geschaffen hat (3, 22: digna deo virtus est, ut effectorem archangelorum et angelorum, visibilium et invisibilium . . effecerit). Aus Joh. 14, 28 darf keine Minderung der Ehre des Sohnes gefolgert werden, bezeugt doch Joh. 17, 1/2 die Einheit der Kraft in Vater u. Sohn durch die Gegenseitigkeit des Gebens u. Nehmens der Verherrlichung (sed haec in Patre et Filio virtutis unitatem per vicissitudinem dandae et rependendae clarificationis ostendunt). Außerdem wird der, durch den alles ist (Col. 1, 16), als Schöpfer erwiesen, dem weder Gottes Natur noch Kraft mangelt (5, 4: non desit Dei nec natura nec virtus); denn Gott ist der, durch den alles geschaffen wurde. Ut significatio est Dei potentis in dicto, ita intelligentia est Dei potentis in facto. Wie die Kennzeichnung des mächtigen Gottes im Befehlswort besteht, so die Einsicht des mächtigen Gottes in (seinem) Vollzug. Der Kraft des Namens (virtus nominis) entspricht der Name der Kraft (nomen virtutis) vollauf (5, 5). Wie sich hier Menschheit u. Gottheit zueinander verhalten, sagt Hilarius 10, 47 (1, 354 ed. Ver.) eindeutig. Christus litt durch die Kraft seiner Natur, wie er auch durch die Kraft seiner Natur geboren wurde (sed passus virtute naturae suae ut et virtute naturae suae natus est). Er hat bei seiner Geburt das Wesen seiner Allmacht durchaus beibehalten (neque enim, cum natus sit, non tenuit omnipotentiae suae in nativitate naturam). Weil er, nach Menschengesetz geboren, nicht nach Menschengesetz empfangen ist, besitzt er die Eigenart menschlichen Standes in der Geburt (in partu), während er mit seinem Ursprung (in origine) außerhalb dieses Standes bleibt. So kann er aus der Schwachheit unseres Körpers am Körper leiden, damit er die Leiden unseres Körpers durch die Kraft seines Körpers übernähme (ut passiones corporis nostri corporis sui virtute susciperet). Die Kraft des Körpers hat ohne Empfindung die Wucht einer gegen ihn wütenden Strafe hingenommen (10, 23: virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit). Die Natur dieses Körpers ist derart, daß er mit seiner Kraft, seiner Seele vom Flüssigen getragen wird (. . dominici corporis sola ista natura . . ut sua virtute, sua anima feratur in humidis). Es wäre auch falsch, aus Jes. 43, 10 zu schließen, daß der Sohn nicht Gott sei. Diese Stelle ist ein Erweis für die Unendlichkeit von Gottes ewiger u. unveränderlicher Kraft (aeternae . . et indemutabilis virtutis infinitas), aber daß er den Sohn einsetzte in sein Zeugnis u. seinen Namen, bezeuge Hosea 1, 6f (4, 36). So sind Gott-Vater u. Gott-Sohn durch die ihnen eigene virtus eng miteinander verbunden.

d. Augustinus. Hier u. da leuchtet in Augustins umfassender Abhandlung über die Trinität, so sehr der Akzent auf essentia, substantia u. persona liegt, auch der Begriff der virtus u. der potentia bzw. potestas auf. Vor allem in der Exegese von 1 Cor. 1, 24 (trin. 7, 1, 1/2) spielt der Begriff der virtus neben sapientia eine entscheidende Rolle, wenn er auch nicht selbständig ist, sondern über das Fürsichsein Gottes oder seine in sich selbst ruhende Wirklichkeit zum reinen Sein weitergeleitet wird. Diese Gedankengänge in ihrer

Schwierigkeit u. Verschlungenheit vorzuführen, würde die Analyse der Bücher 4/7 erforderlich machen. Für die Begriffsgeschichte von virtus (δύναμις) u. operari (ἐνεργεῖν) seien nur folgende Stellen angemerkt: Macht Gottes bedeutet nicht seine Selbstzeugung. Es gibt überhaupt keine Wirklichkeit, die sich selbst erzeugte, damit sie Dasein hätte. (1, 1: Qui autem putat eius esse potentiae Deum, ut se ipsum ipse genuerit, eo plus errat, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritualis nec corporalis creatura: nulla enim omnino res est, quae se ipsam gignat ut sit). Folglich gilt es einzusehen, ,daß die Substanz Gottes ohne irgendeine Wandlung ihrer selbst Wandelbares wirkt u. ohne eine zeithafte Bewegung Zeitbedingtes schafft' (1, 3: Proinde substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est; vgl. oben zu Aristoteles Sp. 11: Gottes οὐσία ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος). Auf der Grundlage dieser an Aristoteles gemahnenden Konzeption lehrt Augustin, daß Gott weder als Vater noch als Sohn noch als Hl. Geist leiblichen Augen erschienen sei außer durch das Mittel eines körperlichen seiner Macht unterworfenen Dinges (oder Geschöpfes; 2, 16 nisi per subiectam suae potestati corpoream creaturam; vgl. 2, 35). Wichtig erscheint Augustin dabei die Frage, ob das zur Offenbarung Gottes dienende Wesen ad hoc geschaffen wurde, um hernach wieder zu vergehen, oder ob sich Gott eines Wesens, das schon Dasein hatte, also eines Engels bediente, der aufgrund der vom Schöpfer verliehenen Macht seine Gestalt verwandeln konnte (2, 13: secundum attributam sibi a creatore potentiam; vgl. 3, 9), wobei zu bedenken bleibt, daß die Macht des göttlichen Willens (potentia voluntatis Dei) über die geistigen Geschöpfe zu den sichtbaren Gebilden der stofflichen Schöpfung gelangt (3, 6). Der Wille Gottes ist die erste u. höchste Ursache aller Gestalten u. Bewegungen des körperlichen Seins (3, 9: voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum). Das Wirken Gottes in der Schöpfung ist ein operari (3, 11: Gott wirkt die Blitze), in der ganzen Schöpfung waltet Gottes Kraft (vis divina). Ein Sondergebiet dieses Waltens ist die Weissagung oder Ahnung kommender Dinge, deren Grenze freilich vom Gutdünken dessen abhängt, dem alles unterworfen ist (3, 22). Am Schluß dieser Betrachtung spricht Augustin im Blick auf Kaiphas (Joh. 11, 51) vom instinctus oder impulsus spiritus, der Nichtwissenden zuteil wird. Man wird es als ,unbewußten Drang' verstehen müssen, der von Gott alles durchwaltender Macht (vis) oder Möglichkeit (potestas, potentia) zu unterscheiden ist, aber auch von seinem Willen (voluntas) abhängt. – Gehen wir nun im Besonderen auf die Trinität ein, so lehrt Augustin, der auf Hilarius verweist (6, 11), auch hier entschieden die Unveränderlichkeit Gottes als des höchsten Seins (illa summa essentia), das kein Entstehen u. Vergehen, kein Anfangen u. Aufhören kennt (3, 16; vgl. 4, 1: Omnino enim Dei essentia, qua est, nihil mutabile habet, nec in aeternitate nec in veritate nec in voluntate). Der an Substanz u. Ewigkeit dem Vater gleiche Sohn (filius consubstantialis et coaeternus) wurde gesandt, ,damit das Wort Fleisch werde u. in seiner leiblichen Gegenwart die von der Schrift angekündigten Werke vollführe (. . illa, quae scripta sunt, operaretur)'. Dabei ist er dem Vater nicht ungleich an Macht u. Sein (non secundum imparem potestatem et substantiam . .), denn es gilt, ,daß die Kraft der gleichen Substanz so groß ist im Vater, Sohn u. Hl. Geist, daß alles, was in bezug auf sie selbst von den einzelnen Personen gesagt wird, von ihnen zusammen nicht in der Mehrzahl, sondern nur in der Einzahl ausgesagt werden darf' (5, 9; es handelt sich um die vis eiusdem substantiae). Vater u. Sohn sind nicht nur gleich aufgrund der Einheit des Wesens (unitas substantiae), sondern gleich in Kraft u. Weisheit (6, 5: virtus u. sapientia). Gott ist nicht durch Masse groß, sondern durch Macht oder Kraft (6, 8: non enim mole magnus est sed virtute). Wie dem Vater Größe, Kraft u. Weisheit eigen sind, so auch dem Sohn; denn beide drücken aufeinander bezogen Wirklichkeiten aus u., weil ein Wesen, auch eine Weisheit u. eine Kraft (7, 1/2). Virtus u. sapientia gehören zusammen, wie aus 1 Cor. 1, 24 deduziert wird. Sind uns hier vis u. virtus, schon von Cicero auf die Götter angewendet, hier auf Gott u. die Trinität bezogen, so sei als Beispiel für operari, operatio zum Schluß noch auf 4, 30 verwiesen. Augustin bekennt, daß Vater, Sohn u. Geist untrennbar in ihrem Wirken sind (sed plane fidenter dixerim, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unius eiusdemque substantiae, Deum creatorem, Trinita-

tem omnipotentem inseparabiliter operari). Weiterhin: Trinitas simul operata est et vocem Patris et carnem filii et columbam Spiritus sancti ... Es handelt sich um das sichtbare Hineinwirken in die Schöpfung, welches derart ist, ‚daß die in sich untrennbare Dreieinigkeit durch die Bildung der Schöpfung getrennt offenbart wird u. das Wirken der Trinität auch in den einzelnen Dingen untrennbar ist, welche jeweils nur den Vater oder den Sohn oder den Hl. Geist in besonderer Weise offenbaren sollen' (... et inseparabilem Trinitatis operationem etiam in singulis esse rebus, quae vel ad patrem vel ad filium vel at Spiritum sanctum demonstrandum proprie pertinere dicuntur). Gewiß nimmt ἐνέργεια, operatio, in dem großartig durchgeformten Denkgebäude Augustins keine hervorragende Rolle ein, aber aus diesem bezeichnenden Zitat wird blitzartig aufgehellt, wie neben Dynamis, virtus (vis) doch auch Gottes ‚Energie', trinitarisch interpretiert, Gottes allumfassendes Wirken in die sichtbare Welt hinein offenbart.

F. Blass–A. Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch[9] (1954) § 148, 1 u. 316, 1. – G. Bertram, Art. ἐνεργέω usw.: ThWb 2, 649/51. – H. Bonitz, Index Aristotelicus s. v. ἐνεργέω. – W. Jaeger, Aristoteles 2 (1955) 67. – J. Stellmach, Dynamis u. Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit u. Wirklichkeit (1959) 202ff, bes. 226. – F. Kirchner–L. Michaelis, Art. Energie: Wörterbuch d. philos. Grundbegriffe 5 (1907). – Weitere Lit. unter *Dynamis.

E. Fascher.

Energumenoi.

Nach dem gottesdienstlichen Formular Const. Ap. 8, 7, 2 soll der Diakon, wenn die Katechumenen den Raum verlassen haben, sprechen: ‚Betet, ihr von den unreinen Geistern Getriebene (ἐνεργούμενοι)! Lasset uns alle inbrünstig für sie beten, auf daß der menschenfreundliche Gott durch Christus den unreinen u. bösen Geistern gebiete (ἐπιτιμήσῃ) .. !' Danach spricht der Bischof ein abschließendes Gebet, in dem es am Schluß heißt (ebd. 8, 7, 8): ‚Eingeborener Gott, Sohn des großen Vaters, gebiete (ἐπιτίμησον) den bösen Geistern u. befreie die Geschöpfe Deiner Hände (Ps. 8, 7) von der Einwirkung (ἐνεργείας) des fremden Geistes ... Amen.' Schließlich entläßt der Diakon die E. mit dem Ruf (ebd. 8, 7, 9): ‚Gehet hinaus, Energumenoi (προέλθετε, οἱ ἐνεργούμενοι)!' Hier erscheinen also die E. als eine besondere Klasse von Gemeindeangehörigen, die zwischen den Katechumenen einerseits, andererseits den Taufkandidaten (φωτιζόμενοι), den Büßern (οἱ ἐν μετανοίᾳ) u. den Gläubigen rangieren. Eine Illustration der antiochenischen Ordnung bei Joh. Chrys. incompreh. D. nat. 3, 6. 7; 4, 4f (1, 573E. 575D. 584CD Montf.): die E. werden, das Haupt tief verneigt, vielleicht sogar gefesselt, vor dem Fürbittengebet der Eucharistiefeier der Gemeinde vorgeführt, dürfen aber nicht mit ihr beten (vgl. noch Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 18, 3 [10, 568C]; in Mt. hom. 71, 4 [7, 789E]). Daß diese Ordnung in den syrischen Gemeinden noch um 500 u. später galt, zeigen PsDion. Areop. eccl. hier. 3, 3, 6/7 u. Jacob. Edess. ep. ad Thom. presb.: Brightman, Liturgies 490, 32. Aber auch außerhalb Syriens ist von E. die Rede. So bei Eus. h. e. 5, 16, 8: ein Teil der Zuhörer des Montanus wies ihn als einen E. u. vom Teufel Besessenen (ἐνεργουμένῳ καὶ δαιμονῶντι) zurecht. Athan. v. Ant. 87 (PG 26, 933A): Antonius verschaffte den E. Ruhe. Konz. v. Elvira cn. 29: der ‚energumenus' ... darf weder als Opfernder am Altar genannt werden noch in der Kirche Dienste tun. Konz. v. Orange I vJ. 441 cn. 14f: getaufte E., die sich der kirchlichen Disziplin fügen, können an der Eucharistiefeier teilnehmen; solche, die noch Katechumenen sind, können im Notfall getauft werden. Statuta eccl. ant. cn. 90/92: die Exorzisten sollen den im Gotteshaus inkubierenden (assidentibus) E. täglich Nahrung reichen (die Statuta sind südgallisch, 5. Jh.; F. J. Dölger, ACh 4 [1934] 127f versteht unter ‚Gotteshaus' einen besonderen Raum bei der Kirche); die Exorzisten sollen jeden Tag den E. die Hände auflegen; die E. sollen den Fußboden der Gotteshäuser fegen. Ebd. cn. 7: der Bischof händigt dem Exorcista bei der Weihe einen Libellus mit den Exorzismus-Formeln aus u. spricht dabei: ‚Empfange die Gewalt, dem E., ob er nun getauft oder Katechumene ist, die Hände aufzulegen.' Greg. Tur. mirac. 1, 5 (PL 71, 710B): im Kloster zu Poitiers werden durch die Kraft der dort von Radegunde deponierten Kreuzreliquie ‚E., Lahme u. auch andere Kranke' geheilt. – Die angeführten Zeugnisse lassen keinen Zweifel darüber bestehen, wie das Wort E. zu verstehen ist: ἐνεργούμενοι sind diejenigen, in denen der unreine Geist, der Teufel, wirksam ist (ἐνεργεῖ). Dieser Aus-

druck, der den Christen eigentümlich ist, hat seine Grundlage wohl in einer ntl. Stelle: Eph. 2, 2 ist von dem bösen Geist die Rede, der ‚jetzt in den Kindern des Ungehorsams wirkt' (τοῦ πνεύματος τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας). E. sind demnach dasselbe wie die κατεχόμενοι, die Besessenen, u. die δαιμονιζόμενοι, die vom Dämon Getriebenen (beides schon vorchristliche Termini; vgl. Bauer, Wb. s. v. δαιμονίζομαι u. o. Bd. 2, 183). Die E. werden übrigens Const. Ap. 8, 12, 47; 8, 35, 2; 8, 38, 1 auch χειμαζόμενοι, d. h. Beunruhigte, Gemütsbedrängte, Kranke, genannt, ein Ausdruck, der wohl aus der nichtchristl. Volkssprache übernommen ist (vgl. Liddell-Scott, Lex. s. v.; Dölger, ACh 4 [1934] 119_{29}); eine ältere Deutung, die vom möglichen Wortsinn, ‚im Winterquartier Lebende' ausging, ist überholt. Näheres über die zugrunde liegenden Vorstellungen unter *Besessenheit, *Epilepsie, *Energeia. – Die Kirche sieht ihre Aufgabe darin, die E. von dem in ihnen wirkenden bösen Geist zu befreien. Das geschieht außer durch *Gebet, *Inkubation, *Fasten vor allem durch den *Exorzismus.

Harnack, Miss. 1^4, 151/70; zur religions- u. kulturgeschichtlichen Einordnung des Phänomens. – Krieg-Kraus, Art. 'Ενεργούμενοι: Kraus, RE 1, 413/16. – J. Sauer, Art. Energumenen: LThK 3^2, 671 f. *Th. Klauser.*

Engastrimythos (ἐγγαστρίμυθος) s. Ventriloquus.

Engel I (heidnisch).

Das deutsche Wort ‚Engel' sowie seine Entsprechungen in den meisten modernen Sprachen kommen über lat. angelus (das sich seit Tert. u. der Vetus Latina in der christl. Sprechweise eingebürgert hat) von ἄγγελος ‚Bote'. Der Name E. bezeichnet überirdische Geister, aber ursprünglich nicht nach ihrem Wesen (insofern heißen sie ‚Geister', ‚Mächte' usw.), sondern nach ihrer Aufgabe im Dienste Gottes oder des Teufels. Noch Gregor d. Gr. ist sich dessen bewußt (in ev. hom. 34, 8): Sciendum quoque quod angelorum vocabulum nomen est officii, non naturae (im Anschluß an Aug. s. 7, 3: angelus enim officii nomen est, non naturae). Doch bahnt sich schon im Altertum der Wandel zur heutigen Bedeutung des Wortes an (z. B. bei Clem. Alex. strom. 7, 5, 2; Ps.Dionys. cael. hier. 5; 15, 1 u. ö.). – Die Vorstellung von E. ist bezeichnend für den jüd. u. christl. Glauben u. die davon beeinflußten Religionen, z. B. den Islam. Wohl kennt die griech.-röm. Welt in einem gewissen Umfange außer dem Dämon auch den E., u. zwar in einem dem jüd.-christl. Verständnis parallelen Sinn, aber es fragt sich, ob diese Vorstellung genuin heidnisch oder vom Judentum, vielleicht auch vom Christentum beeinflußt ist. Darüber hinaus wissen die heidnischen Religionen von Naturgeistern u. engelähnlichen Zwischenwesen zwischen der Gottheit u. den Menschen, wie Halbgöttern, Dämonen usw., deren Aufgaben im jüd.-christl. Raum mehr oder minder die E. übernehmen.

A. Griechen u. Synkretismus. I. Menschliche Boten. Bei den Griechen ist ἄγγελος zunächst ein Mensch, der anderen Menschen, sei es im privaten oder öffentlichen Leben, Botschaft bringt (schon bei Homer Il. 5, 804; 13, 2; in diesem Sinne auch noch im NT u. später). In seiner Aufgabe, der damals einzigen Möglichkeit, eine Botschaft zu übermitteln, steht er unter besonderem Schutz der Götter: ἄ. wird geradezu Bezeichnung für ‚Gesandter' (Herodt. 1, 36; Xenoph. hist. 1, 4, 2; 2, 1, 7); die ἄγγελοι überbringen nicht nur amtliche Mitteilungen, sondern schließen auch Verträge (Ditt. Syll.^{3} 273, 24 f), empfangen Gelder (ebd. 330, 26), nehmen sogar den Schwur des Vertragspartners entgegen (ebd. 229, 19 f. 25; 581, 93). Nach antiker Sitte sagt ein ἄ. Götterfeste, Prozessionen, Wundertaten, die Ankunft einer Gottheit oder das Auftreten eines neuen Herrschers feierlich an (H. Kleinknecht, Zur Parodie des Gottmenschentums bei Aristophanes: ARW 34 [1937] 294/313; zur Sache 295/7).

II. Götterboten. Wenn die Götter den Menschen eine Botschaft bringen wollen, so schicken auch sie einen ἄ. Vielfach fungieren Vögel als ihre ἄγγελοι (zB. Il. 8, 247; 24, 292. 315; Theogn. 549 f; Plut. Pyth. orac. 22; vgl. Xenoph. conv. 4, 48; Aristot. an. hist. 8, 18 [601 b]; Hopfner, OZ 1, 14 § 53). Bei Epiktet erscheint schließlich der Philosoph als ἄ. der Götter (diss. 3, 22, 69). Ἄ. der Götter schlechthin ist aber Hermes (zB. Od. 5, 29; Hom. hymn. in Cer. 407; hymn. in Mercur. 3; Kern, Orph. 297 a, 1; dazu Olympiod. in

Alcib. prior. 63; Plato Crat. 407e). Gelegentlich wird Hermes in seiner Eigenschaft als Seelengeleiter (Psychopompos) angerufen als ἄγγελος der Persephone (Cumont, Ang. 165; J. Schniewind, Euangelion 2 [1931] 226); zu Hermes als Psychopomp vgl. Cumont, Vents 70f; Dölger, Ichth. 5, 486/90; *Hermes). Neben Hermes fungieren, wenn auch selten, noch andere Götter als Boten (zB. Iris Il. 2, 786; 3, 121; Plato Crat. 408b; ferner Apollon in der Thronbesteigungsszene Hadrians: PGiess. 1, 3, 4; vgl. Kleinknecht aO. 296f).

III. Götter als Angeloi bezeichnet. Unter syrischem Einfluß erhält Jupiter, bzw. seine Entsprechung in den antiken heidn. Religionen, den Titel ἄγγελος bzw. angelus. Eine Inschrift von Stratonikeia in Karien spricht vom Zeus Hypsistos als dem ἀγαθὸς ἄ; auf einem ebendort gefundenen Weihestein wird für eine Heilserweisung gedankt dem Θεῖος Ἀγγελικός (A. Laumonier: BCH 58 [1934] 337 nr. 22; Cumont, Ang. 161; vgl. 162; Dölger, Ichth. 5, 490). Eine beim Hafen von Ostia aufgefundene Inschrift aus der Zeit um 180 nennt Jupiter angelus (Cumont, Ang. 160); Zeus-Jupiter entspricht so dem Malachbel (vielleicht: Bote des Bel) im Pantheon von Palmyra (Cumont, Ang. 160). Es ist auch die Rede von Dii angeli; so in einer Inschrift aus Viminacium in Mösien (Cumont aO.). – Der älteste lateinische Text, der synonym zu daemones von angeli spricht, ist ein Zitat aus Cornelius Labeo bei Augustin (civ. D. 9, 19; vgl. Cumont aO. 168).

IV. Eigentliche Angeloi. Es gibt übermenschliche, der Sphäre der Gottheit zugehörige Wesen, die schlechthin ἄγγελοι heißen u. neben den Göttern erscheinen. In einem orphischen Gesang stehen solche ἄγγελοι um den Thron der Gottheit u. sind mit der Sorge für das Leben der Menschen beauftragt (fr. 248: Kern, Orph. 265, zitiert bei Clem. Alex. strom. 5, 125, 3; vgl. Cumont, Ang. 173). Ägyptische Inschriften (syrischer Truppen) des frühen 4. Jh. sprechen von der μεγάλη Τύχη τῶν ἀγγέλων (Cumont aO. 161). Eine Weiheinschrift nennt neben dem Deus Aeternus u. der Iuno auch angeli (gefunden in den Ruinen von Sarmizegetusa in Dacien, Cumont aO. 159).

V. Angeloi der Unterwelt. Auch die Unterwelt hat ihre ἄγγελοι (vgl. Plato resp. 10, 619b; bes. aber die attischen Fluchtafeln, vgl. Dibelius, Geisterwelt 212; vgl. ferner die Grabsteine von Thera: IG 12, 3, 933/74; die letzteren Beispiele stammen aus christlicher Zeit, sind synkretistisch u. stehen vielleicht unter jüd.-christlichem Einfluß, vgl. Grundmann 73; Cumont, Ang. 165f). Die ἄγγελοι καταχθόνιοι treten an die Stelle der alten θεοὶ καταχθόνιοι (Cumont aO. 163). Im Fluch einer attischen Tafel werden als ἄγγελοι καταχθόνιοι nebeneinander genannt Ἑρμῆς καταχθόνιος u. Ἑκάτη καταχθονία (angeführt bei Bousset, Dämonol. 172; Dölger, Ichth. 2, 406_7).

VI. Geleitengel im Sabazioskult. Die Mysterien des phrygischen Gottes Sabazios kennen einen E., der die Verstorbenen in den Chor der Seligen führt. Das zeigen die Malereien im Hypogaeum der Vibia bei der Praetextatuskatakombe zu Rom: die verstorbene Vibia wird durch Mercurius nuntius, d. h. Ἑρμῆς ἄγγελος vor die Richter der Unterwelt gebracht, dann durch den bekränzten ‚angelus bonus' zum Mahl der tafelnden Seligen des Elysiums eingeführt (Abb. zB. Dölger, Ichth. 4, Taf. 264; dazu Cumont, Ang. 162; vgl. 179; W. Bousset: ARW 18 [1915] 170; Cumont, Vents 71_6; Dölger, Ichth. 5, 486. 488/91; vgl. Engel X unter B 1).

VII. Synkretistische Engel. Die synkretistische ‚Mithrasliturgie' erwähnt in der Einleitung einen ἀρχάγγελος des Ἥλιος Μίθρας als Mittler göttlicher Kraft an den Menschen u. stellt später θεοί u. ἄγγελοι nebeneinander (Dieterich, Mithr. 2. 8). Ebenso kennen die bereits unter jüd.-christlichem Einfluß stehenden griech. Zauberpapyri ἄγγελοι u. ἀρχάγγελοι (zB. PGM I 76/86; III 71; IV 3051 u. o.; A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei [1908] 182f; vgl. 169; Cumont, Ang. 175). Es gibt E. des Helios, die unter seiner Macht stehen (Abt aO. 169) u. seinen Namen heiligen (Abt aO. 182). Die Zauberer wissen auch geheime Namen der E. (Cumont, Ang. 175f). Die hermetische Literatur kennt gute u. diesen entgegengesetzte schlechte E. (ebd. 168f mit Belegen); feindliche Dämonen u. Quälgeister der Menschen heißen dort ἄγγελοι πονηροί (so nach Lact. inst. 2, 15, 8; vgl. Asclep. 3, 25: nocentes angeli; Corp. Hermet. 1, 23: τιμωρὸς δαίμων; dazu Geffcken, Ausg. 82. 276. 356); E. u. Dämonen begleiten die Seele auf die Erde nieder (Cumont, Vents 71_6). Nach der mit dem hermetischen Schrifttum in naher Verwandtschaft stehenden Sammlung der sog. Oracula Chaldaica (deren älteste Teile etwa um 200 nC. ange-

setzt werden mögen; vgl. W. Kroll: PW 3, 2, 2045) wird der zur höchsten Vollendung gediehene Mensch zum E., während die Herde der Nichtvollendeten den Hunden gleicht (W. Kroll, De oraculis Chaldaicis [1894] 59f; Geffcken aO. 84).

VIII. Planeten u. Engel. Die Heiden nannten die Planeten Götter u. Dämonen (vgl. Hopfner, OZ 1, 34f § 149); ob aber auch E.? Es scheint kein Beispiel bekannt zu sein. Immerhin begegnen gelegentlich Sonnenengel, ἡλιακοὶ ἄγγελοι (Iulian. or. 4, 141 B. 142 A: 183f Hertlein; zur Frage, was diese Sonnenengel näherhin sind, vgl. Hopfner, OZ 1, 35 § 149; Iulian. ep. ad sen. pop. Athen. 275 B: ἐξ Ἡλίου καὶ Σελήνης ἄγγελοι [345 Hertl.]; Iambl. bei Procl. in Tim. 5, 319: Die Planetengötter haben ein Gefolge von Engelscharen). – Auf die alte semitische Anschauung, daß die als beseelte Wesen gedachten Sterne das Heer der Gottheit bilden, wird zurückgehen die spätere Vorstellung, daß E. die Sterne führen, insbesondere 7 Erzengel die 7 Planeten (Cumont, Ang. 175 mit Belegen). Wieweit auch E. u. Sterne miteinander in Verbindung gebracht wurden, ist schwer zu sagen; man mag im Hinblick auf die (freilich nicht allzu vielen) Beispiele im jüd. u. christl. Bereich vermuten, daß es auch im heidn. Raum gelegentlich geschah, wenn auch nur wenige direkte Zeugnisse dafür erhalten sind (vgl. Theolog. arithm. 7; vgl. u. Sp. 132/3).

IX. Engel aus Orient übernommen. Im ganzen wird im griech. Bereich nur selten vom ἄ. geredet (Cumont, Ang. 166); diese Vorstellung ist vielmehr kennzeichnend für den Orient (über die zum Iran laufenden Linien vgl. Bidez-Cumont 1, 60; 2, 282_3, 372_5). Die himmlische, militärische Ordnung der E.-Welt steht im Gegensatz zu den turbulenten Verhältnissen im hellenischen Pantheon (Cumont aO. 166f). Die Griechen betrachten den E.-Kult als etwas, das von der Fremde gekommen ist (Cumont aO. 167; W. Fink, Der Einfluß der jüd. Religion auf die griech.-röm. [1932] 104f). Zunächst haben die Griechen die E. der östlichen Vorstellungen mit ihren Dämonen gleichgesetzt (vgl. Philon u. Sp. 82/3); vielleicht geht diese Identifizierung auf Poseidonios zurück, der demnach der Vater der griech. Angelologie wäre. Später unterscheiden die hellenistischen Theologen, u. zwar schon vor dem Neuplatonismus, die E. von den Dämonen u. sehen in den E. den Dämonen überlegene Geister, Zwischenwesen zwischen den Göttern u. den Dämonen, Diener der Götter u. Beherrscher der Dämonen (Porphyr. b. Aug. civ. D. 10, 9; Cumont, Ang. 168. 170 mit Belegen).

B. Neuplatonismus. I. Wesen der Engel. Der erste Philosoph, der eine genauere Lehre über das Wesen u. die Aufgaben der E. entwickelt, ist der Neuplatoniker Porphyrios aus Tyros, also aus Syrien (Cumont aO. 169). Ausgebaut haben diese Spekulationen der Neuplatoniker Iamblichos, wiederum aus Syrien, u. Proklos aus Kpel (Cumont aO. 169; vgl. Geffcken aO. 107. 209). Nach Porphyrios ist die Luft von Dämonen erfüllt, während der Wohnsitz der E. der Äther oder das Empyreum ist (Aug. civ. D. 10, 9; Cumont aO. 170; Geffcken aO. 69). Mit den Göttern, Dämonen u. Heroen gehören die E. zu den den Menschen überlegenen κρείττονα γένη (Iambl. b. Joh. Stob. 1, 49 u. a.; Cumont aO. 170; Geffcken aO. 209 über Proklos; zur Trias E., Dämonen, Heroen, die nach Olympiodor in Alcib. prior. 22 eine Einteilung der ‚Chaldäer' ist, die sich auch bei Kelsos b. Orig. c. Cels. 7, 68. 70, findet, vgl. Hopfner, OZ 1, 20f § 86/88). Wenn bereits die Dämonen von feinerer Art sind als die Seelen der Menschen, so sind die E. noch unstofflicher als die Dämonen (Procl. in Cratyl. 169; vgl. in Tim. 1, 36; Orig. princ. 1, 8, 1, hat diese heidn. Ansicht von seinem christl. Standpunkt aus modifiziert, indem er die Dämonen unter die menschlichen Seelen stellte; Cumont, Ang. 171). Doch wird der Begriff *Dämon auch als Sammelname für alle Geister genommen, so daß man von engelhaften Dämonen oder sogar göttlichen Dämonen spricht (Procl. in Plat. rempubl. 2, 271; in Cratyl. 128; Cumont aO. 171). Es gibt unzählbar viele E.; sie sind in Abteilungen geordnet, die von Erzengeln kommandiert werden (ältester heidn. Beleg für ἀρχάγγελος bei dem Neuplatoniker Nikomachos v. Gerasa, dann bei Porphyrios; vgl. Cumont aO. 171_6; Geffcken aO. 36. 260) u. unter dem Befehl der verschiedenen Götter stehen (Cumont aO. 171f mit Belegen). Die E. bilden mit dem Gott, dem sie unterstehen, eine einzige Macht, der Gott wirkt durch sie in der Welt, sie sind seine *Emanationen, unterscheiden sich in ihrem Wesen nicht von ihm (Cumont aO. 172/4 mit Belegen; vgl. 176f). Die E. sind einerseits Diener der Götter (vgl. noch Geffcken aO. 209 über Proklos; Beispiele aus den Zauberpapyri bei Hopfner, OZ 1, 37 § 157),

stehen aber anderseits den Göttern so nahe, daß sie zuweilen als solche bezeichnet werden (s. oben Sp. 55 Inschrift von Viminacium; Cumont aO. 171). In der neuplatonischen Sicht des Proklos steht Hermes an der Spitze der männlichen u. Iris an der Spitze der weiblichen E.-Reihe (Hopfner, OZ 1, 30 § 135). Schließlich werden alle olympischen Götter zu E. der unaussprechlichen u. unerkennbaren höchsten Macht (Belege bei Cumont aO. 173). – Porphyrios identifiziert die E. der christl. Religion mit den heidn. Göttern (fr. 76, 1/3 Harnack = Macar. Magn. 4, 21: ἀγγέλους ... θεοὺς λέγομεν διὰ τὸ πλησίον αὐτοὺς εἶναι τῆς θεότητος; vgl. fr. 78 u. Kelsos b. Orig. c. C. 5, 4; A. v. Harnack, Kritik des NT von einem griech. Philosophen [1911] 87; Geffcken aO. 64); gegen diese Gleichsetzung kämpft Lactantius (inst. 2, 16, 5).

II. Eigenschaften der Engel. Die E. sind nach Porphyr. leidlos (ἀπαθεῖς), unsterblich, von unzerstörbarer Natur (τὴν φύσιν ἀφθάρτους) u. göttlicher Art (θείας φύσεως τοὺς ἀγγέλους μετέχειν: fr. 23, 1 H.; es fragt sich freilich, wieweit der christl. Gewährsmann die Auffassungen des heidn. Philosophen im einzelnen verlässig überliefert). Doch dürfen nach Porphyrios die E. nicht angebetet werden (Geffcken aO. 69).

III. Funktionen der Engel. E. bringen den Menschen himmliche Offenbarungen (Porphyr. b. Aug. civ. D. 10, 26; Cumont aO. 174 m. Belegen; Geffcken aO. 69). Die E. machen sich manchmal zwar nicht sichtbar, aber künden ihre Gegenwart durch einen süßen Duft an (Olympiodor. in Alcib. prior. 21; Hopfner, OZ 1, 38 § 160). – Es gibt ἄγγελοι δημιουργικοί, die über der Schöpfung stehen (Cumont aO. 177; vgl. Kelsos b. Orig. c. C. 7, 68. 70). – E. begleiten die präexistente Seele vom Himmel zur Erde hinab, wenn sie bei der Geburt in einen menschlichen Körper eingeschlossen wird; E. üben auch Einfluß auf den Charakter des so ins Leben tretenden Menschen aus (Cumont, Ang. 177 m. Belegen; ders., Vents 71). E. stehen dem Menschen im Leben als seine Schutzmächte (φύλακες) zur Seite (Cumont, Ang. 177f m. Belegen). Sie verhelfen der Seele zum Aufstieg aus dem Gefängnis des Körpers zum Himmel (Procl. in rempubl. 2, 52; PsIambl. myst. 2, 5; Cumont, Ang. 178). Nach Porphyr. wird der spirituelle Teil der Seele durch gewisse Weihungen, die Teletai, fähig, Geister u. E. in sich aufzunehmen u. die Götter zu schauen (Aug. civ. D. 10, 9); die Adepten dieser Weihungen schauen wunderbar schöne Bilder von E. oder Göttern (ebd. 10, 10). Die Seele, die jede Leidenschaft niedergerungen hat u. in Gemeinschaft mit Gott lebt, ist für den Neuplatoniker eine engelhafte Seele (Procl. in rempubl. 2, 118; Cumont, Ang. 180f; vgl. Sp. 157/8). In der Todesstunde lösen die einen E. die Seele von der Materie, andere reinigen sie von ihrer Beschmutzung; unterm Schutze der E. erhebt sich dann die Seele in die ätherischen Räume, zum Sitz der lichten Götter (Porphyr. b. Aug. civ. D. 10, 9. 27; Cumont, Ang. 178f; vgl. o. Sp. 56 über die Mysterien des Sabazios u. zu Porphyr. Geffcken aO. 70).

Literatur s. Art. Engel IX. *J. Michl.*

Engel II (jüdisch).

A. Frühzeit. I. Allgemeines. Das Judentum kennt seit alter Zeit Wesen, die zwischen Gott u. den Menschen stehen. Sie heißen bald nach ihrer Aufgabe mal'akim (Nominalbildung vom Stamme l'k, arab. la'aka ‚mit einem Auftrag senden‘), ‚Boten‘ (Gen. 19, 1. 15; 24, 7. 40; 28, 12; 32, 2; 48, 16; Ps. 102 [103], 20; 148, 2; das Wort sonst auch von menschlichen Boten gebraucht, zB. Gen. 32, 4; 1 Reg. 19, 2; LXX ἄγγελοι). Bald heißen sie auch nach ihrem Aussehen ‚Männer‘ (Gen. 18, 2. 16; 19, 10. 12; LXX ἄνδρες). Dann heißen sie nach ihrer Beziehung zur Gottheit ‚Heer Jahwes‘ (Jos. 5, 14; LXX δύναμις κυρίου) oder ‚Heer des Himmels‘ (1 Reg. 22, 19; LXX: ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ). Gott ist ‚Gott der Heere‘ (Os. 12, 6; Am. 3, 13; 6, 14) oder nach einer, wohl am Ende der Richterzeit aufgekommenen, sehr häufigen Bezeichnung ‚Jahwe der Heere‘ (1 Sam. 1, 3. 11; 2 Sam.

6, 2. 18; Ps. 23 [24], 10; 45 [46], 8. 12; bes. in Jes. 1, 9; 6, 3 usw.; Jer. 7, 3; 9, 14 usw.; B. N. Wambacq, L'épithète divine Jahvé Seba'ôt [Paris 1947]; O. Eissfeldt, Jahwe Zebaoth: Miscellanea Academica Berolinensia [1951], 128/50; W. Eichrodt, Theol. des AT 1[5] [1957] 120f). Eine Eigenart, die zT. schon in der Bezeichnung zum Ausdruck kommt (s. o.), ist, daß die E. vielfach kriegerische Züge tragen (vgl. Gen. 32, 2f; Jos. 5, 13; vgl. F. M. Abel, L'apparition du chef de l'armée de Yahveh à Josué [Rom 1951]; Iudc. 5, 20; 1 Reg. 22, 19; 2 Reg. 6, 17). Die E. befinden sich im Himmel bei Gott (Gen. 21, 17; 22, 11; 1 Reg. 22, 19; vgl. Ps. 148, 2). Sie bilden Gottes Hofstaat (1 Reg. 22, 19; 2 Par. 18, 18). Doch wohnen die E. nach alter Vorstellung auch auf der Erde (Gen. 32, 2). E. schützen die Menschen (Gen. 24, 7. 40; 48, 16; Ex. 23, 20. 23; 32, 34; 33, 2; Ps. 90 [91], 11; S. Landersdorfer, Zur Lehre von den Schutzengeln im AT: Katholik 98 [1918] 2, 114/20). Der Mensch sieht den E. nur, wenn Gott ihm dazu die Augen öffnet (Num. 22, 31); der E. erscheint in männlicher Gestalt (Iudc. 13, 3/22; vgl. Gen. 19, 5). Die E. kommen als Boten Gottes zu den Menschen (Gen. 16, 7f; 19, 1/22; 21, 17; 22, 15; Num. 22, 22/35; Iudc. 2, 1; 6, 11; 13, 3; 1 Reg. 13, 18; 2 Reg. 1, 3), mitunter auch, um an ihnen Strafgerichte zu vollziehen (2 Sam. 24, 16; 2 Reg. 15, 22; 19, 35; 2 Par. 32, 21; Ps. 77 [78], 49; Jes. 37, 36). Man hat sich die E. wohl allgemein in der Gestalt von Menschen vorgestellt, wie es manche E.-Erscheinungen klar zeigen (vgl. die Bezeichnung ‚Männer'), jedoch ohne Flügel, die die ‚Engel' im Gegensatz zu den Keruben u. Seraphen in der alten Zeit noch nicht tragen. In seiner die anderen Menschen überragenden, Ehrfurcht heischenden Stellung wird der König mit einem E. verglichen (1 Sam. 29, 9; 2 Sam. 14, 17. 20; 19, 28).

II. Der Engel Jahwes. Unter den E. hebt sich in besonderer Weise heraus der ‚Engel Jahwes', mal'ak jahweh (Gen. 16, 7. 9; 22, 11. 15; Ex. 3, 2; Num. 22, 22/35; Iudc. 2, 1. 4; 6, 11f; 13, 13/22) oder ‚Engel Gottes' (Gen. 21, 17; 31, 11; vgl. 28, 12; 32, 2; Iudc. 13, 6. 9). Durch ihn offenbart sich Jahwe in einer Weise, daß statt vom E. Jahwes direkt von Jahwe geredet wird (zB. Gen. 16, 10. 13; 22, 10/18; 31, 11/13; 48, 15f; Ex. 3, 2/14 u. o.); doch erscheint er auch deutlich unterschieden von Jahwe (zB. Gen. 24, 7; Ex. 33, 1/3; 2 Sam. 24, 16). Dieses bis heute nicht klar erkannte Verhältnis, in dem dieser ‚Engel' zu Gott steht, hat zu verschiedenen Erklärungsversuchen geführt: Die christl. Apologeten u. die meisten griech. u. lat. Kirchenväter sahen im E. Jahwes eine Offenbarung des Logos Gottes. Später hielt man den E. Jahwes für ein geschaffenes E.-Wesen, das in der Autorität Gottes auftritt (Hieron., Aug. u. ihre Nachfahren). Viele moderne Erklärer betrachten ihn als ein Erzeugnis theologischer Überlegungen (Lagrange, v. Rad u. a.): man habe sich von dem absolut transzendenten Gottesbegriff der späteren Zeit aus an den alten Erzählungen, die von einem unmittelbaren Verkehr Gottes mit den Menschen redeten, gestoßen u. darum an Stelle Gottes seinen E. eingesetzt. Vielleicht sollte man ihn als eine Manifestation Gottes, eine Vergegenwärtigung Jahwes verstehen (Ziegler, Hamp u. a.): der an sich unsichtbare Gott zeigt sich in bestimmten Situationen in seinem ‚Engel' gegenwärtig u. wirksam. Im volkstümlichen Denken wohl schon früher u. dann allgemein seit der Königszeit wird diese Offenbarungsform Gottes als ein von Gott verschiedener himmlischer Bote betrachtet (vgl. 2 Sam. 19, 28; 24, 16; 1 Reg. 19, 5. 7; 2 Reg. 1, 3. 15; 19, 35; zum Problem des E. Jahwes: M. J. Lagrange, L'Ange de Jahvé: RevBibl 12 [1903] 212/25; J. Rybinski, Der Mal'ak Jahwe [1930]; G. v. Rad: ThWb 1, 75f; F. Stier, Gott u. sein E. im AT [1934]; B. Stein, Der E. des Auszugs: Biblica 19 [1938] 286/307; E. Kalt: Bibl. Reallexikon[2] [1938] 454/7, wo die Logostheorie wieder aufgenommen ist; A. Ohlmeyer, Der Logos als Gottesbote des Alten Bundes: BenedMonatsschr 24 [1948] 81/8; H. Haag: Bibellex. 395/8; Ziegler 46/8; V. Hamp: LThK 3[2], 879). Mit der Figur des E. Jahwes gehört wohl auch zusammen der ‚Engel des Bundes' (Mal. 3, 1; vgl. H. Junker, Das Buch Mal. [1938] 215f; rabbinische Spekulation dachte an Elias: Strack-B. 4, 789/91).

III. Kerube u. Seraphe. Das AT erwähnt gelegentlich kerubim (wahrscheinlich von akkad. karibu oder kuribu, eine Gottheit niederen Ranges, die bei den höheren Göttern zum Besten der Menschen spricht; vgl. auch Sanskrit gribh, von dieser Wurzel deutsch Greif). ‚Kerube', LXX χερουβίμ. Sie erscheinen (neben einem flammenden Schwert) als Hüter des Paradieses, nachdem Gott das erste Menschenpaar daraus vertrieben hat

(Gen. 3, 24). Sie sind ferner gedacht als Träger Gottes (2 Sam. 22, 10; Ps. 17 [18], 11) u. waren als solche plastisch, zwei einander gegenüber, auf dem Deckel der Bundeslade angebracht (Ex. 25, 18/20 u. o.; damit verwandt, aber etwas anders gestaltet waren die Kerube im Allerheiligsten des salomonischen Tempels 1 Reg. 6, 23/8; 2 Par. 3, 10/3), wo Jahwe sich zwischen den Keruben offenbarte (Ex. 25, 22 u. o.). Darum wird er ‚auf den Keruben thronend' genannt (1 Sam. 4, 4; Ps. 98 [99], 1). Diese Vorstellung ist großartig, aber auch kompliziert ausgestaltet in der Vision des Ezechiel, wo 4 Kerube von feuerähnlicher Art mit je einem Menschen-, einem Löwen-, einem Stier- u. einem Adlergesicht, mit Menschenhänden, Füßen u. Flügeln den Thronwagen Jahwes führen (Ez. 1. 10). Kerubsbilder in Webarbeit oder als Schnitzwerk dienten zur Verzierung des hl. Zeltes (Ex. 26, 1. 31; 36, 8. 35) u. des salomonischen Tempels (1 Reg. 6, 29. 32; 2 Par. 3, 14). Die atl. Kerubenvorstellung ist stark beeinflußt von Vorstellungen des vorderen Orients, speziell von Ägypten (Göttinnen oder Genien, die mit ihren ausgespannten Flügeln einen hl. Schrein oder einen Sarkophag schützen) u. Mesopotamien (assyrische geflügelte Kolosse von Löwen- u. Stiergestalt mit Menschengesicht, die als Wächter an den Eingang von Tempeln u. Palästen gestellt sind; ferner der karibu, ursprünglich als Mensch dargestellt, später mit Flügeln u. den Kennzeichen eines Adlers, Löwen oder Stieres versehen). Im AT sind die Kerube dienende Wesen in unmittelbarer Nähe Gottes (P. Dhorme-H. Vincent, Les Chérubins: RevBibl 35 [1926] 328/58. 481/95; F. Lugt, 268_3/282; H. Haag, Bibellexikon 905/8). – Bei Jes. (6, 2f. 6) werden śeraphim, ‚Seraphe', eigentlich ‚Brennende' (von śaraph ‚brennen'), LXX σεραφίμ, erwähnt; sie sind sechsflügelige Wesen mit Gesicht, Händen u. Füßen, die vor dem Throne Jahwes stehen. Der Name bezeichnet sonst eine Giftschlange (Num. 21, 6. 8) oder eine fliegende Schlange (Jes. 14, 29; 30, 6), weshalb man eine ursprüngliche Verbindung der Seraphe mit Schlangen vermutet hat (Haag, Bibellexikon 1506f; A. Alt, Gedanken über das Königtum Jahwes: Kleine Schriften z. Gesch. d. Volkes Israel 1 [1953] 345/57). – Kerube u. Seraphe sind zwar keine ‚Engel' nach der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes, weshalb sie auch in alter Zeit nie so genannt werden, wohl aber wurden sie schon im Spätjudentum in die Gruppe der heute ‚Engel' genannten Wesen eingereiht (1 Hen. 61, 10; 71, 7) u. können im heutigen Sinn dieses Wortes so bezeichnet werden.

B. Spätjudentum. I. Allgemeines. In der persischen u. griech.-röm. Zeit entwickeln sich die jüdischen E.-Vorstellungen immer reicher (Dan.; bes. aber die sog. Pseudepigraphen, wie Henochbücher, Buch der Jubiläen, syr. Baruchapokalypse usw.). Diese Entwicklung kommt einmal von der jetzt gegenüber früher stärker betonten Transzendenz Gottes, wodurch die Rolle der E. als Mittelwesen zwischen Gott u. Welt wächst; sodann mögen auch andere, im einzelnen noch nicht genügend erkannte Ursachen mitgewirkt haben. Vielleicht fanden jetzt alte, volkstümliche, früher zurückgedrängte Vorstellungen Eingang in die jüd. Religion, auch wird die Berührung mit religiösen Gedanken der heidnischen Gastländer nicht ohne Einfluß auf die eigene Vorstellungswelt geblieben sein. Nach jüdischer Überlieferung (R. Schimeon ben Laqisch um 250 nC.) hätten die Israeliten die E.-Namen aus dem babylonischen Exil nach Palästina mitgebracht (pRosch ha-schana 1, 56d, 56; erwähnt werden Gabriel u. Michael). Solange die jüd. Religion vom Polytheismus bedroht war, entwickelte sie keine Angelologie; seitdem diese Gefahr in der nachexilischen Zeit schwand, werden die E.-Vorstellungen reicher. Dabei ist es die mit dem Buche Daniel aufkommende Apokalyptik, die den fruchtbarsten Boden für diese Entwicklung bietet.

II. Bezeichnungen der Engel. Zu den früheren Bezeichnungen für E.-Wesen treten neue hinzu. Nach ihrer Beziehung zur Gottheit heißen diese Wesen bene ha'elohim, ‚Söhne Gottes' (im Sinne von ‚gottnahe Wesen' [vgl. G. v. Rad: ThWb 1, 77]: Job 1, 6; 2, 1 [LXX abschwächend: οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ]; 38, 7; Sap. 5, 5; vgl. LXX-Zusatz Dtn. 32, 43) oder bene schamajim, ‚Söhne des Himmels' (1 Hen. 6, 2; 13, 8; 14, 3; Sektenkanon 4, 22; 11, 8; Hymnen v. Qumran 3, 22), ‚Heilige', qedoschim (LXX ἅγιοι: Job 5, 1; 15, 15; Ps. 88 [89], 6. 8; Am. 4, 2 LXX; Zach. 14, 5; Dan. 4, 10. 14. 20; 8, 13; Sir. 42, 17; Sap. 5, 5; Jub. 17, 11; 31, 14; 33, 12; 1 Hen. 1, 9; 12, 2; 14, 23. 25; 39, 5; 47, 2; 57, 2; 60, 4; 61, 8. 10. 12; 65, 12; 69, 13; 71, 4; 81, 5; 106, 19; Test. Levi 3, 3; Sektenkanon 11, 8; Kriegsrolle 12, 1. 4; Hymnen v. Qumran 3, 22; 4, 25; 10,

35; Sprüche des Moses [1Q22] 4, 1; vgl. Dtn. 33, 2; Jub. 2, 2) bzw. ‚heilige Engel' (Tob. 11, 14; 12, 15; 1 Hen. 71, 8f; Kriegsrolle 7, 6; vgl. 1 Hen. 39, 1), die ‚Göttlichen', 'elim (Kriegsrolle 1, 10f; 14, 15; 17, 7; vgl. 15, 14; Hymnen 7, 28; 10, 8). Nach einer ihrer Aufgaben heißen die E. ‚Wächter', ʿirin (Dan. 4, 10. 14. 20 [Theodot. transskribiert ιρ, LXX übersetzt frei ἄγγελος]; Jub. 4, 15. 22; 7, 21; 8, 3; 10, 5; 1 Hen. 1, 5; 10, 7. 9. 15; 12, 2/4; 13, 10; 14, 1. 3; 15, 2. 9; 16, 2; vgl. 20, 1; 2 Hen. 18, 1. 3 [γρηγοροί]; 35, 2; Damaskusschrift 3, 4; Test. Ruben 5, 6; Test. Naphth. 3, 5 [ἐγρήγοροι]; vgl. PsPhilo ant. bibl. 59, 4; der Name ‚Wächter' bezeichnet einmal hohe E., dann bes. gefallene E., die als ehemals hohe E. gedacht werden [vgl. Bousset, Rel. 322_2]), ‚die nie Schlafenden' (1 Hen. 39, 12f; 40, 2; vgl. 61, 12; 71, 7). Nach ihrem Range heißen die E.-Wesen ‚Fürsten' (Dan. 10, 13. 20f; 12, 1; Kriegsrolle 13, 10. 14; Sektenkanon 3, 20; u. o.), die ‚Herrlichen' (Hymnen von Qumran 10, 8; 2 Hen. 21, 1. 3). Nach ihrer Art heißen sie die ‚Geister' (Jub. 15, 31 [doch vgl. 1, 25; 15, 32]; 1 Hen. 15, 4. 6. 8. 10; Kriegsrolle 12, 9; 13, 11f; Hymnen 1, 11; 11, 13; 13, 8; vgl. 1 Reg. 22, 21; Sap. 7, 23; Hymnen 3, 22f [‚Geister der Erkenntnis']). Unter diesem Namen werden mit den E. die ihnen verwandten Wesen zusammengefaßt, so daß Gott jetzt ‚Herr der Geister' genannt wird (stehender Ausdruck in den Bilderreden 1 Hen. 37, 2. 4; 38, 2. 4. 6; 39, 2. 7/9; 40, 1f usw.; auch LXX Num. 16, 22; 27, 16 in bezeichnender Gedankenverschiebung gegenüber dem hebr. Text [dazu J. Michl, Engelvorstellungen 124]; Marmorstele aus Rheneia [etwa 100 vC.; Deissmann, LO^4 352/4]; Hymnen v. Qumran 10, 8 [‚der Herr aller Geister']; 2 Macc. 3, 24; vgl. Ps. 103 [104], 4; Sir. 39, 33). Obwohl E. u. Geister einander sehr verwandt sind (vgl. Jub. 2, 2), werden beide auch nebeneinander genannt (Jub. 1, 25; 15, 32; so auch Act. 23, 8), auch ‚Geister, Elemente (Elementargeister?), Engel' (πνεύματα, στοιχεῖα, ἄγγελοι: 2 Hen. 16, 7 Rez. A; vgl. Gal. 4, 3. 9; Bousset, Rel. 323f). Aber Gott bleibt der absolute Oberherr über alle diese Mittelwesen; er ist ‚Fürst der Göttlichen u. König der Herrlichen u. Herr aller Geister' (śar 'elim wemelek nikbadim wa'adon lecol ruach: Hymnen v. Qumran 10, 8).

III. Mittler Gottes. An manchen Stellen der Schrift, wo nach dem hebr. Text Gott selbst handelt, wird in der LXX ein E. genannt (zB. Ex. 4, 24 [vgl. dazu die Deutung bei Orig. c. C. 5, 48]; Job 20, 15); oder statt von Gott redet man von den E. (Ps. 8, 5). So ersetzt die LXX zuweilen auch ‚Söhne Gottes' durch ‚Engel' (Job 1, 6) oder ‚Götter' durch ‚Engel' (Ps. 96 [97], 7; 137 [138], 1; vgl. Dan. 2, 11 Theodot.). Auch sonst findet man E. am Werke, obwohl die Bibel nichts davon weiß. E. führen dem Adam die Tiere zu, daß er sie benenne (Jub. 3, 1; vgl. Gen. 2, 19), E. bringen Adam ins Paradies (Jub. 3, 9; vgl. Gen. 3, 8), später auch sein Weib (Jub. 3, 9). Eva wird vom E. Gadreel verführt (1 Hen. 69, 6), bzw. von dem zum Teufel gewordenen Erzengel Satanael (2 Hen. 31, 6; zur spätjüdischen Auffassung vom Teufel als Verführer im Paradies vgl. Sap. 2, 24; Apc. Mos. 17; V. Adae 33). E. treiben die Stammeltern aus dem Paradies (Apc. Mos. 27; V. Adae 28 [hier tut es Michael]; nach Gen. 3, 24 macht es Gott selbst). Ein Seraph wäscht den verstorbenen Adam im Acherusischen See (Apc. Mos. 37; E. Peterson, Die Taufe im Acherusischen See: VigChr 9 [1955] 1/20), Michael bringt ihn sodann in den dritten Himmel ins dortige Paradies (ebd.), während E. den Adam bestatten (ebd. 38), desgleichen die Eva (ebd. 43). Ein E. nimmt Henoch von der Erde weg (2 Hen. 36, 2; 55, 1; 67, 2; vgl. Gen. 5, 24). E. bauen die Arche Noes (1 Hen. 67, 2) u. werden zu den drei Söhnen Noes gesandt (Jub. 8, 10). Beim Turmbau zu Babel bespricht sich Gott mit den E. (Jub. 10, 22; der Plural Gen. 11, 7 wird so erklärt) u. steigt mit ihnen herab (Jub. 10, 23; hebr. Test. Naphth. 8, 4: mit 70 E. u. Michael an ihrer Spitze; diese 70 E. lehren die 70 Menschengeschlechter 70 Sprachen: ebd. 8, 5f). Gott u. seine E. schließen einen Bund mit Abraham (Jub. 14, 20; vgl. Gen. 15), E. erscheinen ihm bei Mamre (Jub. 16, 1; vgl. Gen. 18). Mastema, der Fürst der Dämonen, fordert Gott auf, Abrahams Glauben mit dem Opfer seines Sohnes zu prüfen (Jub. 17, 16; vgl. Gen. 22). Gott spricht durch E. mit Abraham (Jub. 18, 14; vgl. Gen. 22, 15/18, wo allerdings Gott auch schon durch seinen E. spricht). E. versuchen Abraham, ob er beim Tode Saras geduldig bleibe (Jub. 19, 3). Ein E. gibt in einem Nachtgesicht dem Jakob 7 Tafeln, auf denen seine u. seiner Söhne Zukunft steht (Jub. 32, 21). Der geheimnisvolle Mann, mit dem Jakob rang (Gen. 32, 25/30), war der über die Lobgesänge

gesetzte E. (PsPhilo ant. bibl. 18, 6). Ein E. tötet Her (Test. Iuda 10, 2; vgl. Gen. 38, 7, wo Jahwe es tut). E. sagen im Traume dem Juda, daß ihm um seiner Reue willen seine Sünde vergeben sei (Jub. 41, 24; vgl. Gen. 38). Ein E. befreit Joseph aus den Händen Simeons (Test. Simeon. 2, 8). Moses sah im Dornbusch einen ‚feurigen Engel' (PsPhilo ant. bibl. 19, 9; vgl. Ex. 3, 2/14). Nicht Jahwe (wie Ex. 4, 24), sondern Mastema will Moses töten (Jub. 48, 2). Mastema unterstützt die Ägypter, hilft ihnen zu ihren Zaubereien u. bekämpft Moses (Jub. 48, 9/17; im Test. Salom. 25, 4 ist es der Dämon Abezethibu). Die Streitkräfte Mastemas töteten die Erstgeburt der Ägypter (Jub. 49, 2; vgl. Ex. 12, 29, wo Jahwe es tat). Mastema verstockte die Herzen der Ägypter, so daß sie bei der Verfolgung der Israeliten im Meere umkamen (Jub. 48, 17). Moses u. Aaron traten auf ‚durch den Dienst des Lichtfürsten' (Damaskusschrift 7, 19; der Lichtfürst ist vielleicht Uriel; vgl. Riessler 1324). E. sind bei der Gesetzgebung dabei (PsPhilo ant. bibl. 11, 5 [doch vermitteln sie nicht das Gesetz]; vgl. Dtn. 33, 2 LXX; Ps. 67 [68], 18). Ein E. vernichtet die Israeliten in der Wüste mit Feuer (PsPhilo ant. bibl. 15, 5; vgl. Num. 14, 11f). Ein Brandengel (ἐμπυριστὴς ἄγγελος) verursacht das Feuer zur Bestrafung derer, die widerrechtlich Räucherwerk darbrachten (4 Macc. 7, 11; nach Num. 16, 35 geht das Feuer von Jahwe aus). E. betrauern den Tod des Moses (PsPhilo aO. 19, 12. 16). Kein E. oder Mensch kennt das Grab des Moses (PsPhilo aO. 19, 12). Ein E., ‚Cerviel, der über die Stärke gesetzt ist', hilft David beim Zweikampf mit Goliath (PsPhilo aO. 61, 5; vgl. 1 Sam. 17, 48/50). – Gott spricht nicht mehr unmittelbar zum Propheten bzw. Apokalyptiker, sondern jetzt kommt zu ihm ein E., der die Offenbarungen deutet: zuerst bei Ez. (40, 3f; 43, 6f; 47, 3/6), wo er einfach ‚Mann', 'isch, heißt, in eigenartiger Weise bei Zach. (1, 8/14; 2, 2. 7; 4, 1/6 usw.), wo der ‚Engel Jahwes' die Aufgabe ausübt, bei Dan. (8, 16/26; 9, 21/27) ist es dann Gabriel, in 1 Hen. (10, 1; 19, 1 u. o.) u. 4 Esr. (4, 1 usw.) Uriel (weitere Beispiele für den Offenbarungsengel Jub. 2, 1; 12, 22; 1 Hen. 1, 2; 40, 2. 9; 60, 10; Test. Rub. 5, 3; T. Levi 2, 6; T. Iss. 2, 1; T. Ios. 6, 6; griech. Apc. Bar. 1ff; syr. Apc. Bar. 55, 3; 56, 1; 4 Esr. 5, 16/19. 31f u. ö.: Phaltiel; Paral. Ier. 6, 12; Apc. Mos. 1; Apc. Abrah. 10ff; V. Adae 25; Test. Isaac 6, 4; Lib. Eliae 1, 3). Der Offenbarungsengel führt den Seher umher (1 Hen. 18, 14; 40, 8; 52, 3; 53, 4; 54, 4; 56, 2; 60, 11; 64, 2; 71, 3; 72, 1; 78, 10; 79, 2; vgl. 87, 3; 90, 31; 2 Hen. 1, 8; 3, 1; 7, 1; 8, 1; 10, 1; 11, 1; 13, 1; 14, 1; 18, 1; 19, 1; 20, 1; Test. Levi 5, 1. 3; griech. Apc. Bar. 2ff; Test. Abrah. 9f; Rez. B 8, 3; Apc. Abrah. 11ff; Apc. Sophon. 1, 6 Steindorff; Anonyme Apc. 1, 3; 2, 6; 6, 2 Steindorff; Apc. Esr. 4, 7: Michael, Gabriel mit 34 weiteren Engeln; 5, 21; Test. Isaac 6, 4; 7, 1; V. Adae 25. 29).

IV. Eigenart der Engel. Die E. gelten als Geister (1 Hen. 15, 6; Philo sacr. Abel. et C. 5: ἀσώματοι καὶ εὐδαίμονες ψυχαί; in Gen. 2, 92; Apc. Abrah. 19, 6), ohne Leib (2 Hen. Überschr.; 20, 1; Philo somn. 1, 135; Abrah. 13; spec. leg. 1, 66; sacr. Abel. et C. 5; Apc. Abrah. 19, 6; Test. Abrah. 3). Sie nähren sich darum auch nicht von stofflicher Speise (Tob. 12, 19; vgl. Iudc. 13, 16 u. die entgegengesetzte, ältere Ansicht Gen. 18, 9, in Jub. unterdrückt), sondern von einer himmlischen, dem Manna (Ps. 77 [78], 25 LXX; Sap. 16, 20; 4 Esr. 1, 19; vgl. Tob. 12, 19 Vulg.). Wenn sie auf Erden sichtbar werden, geschieht dies nur als Erscheinung, nicht in einem stofflichen Körper (Tob. 12, 19); denn sie können mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden (Philo somn. 1, 135). Die E. sind feurig (2 Hen. Überschr.; 1, 4f; 19, 1; 20, 1; 29, 1. 3; 30, 1; syr. Apc. Bar. 21, 6; 59, 11; Apc. Abr. 19, 6; Jos. u. Asen. 14,9; Lib. Eliae 7, 9); bei dieser Vorstellung spielt Ps. 103 (104), 4 eine Rolle (syr. Apc. Bar. 48, 8; 4 Esr. 8, 21). Bestrafte E. sind dunkel (2 Hen. 7, 2; 18, 1). Auch gibt es eisige E. (2 Hen. 37, 1). Die E. sind zu Beginn der Schöpfung von Gott erschaffen worden (nach Jub. 2, 2 am ersten Tag), sind von Ewigkeit her gemacht (syr. Apc. Bar. 21, 6), sind unsterblich (1 Hen. 15, 4. 6). Die beiden höchsten E.-Klassen (des Angesichts u. der Heiligung) sind beschnitten erschaffen (Jub. 15, 27; dazu Riessler 1309). Das Aussehen der E. gleicht dem der Menschen (2 Hen. 18, 1; Jos. u. Asen. 14, 3). Der E. erscheint in der Gestalt eines Mannes (Dan. 8, 15; 10, 5. 16; Tob. 5, 4f; 2 Hen. 1, 4; Apc. Abrah. 10, 5; vgl. Gen. 19, 5), als junger Mensch (2 Macc. 3, 26), wie ein weißer Mensch (1 Hen. 87, 2; 90, 21, 31). Seine Gestalt ist riesig (2 Hen. 18, 1), herrlich (Dan. 10, 5f; 3 Macc. 6, 18; 2 Hen. 1, 4f; Apc. Abrah. 11, 2; Anon. Apc. 9, 3f Steindorff). Der (gute) E. ist ein Fürst

des Lichtes (Kriegsrolle 13, 10; vgl. 2 Cor. 11, 14). Sein Gesicht gleicht der Sonne (2 Hen. 1, 5; 19, 1), dem Blitze (Dan. 10, 6). Vom E. gehen Lichtstrahlen aus (Jos. u. Asen. 14, 3; 16, 13). Der E. ist in Linnen gekleidet (Ez. 9, 2f. 11; 10, 2. 6f; Dan. 10, 5; 12, 6f), in schönes Gewand (2 Macc. 3, 26), in weißes (Test. Levi 8, 2; vgl. 2 Macc. 11, 8) oder purpurnes (Apc. Abrah. 11, 2). Er trägt Diadem (Apc. Abrah. 11, 2; Jos. u. Asen. 14, 9) u. Stab (PsPhilo ant. bibl. 42, 9; V. Adae; 28; Apc. Abrah. 11, 2; Jos. u. Asen. 14, 9; 16, 22). Die von dem E. benützten Gegenstände sind von Gold (2 Macc. 3, 25; Anon. Apc. 9, 4; 13, 5; 14, 5; 17, 6), sind feurig (2 Hen. 29, 3; Jos. u. Asen. 17, 8). Die E. haben eine ihnen eigene, den Menschen unverständliche Sprache (Test. Iob 48, 3; 49, 2; 50, 2; Anon. Apc. 13, 2; vgl. 1 Cor. 13, 1). Doch kann unter Umständen ein Mensch in der Sprache der E. reden (Test. Iob 48, 3; 49, 2; 50, 2); er kann (wenigstens in der Ekstase) ein E.-Gewand anlegen, so mit ihnen beten u. ihre Sprache verstehen (Anon. Apc. 13, 2f). Wenn ein E. in der Erscheinung spricht, sind seine Worte sehr laut (Dan. 10, 6). Man stellt sich die Bewegung der E. als ein Fliegen vor, auch wenn (anders als bei den Seraphen Jes. 6, 2 u. den Keruben) Flügel nicht erwähnt werden (Dan. 9, 21 [deutlicher in Theodot. u. Vulg. als in Mas. u. LXX]; Apc. Abrah. 12, 9; vgl. Dan. 14, 36. 38). Doch spricht man auch von den Flügeln der E. als einer ganz selbstverständlichen Sache (1 Hen. 61, 1; 2 Hen. 4; 11, 4; 12, 2; 16, 7 [vgl. 1, 5]; gr. Apc. Bar. 7, 5). E. bevölkern die Luft (Philo somn. 1, 134f mit 141; gigant. 6). Sie stehen in Verbindung mit den Vögeln, so daß gelegentlich ein E. in Gestalt eines Vogels erscheint (Apc. Abrah. 13, 2: Azazel; vgl. Ioseph. ant. 3, 6, 5: die zwei Kerube der Bundeslade ζῷα δέ ἐστι πετεινά; 2 Hen. 12, 1f: zwei Geister von Mischgestalt, aber überwiegend vogelhaft, führen den Sonnenwagen; 15, 1 u. die heidn. Auffassung von den Vögeln als Götterboten, o. Sp. 54).

V. Engel u. Gott. Die Zahl der E. ist ungeheuer groß (Job 33, 23; Dan. 7, 10; 1 Hen. 1, 9; 14, 22; 40, 1; 60, 1; 71, 8f. 13; 2 Hen. 11, 4; 18, 1; vgl. 19, 1; Kriegsrolle 12, 1. 4; 4 Esr. 6, 3; syr. Apc. Bar. 21, 6; 48, 10; 56, 14; 59, 11; V. Adae 25; Anon. Apc. 4, 3f; 13, 1; Apc. Sophon. 1, 7; vgl. Dtn. 33, 2; Ps 67 [68], 18). Sie bilden eine Versammlung (Sprüche Mos. [1Q22] 4, 1; vgl. I). Zuweilen erscheinen sie als der Kronrat Gottes entsprechend den Einrichtungen an irdischen Fürstenhöfen, wobei freilich die vollständige Alleinherrschaft Gottes stets gewahrt bleibt u. den E. keine Mitregierung zukommt (Job 1, 6/12; 2, 1/7; 15, 8; Ps. 88 [89], 8; vgl. 1 Reg. 22, 19/21; Dan. 4, 14). Sie stehen vor Gott, der auf seinem Throne sitzt (Dan. 7, 10; 1 Hen. 71, 8; syr. Apc. Bar. 21, 6; 48, 10; 4 Esr. 8, 21). Die E. sind auf die verschiedenen Himmelsräume verteilt (Test. Levi 3, 2f. 5/8; Apc. Abrah. 19, 5f; vgl. Apc. Esr. 1, 7), weshalb man von den ‚Engeln des Himmels' spricht (1 Hen. 97, 2; vgl. 71, 8; 104, 1). Die E. lobpreisen Gott immerdar (1 Hen. 39, 13; 2 Hen. 8, 8; 17; 22, 3; 42, 4; Test. Levi 3, 8: die Throne u. Gewalten; vgl. 1 Hen. 40, 4; 47, 2; 61, 11f; Anon. Apc. 13, 1; Apc. Esr. 3, 7; V. Adae 28). Sie preisen Gott einstimmig (1 Hen. 61, 11; 2 Hen. 19, 6), mit schönem Gesang (2 Hen. 8, 8; 17), mit leisen u. sanften Stimmen (2 Hen. 20, 4; vgl. 21, 1). Als Inhalt ihres Lobpreises wird gelegentlich das Dreimalheilig (Jes. 6, 3) genannt, das sich allmählich zu der in der christl. Liturgie üblichen Form ausgestaltet; es wird von den Seraphim vorgetragen (Test. Adae 1, 4, hier offenbar mit dem Geräusch der Flügel) oder von den E. überhaupt (1 Hen. 39, 12; Test. Abrah. 20; Test. Isaac 8, 3; 9, 1). Es gibt einen E. über die himmlischen Lobgesänge (PsPhilo antiqu. bibl. 18, 6). Die E. treten zu gewissen Stunden vor Gott, um ihn anzubeten (Apc. Mos. 7; 17; V. Adae 33; Test. Abrah. Rez. B 4,5: bei Sonnenuntergang; Test. Adae 2, 1f. 6. 9). Die Erzengel bringen Gott Rauchopfer dar (Test. Levi 3, 6). Die E. sind gedacht als kampfgerüstete Krieger Gottes (1 Hen. 60, 1; 61, 10; Test. Levi 3, 3; Kriegsrolle 12, 1. 4; Hymnen von Qumran 3, 35f; 11, 13; Philo sacr. Abel. et C. 5: ἄγγελοι γὰρ στρατός εἰσι θεοῦ; 4 Esr. 6, 3; 8, 21; syr. Apc. Bar. 21, 6; 48, 10; 51, 11; 59, 11; 2 Hen. 17; 23, 1; 29, 1. 3; 30, 1; Apc. Esr. 1, 7); sie tun ihren Dienst unter Anführern (griech. Apc. Bar. 11, 6). Es gibt einen Fürsten über die Lichtwesen (Sektenkanon 3, 20; Damaskusschr. 7). Die E. sind in Ordnungen gegliedert (Apc. Mos. 38), bilden ‚das Heer der Himmel' (Neh. 9, 6; vgl. die alte Vorstellung von Jahwe als dem Herrn der Heere: 1 Sam. 1, 3. 11; 4, 4; 15, 2; 17, 45; 2 Sam. 5, 10; Jes. 1, 9; Jer. 2, 19; Am. 4, 13; Ps. 23 [24], 10 usw.; eine Parallelität von E. u. Heeren des Himmels Ps. 102 [103] 21f; 148,

2), die ‚ewige Heerschar‘ (Hymnen von Qumran 11, 13). E. haben Heldenkraft (Kriegsrolle 17, 6; hier speziell Michael; vgl. 2 Macc. 3, 25f). Die E. können Gottes Antlitz nicht schauen (1 Hen. 14, 21; die entgegengesetzte Ansicht Mt. 18, 10). Sie kennen die Zukunft nicht (4 Esr. 4, 52; vgl. Mc. 13, 32; 1 Petr. 1, 12; Eph. 3, 10), wissen nicht um Gottes Geheimnisse (2 Hen. 24, 3; vgl. 40, 3); doch gibt es E. des (himmlischen) Heiligtums, die diese Geheimnisse erfahren (Kriegsrolle 10, 11f). Es gibt einen ‚Engel des Angesichts‘, einen besonderen Dienstengel Gottes (Jub. 1, 27. 29; 2, 1; Test. Iuda 25, 2; vgl. Jes. 63, 9; Rießler 1305; F. Nötscher: oben Bd. 1, 437), auch mehrere ‚Engel des Angesichts‘ (Jub. 2, 2. 18; 31, 14; Test. Levi 3, 7; 18, 5; Hymnen von Qumran 6, 13).

VI. Engel u. Schöpfung. E. sind mit vielen Aufgaben in der Schöpfung betraut. Über allem Lebendigen im Himmel u. auf der Erde stehen die Erzengel u. geben allem sein Maß (2 Hen. 19, 3). Es gibt E. der Gestirne (1 Hen. 72, 1. 3; 74, 2; 75, 3; 82, 7f. 10/20; 2 Hen. 4; 19, 2; vgl. 1 Hen. 43, 2; Test. Salom. 5, 4f), soweit nicht die Gestirne selbst als beseelte, engelhafte Wesen betrachtet werden (1 Hen. 18, 13/16; 21, 3/6; vgl. 86, 1/4; 88, 1. 3; 90, 24; Philo opif. m. 73; gigant. 8; vgl. die ‚Sternenmächte‘ Apc. Abrah. 19, 9). E. ziehen den Sonnenwagen (2 Hen. 11, 4: bei Tag 15 Myriaden, bei Nacht 1000 E.; 14, 2f; 19, 2; gr. Apc. Bar. 6, 2: 40 E.; 7, 4); sie richten die Sonne her (2 Hen. 11, 4; gr. Apc. Bar. 6, 16; vgl. 8, 1. 4); sie begleiten den Mond (2 Hen. 16, 7; 19, 2; gr. Apc. Bar. 9, 3). E. herrschen über die Jahreszeiten, Monate u. Tage (1 Hen. 82, 10/20, mit Angabe vieler Namen [vgl. G. Beer: Kautzsch, Pseudep. 286f]; doch werden diese Wesen nicht als E. bezeichnet), sie herrschen über die Zeiten u. Jahre (2 Hen. 19, 4), über die Jahreszeiten (Jub. 2, 2). Der Umlauf der Gestirne richtet sich nach der Zahl der E. (1 Hen. 43, 2). E. stehen über den Naturvorgängen, wie dem Wind, dem Blitz u. Donner, den Niederschlägen (1 Hen. 60, 11/21; vgl. 69, 22; Jub. 2, 2; vgl. 2 Hen. 5f; 40, 10f). Es gibt E. des Wassers (1 Hen. 61, 10; 66, 2; 69, 22; 2 Hen. 19, 4), der Quellen (1 Hen. 65, 8), der Flüsse (2 Hen. 19, 4), des Meeres (1 Hen. 60, 16; 2 Hen. 19, 4), des Festlandes (1 Hen. 61, 10), über die Früchte der Erde (2 Hen. 19, 4); es gibt einen E. der Himmelsfeste (4 Esr. 6, 41: spiritus firmamenti), des Feuers (PsPhilo ant. bibl. 38, 3), über die Metalle (1 Hen. 65, 8; vgl. die heidn. Vorstellung, die jedem Planeten ein bestimmtes Metall zuteilt: Hopfner, OZ 1, 153f § 605f); es gibt einen E. ‚über die Stärke‘ namens Zeruel u. einen ‚über das Verborgene‘, der ‚unsichtbar wirkt‘, namens Ingethel (PsPhilo ant. bibl. 27, 10). Böse E. stehen der Zauberei vor (ebd. 34, 2f). Dieser Glaube an Natur-E. hängt wohl zusammen mit der primitiven Vorstellung, daß die leblosen Dinge irgendwie beseelt sind. Es gibt auch einen E. des Friedens (1 Hen. 40, 8; 52, 5; 53, 4; 54, 4; 56, 2; Test. Dan. 6, 5; T. Asser 6, 6; T. Beniam. 6, 1; vgl. Jes. 33, 7), einen E. der Wahrheit (Sektenkanon 3, 24) u. einen E. der Gerechtigkeit (Paral. Jer. 6, 6; 8, 9; nach 9, 5 ist es Michael; Test. Abrah. 13).

VII. Engel u. Menschen. a. Engel als Aufseher. E. walten als Aufseher über die Menschen bei Gott. Es gibt E. über alle Seelen der Menschen (2 Hen. 19, 4), einen E. über die Menschheit (Apc. Mos. 32: ὁ ἄγγελος τῆς ἀνθρωπότητος). Der E. ist ‚Herr‘ (4 Esr. 4, 3 u. o.; Test. Abr. 2), der Mensch ihm gegenüber aber ‚Knecht‘ (4 Esr. 10, 37). Die Erscheinung eines E. bestürzt den Menschen (Dan. 10, 9 [strenggenommen lösen hier die Worte des E. die Bestürzung aus]; Tob. 12, 16; 3 Macc. 6, 18f; 2 Hen. 1, 7; vgl. Est. 5, 2a LXX [15, 16 Vulg.]), aber der E. richtet den Menschen wieder auf (Dan. 10, 10; Tob. 12, 17; 2 Hen. 1, 8). Der Mensch verbirgt sich vor dem Anblick eines E. (1 Par. 21, 20); doch ist der Mensch (Adam) als König der Erde ein ‚zweiter Engel‘ (2 Hen. 30, 11). Adam schaute im Paradies im geöffneten Himmel die E. (2 Hen. 31, 2). E. kommen als Boten Gottes zu den Menschen (Tob. 3, 17; Dan. 14, 33), vermitteln ihnen außergewöhnliche Einsicht (Dan. Sus. 45 LXX; Jub. 32, 21/26; Test. Ios. 6, 6), geben ihnen Befehle (1 Par. 21, 18), machen ihnen kund, was sie vor Gott zu tun haben (Job 33, 23). Die E. sind Mittler zwischen Gott u. den Menschen (Philo gigant. 16); so bringen sie die Gebete der Menschen vor Gott (Tob. 12, 15; 1 Hen. 99, 3; Test. Dan. 6, 2; vgl. Test. Levi 3, 7; Fr. v. Qumran: 1 Q 19), sammeln die guten Werke der Gerechten (gr. Apc. Bar. 12, 1. 3/5) u. bringen ihnen vom Himmel Lohn dafür (gr. Apc. Bar. 15, 2/4). Die E. segnen die Menschen, die Gutes tun (Test. Naphth. 8, 4) u. verfluchen jene, die böse handeln (ebd. 8, 6). Gelegentlich vermittelt freilich

auch ein Gottesmann zwischen den E. (so Henoch: 1 Hen. 12, 4/6; 13, 1/6), rügt sogar böse E. (so Henoch: 1 Hen. 14, 3; 15, 2/4; 16, 2/4) u. bittet Gott für sie (so Henoch: 1 Hen. 13, 6; 15, 2; 16, 2; vgl. 2 Hen. 7, 4; 18, 7). Weil Gottesmänner eine den E. ähnliche Mittlerrolle zwischen Gott u. den Menschen ausüben, erhalten sie gelegentlich die Bezeichnung ‚Engel' (so der Priester Mal. 2, 7; so Moses Ass. Mos. 11, 17 [vgl. 10, 2, wo E. Stauffer: ThLZ 81 (1956) 142 im magnus nuntius einen eschatologischen Hohenpriester aus dem Hause Aarons sehen will]). Auch wird der König mit einem E. verglichen (Est. 5, 2a LXX [15, 16 Vulg.]; vgl. Zach. 12, 8). Der Mensch kann die E. anrufen (Job 5, 1). E. schützen die Menschen (Dan. 3, 49. 92 [hebr. 25]. 95 [hebr. 28]; Sus. LXX 45; Jdth. 13, 20 Vulg.; 2 Macc. 11, 6; 15, 22f; Kriegsrolle 13, 10; 1 Hen. 100, 5; Test. Iuda 3, 10; T. Dan. 6, 5; T. Ios. 6, 7; Philo frg.: Op. omnia 6 [1852] 249; Apc. Mos. 7; PsPhilo ant. bibl. 38, 3; 59, 4). Sie retten die Menschen aus Gefahren (Dan. 3, 49. 92 [hebr. 25]. 95 [28]; 6, 23; Tob. 3, 17; 2 Macc. 15, 23; vgl. 4 Reg. 19, 35; Jes. 37, 36). Sie halten sie vor der Sünde zurück (Sektenkanon 3, 24f: der E. der Wahrheit Gottes; Apc. Sedrach 7, 11). Sie helfen ihnen in verschiedener Weise (Tob. 5, 6; 12, 3. 14; 3 Macc. 6, 18f; 4 Macc. 4, 10; V. Adae 21; vgl. 2 Macc. 3, 25f). Der E. des Friedens führt den guten Menschen (Test. Beniam. 6, 1). E., die ‚Wächter' heißen, lehrten in den Tagen Iareds (Gen. 5, 18/20) die Menschen Recht u. Gerechtigkeit (Jub. 4, 15). E. unterrichteten Noe über Arzneien (Jub. 10, 12), führen Menschen durch die Luft an Orte, die diesen Menschen bisher unbekannt waren (Dan. 14, 34/39). Unter dem Schutz von Michael, Gabriel, Sariel u. Raphael werden kriegerische Unternehmen ausgeführt (Kriegsrolle 9, 15f), E. ziehen im Kampfe mit (ebd. 7, 6; 12, 4f. 8f; vgl. 1, 10f). E. haben Gewalt über die Dämonen (Tob. 8, 3; Jub. 10, 7. 11).

b. Engel als Buchführer u. Ankläger. E. beobachten die Taten der Menschen (1 Hen. 100, 10) u. schreiben sie in himmlische Bücher (1 Hen. 89, 62/64. 70; 90, 14. 22; 2 Hen. 19, 5; vgl. Test. Abrah. 13; ferner die griech. Vorstellung, daß die Gestirne sehen, was tags u. nachts auf Erden geschieht, u. es dem Zeus u. den andern Göttern mitteilen; hierzu E. Maaß, Orpheus [1895] 259; weiteres L. Koep, Das himmlische Buch [1952] u. o. Bd. 2, 725/31). Die E. des Herrn schreiben die guten Werke der Gerechten auf (Anon. Apc. 3, 5), die E. des Anklägers (κατήγορος) die Sünden der Menschen (ebd. 4, 2). E. melden alle Sünden, die geschehen, vor Gott (Jub. 4, 6). Der Ankläger selbst ist ein E. von furchtbarem Aussehen (Anon. Apc. 8, 2), der die Menschen vor Gott verklagt (ebd. 10, 5; vgl. Apc. Sophon. 1, 2). Wenn der Mensch sündigt, so sündigt er vor den E. (Apc. Mos. 32). E. sprechen bei Gott für die Menschen (Job 33, 23f; 1 Hen. 15, 2; 104, 1; Test. Levi 3, 5; 5, 6; T. Dan. 6, 2; PsPhilo ant. bibl. 15, 5; V. Adae 9; vgl. 1 Hen. 68, 4; S. Mowinkel, Die Vorstellungen des Spätjudentums vom Hl. Geist als Fürsprecher u. der johanneische Paraklet: ZNW 32 [1933] 97/130, insbes. 109/118), beten für die Sünden der Menschen (so die Cherubim: Test. Adae 2, 6; die Erzengel: Test. Levi 3, 5). Die Israeliten leben mit Gott u. seinen E. (Jub. 15, 27; vgl. Sektenkanon 11, 7f), sind von E. behütet (PsPhilo ant. bibl. 15,5). Insbesondere sind die Priester mit den E. verbunden; der Dienst der Priester gleicht dem Dienst der E. (Test. Isaac 5, 8f). Die Stämme Levi u. Juda werden vom ‚Engel des Herrn' geführt (Test. Dan. 5, 4).

c. Zugeteilte Schutzengel. Die einzelnen Menschen gehören verschiedenen E. an (Sektenkanon 4, 15f); Geister der rechten u. der unrechten Gesinnung sind dem Menschen zur Seite (Sektenkanon 3, 18f; vgl. Hymnen von Qumran 1, 17; 17, 17; vgl. 14, 11; F. Nötscher, Geist u. Geister in den Texten von Qumran: Mélanges A. Robert 2 [Paris 1957] 305/15). Der Fürst über alle Lichtwesen herrscht über alle Gerechten, hingegen verursacht der E. der Finsternis ihre Fehltritte (Sektenkanon 3, 20f; zu dieser Verbindung der Handlungsweise der Menschen mit E. im Sektenkanon vgl. K. Schubert: ThLZ 78 [1953] 500). Jeder Mensch hat einen ihm von Gott zugeteilten E. (gr. Apc. Bar. 12, 3; 13, 1; 2 Hen. 19, 4: E. über alle menschlichen Seelen; V. Adae 33: Adam u. Eva; vgl. Test. Ios. 6, 7; Apc. Esr. 2, 13f u. die babylon. Vorstellung von einem persönlichen Schutzgott; dazu S. Landersdorfer: Katholik 98 [1918] 2, 120; über vermutete babylon. u. iran. Einflüsse auf diese jüd. Vorstellung Bousset, Rel. 324; S. Mowinkel: ZNW 32 [1933] 112/14). Wenn der E. den Menschen verläßt, überwältigt diesen der Teufel (gr. Apc. Bar. 13, 2). Der Schutzengel ist betrübt, wenn der ihm zu-

gewiesene Mensch nichts Gutes tut (ebd. 12, 6. 8; 13, 1). – Jedes Volk hat seinen E. (Dan. 10, 13. 20f; Jub. 15, 31f; vgl. Dtn. 32, 8 LXX; Dan. 12, 1; Sir. 17, 17 LXX; Philo post. Caini 91), u. zwar gibt es insgesamt 70 Völker unter 70 E. (1 Hen. 89, 59; 90, 22. 25; hebr. Test. Naphth. 8; Targ. Jeruschalmi I zu Gen. 11, 8; zur Zahl vgl. G. Beer: Kautzsch, Pseudep. 294). Israel aber untersteht keinem E., sondern unmittelbar Gott (Jub. 15, 32; vgl. Dtn. 32, 8f LXX). Nach anderer Auffassung ist allerdings Michael E. über Israel (Dan. 10, 13. 21; 12, 1; 1 Hen. 20, 5; vgl. 89, 61. 70. 76). Die E. der Völker sind ihre Fürsprecher bei Gott (hebr. Test. Naphth. 9, 4), doch reizen diese E. auch die Könige ihrer Völker zum Krieg (1 Hen. 56, 5).

d. Engelkult. Zeugnisse für E.-Kult liegen im offiziellen Judentum jener Zeit nicht vor (vgl. die der Vulg. zugrundeliegende Rezension von Tob., die gegenüber der Rezension der LXX, besonders des ‚Vulgärtextes', die Bedeutung der E. zurücktreten läßt, so 3, 16 [wenn die auffällige Lesart der Codd. BA nicht einfach Schreibfehler ist] = 3, 24 Vulg.; 11, 14 = 11, 17 Vulg.; 12, 12). Gleichwohl aber müssen solche Dinge in gewissen Schichten, besonders im Judentum der Diaspora, vorgekommen sein, wie es die schon seit Paulus (Col. 2, 18) einsetzende Abwehr von christlicher Seite (s. u. *Engel IV [B XI]) erkennen läßt (vgl. Sp. 88; Bousset, Rel. 330f).

VIII. Strafengel. Es gibt Straf-E. (1 Hen. 53, 3, hier im Dienste Satans; 56, 1; 62, 11; 63, 1; 66, 1; 2 Hen. 10, 3; Test. Levi 3, 3; Damaskusschrift 2, 4: ‚Engel der Vernichtung', mal'ake chabal; Sektenkanon 4, 12 [m. ch.]; gr. Apc. Bar. 16, 2f; Test. Abr. 12, Rez. B 9, 5; Lib. Eliae 5,5; vgl. 5, 3; PsPhilo ant. bibl. 15,5: ‚der Engel meines Zornes'; Paral. Ier. 3, 8; vgl. 4, 1; vgl. Gen. 19, 3; 2 Sam. 24, 16; 2 Reg. 19, 35; Ez. 9; Kriegsrolle 13, 11f; H. Kaupel, Die Strafengel im Buche Henoch: ThGl 27 [1935] 186/195). Durch sie vollzieht Gott Strafgerichte an den Menschen (1 Par. 21, 12. 15f. 27; 1 Macc. 7, 41; syr. Apc. Bar. 6, 4f; 7, 1; 8, 1; 63, 7; 80, 1. 3; Philo confus. ling. 181; Jos. u. Asen. 25, 6; PsPhilo ant. bibl. 38, 3; vgl. 2 Macc. 3, 24/26). Doch sind die Straf-E. betrübt über die Zerstörung Sions (syr. Apc. Bar. 67, 2). Die Straf-E. müssen an sich keine bösen Mächte sein, sondern vollstrecken einfach die von Gott verhängte Strafe (nach Test. Levi 3, 3 tun es die Heerscharen im dritten Himmel; vgl. 1 Hen. 54, 6).

IX. Engel bei Tod u. Gericht. Man kennt einen Todesengel (syr. Apc. Bar. 21, 23), E. über das Lebensende, nämlich Michael, Gabriel, Uriel, Raphael, Gabuthelon, Aker, Arphugitonos, Beburos, Zebuleon (Apc. Esr. 6, 1f; dazu Riessler 1273) E. nehmen beim Verscheiden die Seele aus dem Körper (Apc. Esr. 6, 4/15 [bei Esra vermögen sie es allerdings nicht]; Test. Abr. 20; vgl. Test. Isaac 10, 1; Test. Job 52, 10). E. kommen zum Sterben der Frommen (Test. Job 52, 2; vgl. Apc. Mos. 37). Wenn der Mensch stirbt, begegnet seine Seele den E. des Herrn u. den E. Beliars (Test. Asser 6, 4). Ist die Seele gut, so führt sie der E. des Friedens ins ewige Leben (ebd. 6, 6), ist sie aber böse, so wird sie ‚vom bösen Geist' gequält (ebd. 6, 5). Michael nahm die Seele Adams (V. Adae 47) u. die Abrahams (Test. Abr. 20) auf. Es gibt Hadeswächter von furchtbarer Gestalt (2 Hen. 42, 1). E. von wildem Aussehen holen die Seelen der Gottlosen beim Tode ab, schweben mit ihnen drei Tage in der Luft umher u. werfen sie dann in die ihnen bereiteten Straforte (Anon. Apc. 4, 4/5, 4; vgl. Apc. Sophon. 1, 7f). Es gibt E. des Tartarus (Vis. Esr. 2. 27 Mercati); diese peinigen die Sünder (ebd. 13/19 u. ö.). E. besorgten das Begräbnis des Adam (Apc. Mosis 33. 38. 40; vgl. 31; V. Adae 48; Test. Adae 3, 19), des Abel (Apc. Mosis 40; V. Adae 48), der Eva (Apc. Mos. 43) u. des Abraham (Test. Abr. 20). – Am Jüngsten Tage öffnen E. die Gräber, flößen den Toten wieder ihre Seelen ein u. stellen sie auf die Füße (Lib. Eliae 8, 4). Beim Endgericht steht das Himmelsheer um Gott (1 Hen. 47, 3; vgl. Dan. 7, 10; 1 Hen. 60, 2). Cherubim bringen die Gerichtsbücher (Test. Abr. Rez. B 10, 8). E. mit Papier u. Schreibzeug sind beim Gerichte anwesend, dazu der Erzengel Dokiel mit der Waage u. der über das Feuer gesetzte Erzengel Pyruel, der die Werke der Menschen im Feuer prüft (Test. Abr. 12f; vgl. 1 Cor. 3, 13/15); verbrennt das Werk eines Menschen, so bringt ihn ‚der E. des Gerichtes' an den Ort der Sünder, hält es stand, dann bringt ‚der E. der Gerechtigkeit' diesen Menschen an den Ort der Gerechten (Test. Abr. 13). E. packen am Gerichtstage die Verdammten (1 Hen. 55, 3; 62, 11), stoßen sie in die Hölle (Lib. Eliae 8, 5), wo unbarmherzige E. sie peinigen (2 Hen. 10,3). –

Bei der Auferstehung werden die Gerechten den E. gleichen (syr. Apc. Bar. 51, 5. 10; vgl. Philo sacr. Abel. et Caini 5: Abraham wurde nach seinem Tode ἴσος ἀγγέλοις); sie werden sogar größere Herrlichkeit, als die E. sie besitzen, erhalten (syr. Apc. Bar. 51, 12). Die Gerechten werden bei den E. wohnen (1 Hen. 39, 4f; 104, 6; vgl. 106, 7; Sektenkanon 11, 7/9; vgl. Test. Isaac 5, 8); Adam soll dann den Platz jenes E. einnehmen, der zum Teufel ward u. ihn verführte (V. Adae 47).

X. Engelgruppen. a. Erzengel. Es werden Gruppen von E. gebildet, so eine Gruppe von 7 Engelfürsten oder Erzengeln (das Wort ἀρχάγγελος, eine jüd.-hellenist. Bildung, zuerst 1 Hen. 20, 7 griech. [vgl. 1 Hen. 71, 3] bezeugt; dann bei Philo confus. ling. 146; rer. div. her. 205; somn. 1, 157; ein ‚Anführer' [hebr. śar, LXX ἀρχιστράτηγος] der E. schon Jos. 5, 14 erwähnt; zur Siebenzahl: Tob. 12, 15; 1 Hen. 20, 2/7 griech.; 81, 5; 90, 21; Targ. Jeruschalmi I zu Gen. 11, 7; vgl. Test. Levi 8, 2/10). Die öfter versuchte Verbindung dieser Gruppe der 7 Erzengel mit einer Siebenergruppe heidnischer Gottheiten, etwa der 7 Planetengötter, oder mit den persischen Amescha Spenta hat starke Bedenken gegen sich (Bousset, Rel. 325f. 499; F. B. König, Die Amesha Spentas des Avesta u. die Erzengel im AT [Rom 1936]; Michl, Engelvorst. 193/210). Bezeugt ist auch eine Gruppe von 6 solch hohen E. (1 Hen. 20, 1; Targ. Jeruschalmi I zu Dtn. 34, 6); es sind Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Raguel, Sariel (1 Hen. 20, 2/7; bzw. noch Remiel: 1 Hen. 20, 7 griech.) oder Michael, Gabriel, Metatron, Jophiel, Uriel, Jephephia (Targ. Jerusch. I aO.). Ferner gibt es eine Gruppe von 4 Engelfürsten (1 Hen. 9, 1; 10; 40, 2/10 [40, 2. 8 als 4 ‚Gesichter' bezeichnet; Einfluß der Cherubimvorstellung ?]; 54, 6; 71, 8. 13; 87, 2f; 88, 1/3; Orac. Sib. 2, 215; Midrasch Pesiqtha Rabbathi 46 [188a]); sie heißen Michael, Gabriel, Raphael, Uriel (1 Hen. 9, 1; 10, 1. 4. 9. 11; Apc. Mos. 40; Frg. v. Qumran: 1Q19; Orac. Sib. 2, 215; V. Adae 57; Apc. Esr. 6, 2), bzw. Phanuel statt Uriel (1 Hen. 40, 9; 54, 6; 71, 8f. 13), oder Michael, Gabriel, Sariel, Raphael (Kriegsrolle 9, 15f; zur Gruppe der Erzengel überhaupt vgl. Strack-B. 3, 805/07). Diese Engelfürsten haben Zutritt zu Gott (Tob. 12, 15), gleichsam wie seine Hofbeamten (vgl. F. Nötscher: oben Bd. 1, 438); sie sind die ἄγγελοι τῶν δυνάμεων (1 Hen. 20, 1 griech.), tun Dienst (λειτουργοῦντες) beim Herrn u. flehen ihn an für die Vergehen der Gerechten (Test. Levi 3, 5), stehen über den übrigen E. u. über allem Leben im Himmel u. auf Erden (2 Hen. 19, 3). Michael, Gabriel, Raphael, Phanuel sind am Gericht beteiligt (1 Hen. 54, 6; vgl. 88, 1/3). Diese 4 mit Uriel statt Phanuel sind die E. über das Lebensende (Apc. Esr. 6, 1f; dazu Riessler 1273; vgl. Apc. Mos. 40, wo sie Adam zur Bestattung im Paradies zurüsten). Michael u. Gabriel erscheinen als die bedeutendsten E. (Apc. Esr. 2, 1; Visio Esr. 56). Es gibt aber auch Reihen von Erzengeln, also offenbar mehr als nur 4 bis 7 (2 Hen. 20, 1; syr. Apc. Bar. 59, 11).

b. Cherubim, Seraphim usw. Neben den E. u. Erzengeln werden andere himmlische Wesen genannt, so die schon in vorexilischer Zeit bekannten Cherubim u. Seraphim (1 Hen. 61, 10; 71, 7; 2 Hen. 20, 1; 21, 1; 22, 2f; Apc. Mos. 19. 32f. 38; Test. Isaac 9, 1), dazu die Ophannim ('ophannim, ‚Räder': 1 Hen. 61, 10; 71, 7; 2 Hen. 20, 1; die eigenartigen Räder am Thronwagen Jahwes bei Ez. 1, 15/21; 10, 6/13 wurden weiterentwickelt zu einer Klasse himmlischer Wesen). Diese 3 Gruppen sind ‚die nimmer Schlafenden', die den Thron Gottes bewachen (1 Hen. 71, 7). Cherubim wird gedeutet ‚Erkenntnis u. vieles Wissen' (ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστήμη πολλή: Philo v. Mos. 2, 97). Die alte Vorstellung von Gott, der auf den Keruben fährt, findet sich auch jetzt noch (Orac. 3, 1f; Apc. Esr. 7, 6). Cherubim umgeben den Thron Gottes (1 Hen. 14, 18). Gott fährt auf dem Wagen der Cherubim (Apc. Mos. 22), welcher Wagen auch begnadeten Menschen zur Verfügung steht (Test. Abr. 9). Feurige Cherubim schmücken den himmlischen Tempel (1 Hen. 14, 11; vgl. den analogen Schmuck im irdischen hl. Zelt bzw. Tempel [s. Sp. 63]). Es gibt eine Heerschar der Cherubim, die so singt, daß man es nicht sagen kann (2 Hen. Überschr.). Im Anschluß an Ez. [s. A III] weiß man von 4 feurigen, geflügelten, vieläugigen Cherubim unterm Throne Gottes, von denen jeder 4 Gesichter trägt (syr. Apc. Bar. 51, 11, ohne nähere Schilderung dieser Wesen; Apc. Abr. 18, 3/7); sie schauen sich gegenseitig drohend an (Apc. Abr. 10, 10; 18, 9), tragen ein Lied vor (ebd. 18, 3. 8), das der E. Jaoel sie lehrt (ebd. 10, 10; 18, 10). Es ist aber auch die Rede von 7 Cherubim, 7 ‚Sechsflügeligen', d. i. Seraphim, u. 7 Phönixen (2 Hen. 19, 6). Dann spricht

man auch nur von 2 Seraphim (Paral. Ier. 9, 3; Midrasch Pirqe Elieser 4; J. Michl, Duo Seraphim clamabant alter ad alterum: ThGl 29 [1937] 440/46). Die Seraphim tragen je 6 Flügel (Apc. Mos. 37; vgl. 2 Hen. 19, 6), was gelegentlich auch anderen E. zugeschrieben wird (2 Hen. 11, 4; 16, 7); doch werden die Sechsflügeligen auch neben den Seraphim genannt (2 Hen. 21, 1). Ein Seraph wäscht den toten Adam im Acherusischen See u. bringt ihn vor Gott (Apc. Mos. 37). Gelegentlich erscheint als (schlechte) Variante zum Cherubimwagen ein Wagen der Seraphim (Test. Isaac 9, 3).

c. Andere Gruppen. Weitere Engelgruppen sind: ‚Herrschaften', κυριότητες (1 Hen. 61, 10: ‚alle Engel der Herrschaften'; 2 Hen. 20, 1); ‚Gewalten', ἐξουσίαι (1 Hen. 61, 10; 2 Hen. 20, 1; Test. Levi 3, 8; vgl. die ἄγγελοι ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν gr. Apc. Bar. 12, 3); ‚Mächte', δυνάμεις (Philo fr. b. Joh. Monachos: Philonis opera omnia 6 [1852] 249); Test. Levi 3, 3: über die Mächte sind E. ‚gesetzt'; Or. Manasse 15: πᾶσα ἡ δύναμις τῶν οὐρανῶν; 2 Hen. 20, 1; vgl. den ἄγγελος τῶν δυνάμεων gr. Apc. Bar. 1, 8, die mit den Engelfürsten identischen ἄγγελοι τῶν δυνάμεων 1 Hen. 20, 1 griech., den ἄγγελος δυνάμεων Test. Iuda 3, 10); ‚Fürstentümer', ἀρχαί (möglich wäre auch die Bedeutung ‚Anfänge'; 1 Hen. 61, 10; 2 Hen. 20, 1; vgl. Gen. 1, 16 LXX; dazu W. Foerster: ThWb 2, 569_{63}); ‚Auserwählte', ἐκλεκτοί (1 Hen. 61, 10; vgl. Tob. 8, 15; 1 Tim. 5, 21); ‚Throne', θρόνοι (2 Hen. 20, 1; Test. Levi 3, 8); ‚Vieläugige' (2 Hen. 20, 1 [sonst die Cherubim so genannt, hier aber neben ihnen aufgeführt]; vgl. 22, 2); ‚Vielstimmige' (2 Hen. 22, 2); ‚Phönixe' (2 Hen. 19, 6; vgl. 12, 1f). Eine (frühe) Liste zählt auf: ‚Das ganze Heer der Himmel, alle Heiligen in der Höhe, das Heer Gottes, die Cherubim, Seraphim u. Ophannim, alle Engel der Gewalt, alle Engel der Herrschaften, die Auserwählten u. die anderen Mächte', also 10 Abteilungen (1 Hen. 61, 10). Auf die verschiedenen Himmel verteilt ist die Reihe (Test. Levi 3, 2/8): ‚Geister' zur Bestrafung der Menschen im Gericht im 2. Himmel; ‚Mächte der Heerlager' (δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν) im 3.; die ‚Heiligen' (ἅγιοι) im 4.; die ‚Erzengel' (ἀρχάγγελοι) bzw. (nach anderer Lesart) die ‚Engel des Angesichts des Herrn' (ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου), die für die Menschen flehen, im 5.; die E., die zu den Angesichtsengeln die Antworten Gottes auf ihre Gebete für die Frommen bringen, im 6.; die ‚Throne' (θρόνοι) u. ‚Gewalten' (ἐξουσίαι) im 7. Himmel. Es sind also 7 Gruppen (ohne Cherubim, Seraphim u. Ophannim; der Text ist hinsichtlich der Verteilung nicht ganz klar). Eine weitere Liste von 10 Gruppen (2 Hen. 10, 1) zählt auf: Erzengel, Mächte, Herrschaften, Fürstentümer, Gewalten, Cherubim, Seraphim, Throne, Vieläugige, Ophannim (vgl. 21, 1). Diese E.-Wesen stehen je nach ihrem Range vor dem Throne Gottes (2 Hen. 20, 3). Es ist nicht klar, was Herrschaften, Gewalten, Mächte, Fürstentümer u. Throne besagen wollen; sind es nur verkürzte Ausdrücke für E. der Herrschaft Gottes, des Thrones Gottes usw., so daß die Bezeichnungen auf die Beziehung der jeweiligen E. zur Gewalt, zur Macht, zur Herrschaft, zum Throne Gottes gingen (vgl. W. Michaelis, Zur Engelchristologie im Urchristentum [1942] 72f)? Oder zeigt sich hier bereits ein Weltbild ähnlich dem im späteren Gnostizismus, wo diese Namen kosmische Herrscher bezeichnen (vgl. u. *Engel III)? Nach einer anderen Einteilung sind die beiden großen E.-Klassen die ‚des Angesichts' u. die ‚der Heiligung' (Jub. 2, 18; 15, 27). Vgl. zu den spätjüdischen E.-Klassen noch Strack-B. 3, 581/84.

XI. Sünde u. Bestrafung der Engel. a. Sündenfall. Die E. wurden mit der Freiheit zur sittlichen Entscheidung erschaffen (syr. Apc. Bar. 56, 11), aber sie sind nicht ohne Fehl (Job 4, 18; 15, 15). Adam wurde eine Gefahr für sie, offenbar durch seine weiblichen Nachkommen (syr. Apc. Bar. 56, 10). Ein Teil der E. hat gesündigt, u. zwar, wie man im Anschluß an Gen. 6, 2. 4 meinte, in sexueller Vereinigung mit menschlichen Frauen (Jub. 4, 22; 5, 1; 7, 21; 10, 5; 1 Hen. 6f; 12, 4; 15; 69, 2/4; 84, 4; 86, 1/6; 2 Hen. 18, 3/5; vgl. 7, 1/3; Test. Rub. 5, 6; Test. Naphth. 3, 4; syr. Apc. Bar. 56, 12; Damaskusschr. 3, 4; Philo gigant. 6; Jos. ant. 1, 3, 1; Test. Salom. 5, 3; B. J. Bamberger, Fallen Angels [Philad. 1952]). Die Gen. 6, 2. 4 erwähnten ‚Söhne Gottes' wurden nämlich als E. gedeutet (vgl. die Lesart ἄγγελοι Gen. 6, 2 im Cod. Alex. u. bei Philo gigant. 6; Aug. civ. D. 15, 23; L. Jung: JewQuRev 16 [1925/6] 180/205. 287/95; Bousset, Rel. 491f; H. J. Schoeps: Biblica 26 [1945] 108; im rabbinischen Schrifttum finden sich nur sehr wenige Spuren dieser Anschauung, die doch vorhanden gewesen sein muß; vgl. Jung aO. 205). Es

waren 200 E. unter ihrem Anführer Semjasa (1 Hen. 6), bzw. 200 Myriaden unter ihrem Fürsten Satanael (2 Hen. 18, 3f). Sie lehrten die Menschen die weiblichen Schmuckkünste, verrieten Geheimnisse u. unterrichteten sie in Magie, Zauberei, Astrologie u. vieler Gottlosigkeit (Jub. 8, 3; 1 Hen. 7/9; 16, 3; 64; 69). Nach etwas anderer Vorstellung haben die Frauen durch ihren Schmuck die E. betört (Test. Rub. 5, 6). Es werden auch Namen der Anführer dieser E. genannt (1 Hen. 6, 7; vgl. 8; 9, 6f; sowohl die Namen wie ihre Reihenfolge variieren). Die Nachkommen jener gefallenen E. sind die Riesen (Jub. 5, 1; 1 Hen. 15, 8; 16, 1; vgl. Gen. 6, 4). Die Geister, die zuerst in den Riesen lebten, treiben nach deren Tod als Dämonen ihr Unwesen unter den Menschen (1 Hen. 15, 8/12; 16, 1; 19, 1 [hier scheinen auch die gefallenen E. selbst noch zu Götzendienst zu verführen]; vgl. Jub. 10, 5/9). Der Fürst dieser bösen Geister ist Mastema (Jub. 10, 8; 11, 5; 17, 16; 19, 28; 48, 2. 9. 12).

b. Bestrafung. Zur Strafe für ihren Fehltritt sind jene E. in den Tiefen der Erde gebunden, um am Gerichtstage ins ewige Feuer geworfen zu werden (Jub. 5, 6. 10; 1 Hen. 10, 4/13; 14, 5; 16, 2. 4; 19, 1; 21, 7/10; 54, 3/6; 64, 1f; 67, 4/13; 68, 2/5; 88, 1/3; 90, 21/24; vgl. syr. Apc. Bar. 56, 13; nach 2 Hen. 7, 1/3; 18, 1f sind die sündigen E. im 5. der 7 Himmel). Warme Quellen ändern ihre Temperatur je nach der Feuerpein, mit der diese E. im Innern der Erde gestraft werden (1 Hen. 67, 11; vgl. Kelsos b. Orig. c. C. 5, 52. 55). Die Dämonen werden in der messianischen Zeit entmachtet (Test. Sim. 6, 6; Test. Levi 18, 12; vgl. Jub. 23, 29; 50, 5; Mt. 12, 28; Lc. 10, 19f; 11, 20); sie verfallen schließlich dem Endgericht (Test. Iuda 25; vgl. 1 Hen. 16, 1). Im Gericht werden auch die 70 Völkerengel (s. o. B VII c) in den Feuerpfuhl geworfen werden, weil sie in der Zeit des Exils das Volk Gottes mehr bestraft haben, als ihnen von Gott geboten war (1 Hen. 89, 59/76; 90, 22. 25). Es ist auch die Rede von Sternen (= E.), die die Befehle Gottes übertreten haben (1 Hen. 18, 13/16; 21, 1/6; vgl. 86, 1/6, wo die mädchengierigen E. als Sterne erscheinen); diese Sterne sind dafür gefesselt worden u. werden einstweilen an einem Ort voll Feuer gepeinigt, um am endgültigen Strafort noch schrecklichere Feuerqualen zu erleiden (1 Hen. 18, 11/16; 21, 1/10). Bereits christlich dürfte die Ansicht sein (vgl. Jung aO. 61), daß die E. nach dem Befehle Gottes Adam huldigen mußten, der ‚Erste der Engel' (Apc. Sedrach 5, 2) u. andere E. es aber nicht taten, wofür sie von Gott verstoßen wurden (V. Adae 12/16; Apc. Sedrach 5, 2f). Sicher liegt christlicher Einfluß vor, wenn man die Sünde des Teufels selbst darin findet, daß ein Erzengel seinen Thron erheben wollte, um gleich der Kraft Gottes zu sein (2 Hen. 29, 4); daraufhin warf ihn Gott mit seinen E. hinab, so daß er nun in der Luft über dem Abgrund fliegt (ebd. 29, 5; zur alten Vorstellung, daß die Luft Aufenthaltsort der Dämonen sei, vgl. Philo gigant. 6; J. Kroll, die Lehren des Hermes Trismegistos [1914] 295f). Weit verbreitet ist die Erwartung, daß Gott beim Endgericht die bösen E. bestrafen wird (außer den bereits genannten Stellen 1 Hen. 55, 4; 91, 15; 2 Hen. 7, 1/5). Überhaupt erstreckt sich das Gericht auch auf die E. (Job. 21, 22; 1 Hen. 61, 8: der Messias richtet die himmlischen E.; vgl. schon Jes. 24, 21/23).

c. Wirksamkeit der bösen Engel. Es gibt einen E. der Finsternis, der die Fehltritte der Gerechten verursacht (Sektenkanon 3, 20/22); offenbar ist es Belial (ebd. 1, 18. 24), der Fürst des Reiches der Ruchlosigkeit (Kriegsrolle 17, 4f; vgl. 13, 11). Er ist der Beherrscher dieser Welt (Sektenkanon 1, 18. 24; 2, 19; Asc. Jes. 2, 4; vgl. Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11 u. die rabbinische Anschauung, daß Satan der Weltherrscher sei, u. Sp. 89). Es gibt einen E. der Anfeindung (Kriegsrolle 13, 11; dazu ThLZ 80 [1955] 413), einen E. Mastemas, dem der verfallen ist, der nicht nach der Tora lebt (Damaskusschr. 20, 2). Es gibt E. Belials (Kriegsrolle 13, 11f). Eine eigene Gruppe böser Wesen sind die Satane (1 Hen. 40, 7; 65, 6; dazu G. Beer: Kautzsch, Pseudep. 260) im Gegensatz zu dem vorzugsweise Satan genannten Wesen, dem Teufel (1 Hen. 53, 3; 54, 6). Böse E. könnten durch ihre Macht die Welt verderben, wenn ihnen nicht diese Macht durch das Gericht Gottes beschnitten wäre; mit dem Rest ihrer Macht wirken sie in der Zauberei (PsPhilo ant. bibl. 34, 3).

XII. Philon. Eine Sonderstellung bezüglich der E.-Anschauungen nimmt Philon ein. Wie eine Definition gebend schreibt er: ἄγγελοι γὰρ στρατός εἰσι θεοῦ, ἀσώματοι καὶ εὐδαίμονες ψυχαί (sacr. Abel. et C. 5; vgl. leg. spec. 1, 66). Wenn sie auch unkörperliche

Wesen sind, so können sie doch Menschengestalt annehmen, sobald sie zu Menschen kommen (Abrah. 113. 118; in Gen. 2, 92). Philon verbindet die biblische E.-Vorstellung mit der stoischen Logoslehre u. kommt zu einer Identifizierung von E. u. Logos (leg. all. 3, 177: τὸν δὲ ἄγγελον, ὅς ἐστι λόγος; vgl. somn. 1, 239; mut. nom. 87; eine merkwürdige Stelle vom ‚Erzengel u. allerersten Logos' quis rer. div. haer. 205; vgl. confus. ling. 146); daher gibt es auch viele Logoi (confus. ling. 28: κατὰ τῶν θείων καὶ ἱερῶν λόγων . . ., οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους; vgl. K. Schubert: Judaica 9 [1953] 74; ders., Die Religion des nachbibl. Judentums [1955] 21). Philon bringt weiterhin die jüd. Angelologie mit der griech.-hellenistischen Dämonologie zusammen (gigant. 6; vgl. M. Pohlenz, Philon v. Alex. [1942] 439/441); er deutet E. wie Dämonen als Kräfte, durch die Gott mit der Schöpfung verkehrt (gigant. 16: ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα, ἓν δὲ καὶ ταὐτόν ὑποκείμενον διανοηθείς). Die E. sind Boten der Menschen zu Gott u. Gottes zu den Menschen (gigant. 16; plant. 14; vgl. Plato conviv. 202E); sie sind göttliche Wesen, Diener u. Statthalter Gottes (Abrah. 115: θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ; über ihre Funktion auch spec. leg. 1, 66). Gott hatte bei der Erschaffung des Menschen E. als Mitarbeiter (opif. mundi 72/75 unter Berufung auf den Plural Gen. 1, 26). Die E., die die Luft, näherhin den Äther bevölkern (confus. ling. 34; gigant. 6; plant. 14; vgl. Cumont, Ang. 179; Pohlenz aO. 440), bestehen aus πνεῦμα (Abrah. 113; in Gen. 2, 92; vgl. F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT [1926] 93; Cumont, Vents 73). Wohl gibt es für Philon böse Geister, Dämonen, aber nicht wirklich böse E.; wo von solchen die Rede ist (wie Ps. 77 [78], 49), handelt es sich um schlechte Wesen, die sich nur den Namen E. beilegen (gigant. 16f; vgl. zu Philon noch E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie [Paris 1907] 126/33).

XIII. Josephus. Josephus hält sich an die atl. E.-Vorstellungen, verbindet sie aber mit Anschauungen seiner Zeit. So wird ihm der E. des *Bileam (Num. 22, 22/35) zu einem θεῖον πνεῦμα (ant. 4, 6, 3); die Gesetzgebung erfolgt durch E. (ebd. 15, 5, 3). Gelegentlich spricht er dort, wo das AT von einer E.-Erscheinung redet, von einem φάντασμα, ‚Traumgesicht' (bell. 5, 9, 4; ant. 1, 19, 1; 5, 8, 2); er vertritt also eine gemäßigte, rationale Richtung.

C. Rabbinen. I. Allgemeines. Während sich die Essener sehr viel mit den E. beschäftigten, Spekulationen über E.-Namen als interne, geheim zu haltende Angelegenheit ihrer Sekte betrachteten (Joseph. bell. 2, 8, 7) u. der Volksglaube wohl noch weiterging, lehnten die Sadduzäer nach Act. 23, 8 (einer durch keinen anderen Text gestützten Nachricht) solche Vorstellungen ab (vgl. Hippol. ref. 9, 30, 4). Da sie die von den Pharisäern hochgehaltene ‚Überlieferung der Väter' auch sonst zurückwiesen u. vor allem an der Tora festhielten, werden sie zum mindesten die spätjüdische E.-Lehre (wenn nicht überhaupt jede E.-Lehre) verworfen haben. Das aus dem Pharisäismus herausgewachsene Rabbinentum ließ einerseits dem E.-Glauben einen ziemlichen Spielraum, wandte sich aber gegen Übertreibungen u. suchte ihn in der Linie der atl. Anschauungen in das rechte Verhältnis zum Gottesglauben zu bringen.

II. Einfügung von Engeln in atl. Erzählungen. Einem spätjüdischen Zuge (vgl. o. B III) entsprechend, werden E. auch dort in die atl. Erzählungen eingefügt, wo sie ursprünglich nicht erwähnt sind. So berät sich Gott mit den E. bei der Erschaffung des Menschen (b. Sanhedrin 38b; Targ. Jeruschalmi I zu Gen. 1, 26; Midr. Gen. Rabba 8 [6b]; vgl. oben B XII Philon; Justin. dial. 62, 3; Strack-B. 1, 203; 3, 249. 681. 782; man versuchte so den auffälligen Plural Gen. 1, 26 zu erklären). Gott fährt mit 70 E. der Völker herab, um die Sprache der Völker zu verwirren (Targ. Jeruschalmi I zu Gen. 17, 7f; Pirqe R. Eliezer 24; vgl. B VII c). Die 3 Männer, die Abraham besuchen (Gen. 18), sind Michael, Gabriel u. Raphael (b. Joma 37a). E. äußern Bedenken wegen der Opferung Isaaks (Midr. Gen. Rabba 56 [35d]). E. sind auf dem Sinai zugegen u. an der Gesetzgebung beteiligt (Siphre Num. 12, 5 § 102 [27b]; Mekhiltha Ex. 20, 18 [78b]; Pesiqtha Rabbathi 21 [104a]; vgl. Sp. 67 u. B XIII).

III. Erschaffung u. Eigenart der Engel. a. Erschaffung. Obwohl die E. bei der Weltschöpfung beteiligt sind, sind sie selbst von Gott erschaffen (nach Midr. Ex. Rabba 15 [78b]; Gen. Rabba 11 [8c] am 2. Schöpfungstag, nach Gen. Rabba 21 [14c] vor Erschaffung des Paradieses; vgl. Hippol. ref. 9, 30, 2 u. o. B IV; zu den verschiedenen Ansichten über die Zeit der Erschaffung der E. vgl. Lueken

38f). Zuerst hat Gott die 7 Engelfürsten ins Dasein gerufen (Midr. Pirqe R. Eliezer 4; vgl. Strack-B. 3, 807). Gott erschafft täglich neue E. u. läßt täglich E. vergehen (Midr. Gen. Rabba 78 [49d]; b. Chagiga 14a).

b. Natur der Engel. Die E. sind feurig (Sanhedrin 88b: ihr Hauch verbrennt). Sie haben Flügel (b. Chagiga 16a). Volkstümliche Anschauung stellt sich die E. als geflügelt vor, so daß sie sich wie ein Vogel in der Luft bewegen können; ihr Körper besteht danach je zur Hälfte aus Feuer u. Wasser; den Menschen erscheinen sie bald als Männer, bald als Frauen, bald als Wind, bald als Feuer (J. Scheftelowitz, Altpalästinensischer Bauernglaube [1925] 3). Die E. sind im Gegensatz zu den Dämonen geschlechtslos (b. Chagiga 16a; Midr. Gen. Rabba 8 [6c]; Pesiqtha Rabbathi 43 [179b]); sie sterben nicht (Pesiqtha Rabbathi aO.); sie brauchen weder Speise noch Trank (Pesiqtha Rabbathi aO.; vgl. Tanchuma Pinechas 241b), nähren sich vielmehr vom Glanze der Schekina, also von der Gottheit (Tanchuma aO.). Sie sprechen die hl. Sprache, nämlich Hebräisch (b. Chagiga 16a); sie verstehen aber außer Gabriel, der alle Sprachen kennt (b. Sota 33a), nicht aramäisch (ebd.; zur Kontroverse, wieweit E. außer Hebräisch auch Aramäisch beherrschen, vgl. Strack-B. 2, 449f). E. sprechen mit gewaltiger, für Menschen unerträglicher Stimme (Midr. Ex. Rabba 28 [88c]; vgl. Dan. 10, 6). Sie loben Gott (b. Chullin 91b; Beispiele aus griechischen jüdischen Zaubertexten bei Hopfner, OZ 1, 38 § 158). Nach der einen Ansicht wissen die E., was den Menschen verborgen ist, u. kennen die Zukunft (b. Sanhedrin 38b; b. Chagiga 16a); nach der anderen Ansicht wissen sie es nicht (b. Sanhedrin 99a).

c. Dienstengel. Viel wird geredet von ‚Dienstengeln' (mal'ake haschschareth), insofern die E. im Dienste Gottes stehen u. dessen Aufträge ausführen. In einem engeren Sinne werden nur jene als ‚Dienstengel' bezeichnet, die den gnädigen Willen Gottes vollführen, so daß sich die Bezeichnung inhaltlich ungefähr deckt mit ‚E. des Friedens' (b. Chagiga 5b; Tanchuma thazria' 155b; Tanchuma ed. Buber thazria' § 11 [20a]: hier E. des Friedens u. des Erbarmens verbunden; Tos. 'Aboda Zara 1, 17f [461]; derselbe Text wie 'A. Z. auch Tos. Schabbath 17, 2f [136], aber mit ‚E. des Dienstes' statt ‚E. des Friedens'; der Ausdruck ‚E. des Friedens' schon 1 Hen. 40, 8; 52, 5; 53, 4; 54, 4; 56, 2). Inhaltlich gleichwertig mit ‚Dienstengel' ist auch die Bezeichnung ‚E. des Erbarmens' (Midr. Num. Rabba 20 [189a]; Tanchuma ed. Buber thazria' § 11 [20a]). Diesen sind entgegengesetzt die ‚E. des Zornes' (mal'ake hazza'am: Midr. Tanchuma ed. Buber thazria' § 11 [20a]; m. za'aph: Tanchuma thazria' 155b) oder die ‚E. des Verderbens' (mal'ake habbalah: b. Sanhedrin 106b; p. Schebu'oth 6, 37a, 57; weitere Stellen bei Strack-B. 3, 415); in beiden Fällen handelt es sich um Plage- u. Strafengel. Es gibt E. des Satans (Tos. Schabbath 17, 2f [136]; b. Schabbath 119b). In einem weiteren Sinne sind freilich alle E., die guten wie die bösen, Dienstengel Gottes (b. Schabbath 119b; zum Ganzen Strack-B. 3, 412/16).

IV. Engel u. Schöpfung. E. sind über die Dinge der Natur gesetzt (Strack-B. 3, 819f), sie haben ihre Aufgaben in der Schöpfung (Hippol. ref. 9, 30, 2). Es gibt E. der Höhe (Targ. 1 Reg. 19, 11f). Es gibt einen Engelfürst der Welt (śar ha'olam), der über die gesamte Natur gesetzt ist (b. Jebamoth 16b; Sanhedrin 94a; Chullin 60a; Midr. Ps. 104 § 24 [224a]; Midr. Ex. Rabba 17 [80a]; diese rabbinische Figur ist wesentlich anders verstanden als der ἄρχων τοῦ κόσμου Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11 oder der Todesengel als Weltherrscher); gelegentlich ist es Michael (Pirqe R. Eliezer 27 Anf.). Es gibt E. des Windes (Targ. 1 Reg. 19, 11f; vgl. 3 Hen. 14, 3) u. des Erdbebens (Targ. 1 Reg. 19, 11f). Ein Engelfürst steht dem Meere vor (b. Baba bathra 74b; p. Pesachim 118b; 'Arachin 15a Baraitha; Sanhedrin 7, 25d, 18; Midr. Gen. Rabba 10 [7d]); er heißt wegen Job 26, 12 Rahab (b. Baba bathra 74b). Es gibt einen E. über die Finsternis (Midr. Pesiqtha Rabbathi 20 [95a]). Es gibt ferner einen E. des Regens (3 Hen. 14, 3; b. Ta'anith 25b) in der Gestalt eines Kalbes (Ta'anith aO.) namens Ridja (Ta'anith aO.; b. Joma 20b Baraitha). Weiterhin gibt es einen E. über den Hagel (3 Hen. 14, 3; Midr. Ps. 117 § 3 [240b]; Jalqut Schim'oni zu Num. 12, 7 [1 § 739]) namens Jurqemi (Midr. Ps. 117 aO.). Es gibt sodann einen E. über das Wasser (Midr. Threni 2, 2 [65a]). Es gibt auch einen E. über das Feuer (3 Hen. 14, 3; Midr. Ps. 117; Midr. Threni; Jalqut Schim'oni aO.); dieser ist Gabriel (3 Hen. 14, 4; Midr. Ps. 117 aO.; vgl. 1 Hen. 40, 9). Daneben gibt es eine Menge E. des Feuers (Targ. 1 Reg. 19, 11f). Ein E.

steht über dem Reifen der Früchte (b. Sanhedrin 95 b); es ist wiederum Gabriel (ebd.). Es gibt einen E. über das Eisen (Midr. Threni aO.), einen über die Heuschrecken (Jalqut Schim'oni aO.). Es gibt einen E. über die Empfängnis (b. Nidda 16 b; Tanchuma piqqude 127 a) namens Lajela, ‚Nacht' (Nidda aO.; zum Namen vgl. Strack-B. 3, 266_1) u. einen E. über die Geburt (darüber u. über seine Verbindung mit der Dämonin Lilith vgl. Scheftelowitz aO. 5). Schließlich gibt es einen E. des Lebens u. einen E. des Todes (Midr. Gen. Rabba 9 [7 a]). Wenn Gott die Namen solcher Naturengel verändert, verändert er damit auch ihre Aufgaben (Midr. Threni aO.).

V. Engel u. Menschen. a. Völkerengel. E. leiten die Völker (zahlreiche Belege bei Strack-B. 3, 49/51; vgl. Verweise 4, 1224). Wenn Völker gestraft werden, so trifft es zuerst ihre Engelfürsten (Midr. Sam. 18 § 1 [49 b]; weiteres bei Strack-B. 3, 50 f). Die E. auf der Himmelsleiter (Gen. 28, 12) waren die Engelfürsten v. Babylon, Medien, Griechenland u. Edom, d. i. Rom (Midr. Pesiqtha 150 b. 151 a; Lev. Rabba 29 [127 a]; Pirqe R. Eliezer 35; Strack-B. 3, 49 f; C. H. Kraeling, The Synagogue = The Excavations at Dura-Europos Final Rep. 8, 1 [New Haven 1956] 73 f). Das Volk Israel hat 2 Schutzengel, Michael u. Gabriel (Verweise bei Scheftelowitz aO. 3), hingegen steht die Weltmacht Rom unter Sammael (3 Hen. 26, 12; Tanchuma wajjischlach 40 b); Sammael steht aber dem Satan nahe, soweit er nicht direkt mit ihm identifiziert wird.

b. Engel der einzelnen. E. schützen die Menschen (Tanchuma mischpatim 99 a). Dem Gerechten sind E. Gottes zur Seite, dem Gottlosen aber E. des Satans (Tos. Schabbath 17, 2 f [136]). Zwei gute E. sind jederzeit beim Menschen (b. Chagiga 16 a; Ta'anith 11 a Baraitha, Berakhoth 60 b). Nach anderer Auffassung begleiten je ein guter u. je ein böser E. jederzeit den Menschen (b. Schabbath 119 b); dabei werden der gute u. der böse Trieb, die im Herzen des Menschen wohnen, als 2 E., ein guter u. ein böser, aufgefaßt, die jedem einzelnen Menschen für die Dauer seines Lebens beigesellt sind (Belege bei Scheftelowitz aO. 4; dieser Glaube [vgl. o. B VII c] ging ins Christentum [*Engel IV unter B V e] u. in den Islam über). Jeder Mensch, vor allem jeder Jude, hat im Leben einen Schutzengel zur Seite (Midr. Cant. 10, 20 [49 b]; Tanchuma meṣora' 2 [22 b]; Strack-B. 1, 432. 781/83; 3, 437/39). Esther hatte drei E. des Dienstes jederzeit um sich (b. Megilla 15 b). Eine besondere Art von Schutzengeln sind jene, die das Ebenbild der ihnen anvertrauten Menschen darstellen (Midr. Ps. 55 § 3 [146 b]; Ps. 17 § 8 [66 a]; Gen. Rabba 78 [50 a]; Or chadasch f. 20 col. 2 [der Schutzengel des Menschen wird identifiziert mit dem Mazzal des Menschen]; Sepher chasidim f. 78 col. 4 n. 1161 [ebenso]; Strack-B. 2, 707; vgl. Act. 12, 15; Test. Dom. 1, 40).

c. Engel als Fürsprecher. E. sind Fürsprecher für die Menschen bei Gott (Targ. Job 33, 23; p. Qidduschin 1, 61 d, 34; b. Schabbath 32 a; vgl. Strack-B. 2, 560 f). Besonders Michael ist Fürsprecher oder Verteidiger Israels (Midr. Ex. Rabba 18 [80 c]; Ruth 1, 1 [122 b]; Pesiqtha Rabbathi 44 [185 a]); es nennen nämlich auch E. vor Gott die Schuld der Menschen (p. Qidduschin 1, 61 d. 32. 34). E. bringen die Gebete der Menschen vor Gott (b. Sota 33 a; Schabbath 12 b; Midr. Ps. 19 § 7 [84 a]; 88 § 2 [190 b]; Ex. Rabba 21 [83 c]; Jalqut chadasch f. 115 col. 1 n. 9; f. 116 col. 2 f n. 38; Strack-B. 1, 453; 3, 449. 807 f); es gibt einen E., der über die Gebete gesetzt ist (Midr. Ps. 88 aO.; Ex. Rabba aO.). – Verbreitet war die Sitte, beim Betreten eines unreinen Ortes zum Schutze gegen die dort hausenden Dämonen zu den E. zu beten, weil es nicht als würdig galt, an einem solchen Orte Gott anzuflehen (b. Berakhoth 60 b; Scheftelowitz aO. 42_2). Das einfache Volk rief in Not Michael u. Gabriel an, was freilich von den Rabbinen getadelt wurde, weil man nur Gott unmittelbar anrufen sollte (p. Berakhoth 9, 13 a, 54; zur Verehrung dieser beiden Engelfürsten vgl. Scheftelowitz aO. 42). Fleisch von einem für Michael dargebrachten Opfer wird als Götzenopferfleisch u. als verboten betrachtet (Tos. Chullin 2, 18 [503]; b. 'Aboda Zara 42 b).

d. Engel als Synedrium. Die E. bilden den ‚oberen Gerichtshof' (beth din schel ma'alan) im Gegensatz zum ‚untern Gerichtshof' (beth din schel mattan), dem Synedrium Israels (Belege bei Strack-B. 1, 743/46). So heißen die E. auch die ‚obere Familie' (pamilja' schel ma'alah) im Gegensatz zur ‚unteren Familie' (pamilja' schel mattah), d. i. Gesamtisrael, speziell seinen Gelehrten (Belege bei Strack-B. 1, 743 f).

e. Engel in Menschengestalt. Zuweilen er-

scheinen E. in der Gestalt von Menschen (p. Berakhoth 9, 13a, 37; Midr. Cant. 7, 5 [127b]; Midr. Coh. 2, 2 [12b]; Strack-B. 2, 707f). Fromme können das Aussehen eines E. haben (so gleicht Moses dem E. Jahwes: Midr. Dtn. Rabba 11 [207d]).

f. Engel u. Zauber. Es gibt E. des Verderbens, mit deren Hilfe besonders Frauen Zauberei treiben (Scheftelowitz aO. 98). Zauberkraft steckt auch in gewissen geheimen E.-Namen, wie sie viele Rabbinen kennen (Scheftelowitz aO. 58 mit Belegen).

VI. Engel bei Tod u. Gericht. E. sind beim Tode des Menschen zugegen (b. Kethubboth 104a). Zum Tode des Moses erschien Gott mit den drei E. Michael, Gabriel u. Zagzagel (Midr. Dtn. Rabba 11 [208a]). Es gibt einen E. über die Seelen, namens Duma d. i. ‚Schweigen, Totenreich‘ (Scheftelowitz aO. 6), einen E. des Todes (Midr. Dtn. Rabba 11 [207a]; Strack-B. 1, 144/49; 2, 223/25; 4, 1268f s. v. ‚Todesengel‘); er zückt sein feuriges Schwert, wo jemand stirbt (Scheftelowitz aO. 10f). Der Todesengel ist Weltherrscher (qwzmwqrtwr = κοσμοκράτωρ: Midr. Lev. Rabba 18 [118a]; Cant. 8, 6 [131a]; vgl. Num. Rabba 16 [181d]). Als Todesengel wird Sammael genannt (Midr. Dtn. Rabba 11 [207c]), auch der (mit Sammael nicht selten identifizierte) Satan (b. Baba Bathra 16a). E. des Dienstes holen die Seelen der Gerechten ein, E. des Verderbens aber die Seelen der Gottlosen (Midr. Num. Rabba 11 [164b]; Pesiqtha Rabbathi 2; b. Kethubboth 104a; Targ. Cant. 4, 12; Siphre Dtn. 34, 5 § 357 [149b]). E. bringen die Seelen der Gerechten ins Paradies (Targ. Cant. 4, 12; Tanchuma ṣaw 145a, 35); die Seelen der Gottlosen aber führt der E. Duma in die Hölle (Sohar Gen. fol. 76 col. 302). E. haben eine Aufgabe beim Endgericht (Verweise bei Strack-B. 4, 1224).

VII. Engelgruppen. Die im Spätjudentum gebildete Gruppe von 4 höchsten E. am Throne Gottes, nämlich Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, findet sich wieder. Michael steht zur rechten Seite des Thrones (im Süden), Uriel zur Linken (im Norden), Gabriel an der Vorderseite (im Osten), Raphael an der Rückseite (im Westen: Pesiptha Rabbathi 46 [188a]; Strack-B. 3, 806f; zur Verteilung dieser 4 E. auf die 4 Seiten vgl. Lueken 34f; P. Perdrizet: SemKondakov 2 [1928] 247f). Jeder von ihnen befehligt ein Lager von E. auf seiner Seite des Thrones (Pirqe R. Eliezer 4 [3a, 18. 27]; hier Gabriel zur Linken u. Uriel vor Gott, ferner diese 4 E. in Harmonisierung der Überlieferungen unterschieden von der Siebenergruppe der Engelfürsten; vgl. Strack-B. 3, 807). Ebenfalls begegnet die Sechsergruppe höchster E.: Michael, Gabriel, Metatron, Jophiel, Uriel, Jephephia (Targ. Jeruschalmi I zu Dtn. 34, 6). Daneben gibt es auch noch die Siebenergruppe von Engelfürsten (Targ. Jeruschalmi I zu Gen. 11, 7; hier ohne Namen) mit Michael u. Gabriel an der Spitze, ferner Schathqiel, Schachaqiel, Bakariel (Barakiel), Badariel (Baradiel), Pachriel (Pazriel: 3 Hen. 17, 1/3); sie herrschen über die 7 Himmel (ebd.) u. tragen Diademe der Herrlichkeit auf ihren Häuptern (ebd. 18, 1f). Jeder Engelfürst befiehlt über das Engelheer seines jeweiligen Himmels, u. zwar hat er 496000 (496 ist Zahlenwert von mlkwth [malkuth], ‚Königreich‘; vgl. H. Odeberg, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch [Cambridge 1928] 1, 157) Myriaden Dienstengel unter sich (3 Hen. 17, 2; zu diesen 7 Erzengeln vgl. Odeberg aO. 1, 155/57). In einer anderen Namensreihe der Engelfürsten steht Rikbiel an der Spitze, unter ihm Sopheriel, ‚der Töter‘, u. Schopheriel, ‚der lebendig macht‘, weiter Azbuga, Zehanpuriju, Schoqed Chozi u. Sother Aschiel (3 Hen. 18, 19/25; 19, 1f). Wieder eine andere (späte) Reihe führt (offenbar von unten anfangend) als Herrscher der 7 Welträume auf: 1. Tahariel, 2. Qadumiel, 3. Sammael, 4. Pedael, 5. Qadschiel, 6. Uriel, 7. Michael, Gabriel, Raphael (Sohar Gen. 39b). Die 7 Engelfürsten sind die ‚Erstgeschaffenen‘ (Pirqe R. Eliezer 4), wodurch sie einen Vorrang vor den übrigen E. haben (doch gab es auch eine andere Ansicht, daß nämlich alle E. am ersten Tage erschaffen seien, so Jub. 2, 2; zu den verschiedenen Ansichten vgl. Lueken 38f). Eine Verbindung von 7 E. mit den 7 Planeten kennt die Reihe: Metatron, Hadriel, Nuriel, Uriel, Sasgabiel, Haphkiel, Mehaphkiel (jüd.-babylon. Zauberspruch bei Hopfner, OZ 1, 32 § 140; spätmittelalterliche jüd. Verbindungen von 7 E., darunter Michael, Gabriel u. Raphael, mit den 7 Planeten ebd. § 141; spätmittelalterliche jüdische Verbindung der 7 Wochentage mit 7 E., darunter auch die vorhin genannten, ebd. § 142; über Verbindungen der 7 Wochentage mit heidnischen Göttern vgl. ebd. 33 § 142). Eine Gruppe von 3 Dienstengeln bilden Uzza, Azza, Azzael (3 Hen. 4, 6); diese drei verführten die Menschen zum Götzendienst (3 Hen. 5, 9; vgl.

Sp. 97). Die Kabbalisten zählten schließlich zehn Engelordnungen, die sie der hebr. Bibel entnahmen (L. Jung: JewQuRev 16 [1925/26] 324; vgl. die Aufzählung von 10 Gruppen schon in den spätjüdischen Schriften o. B X c). – Als einzelne Engelpersonen begegnen besonders häufig die aus der hebr. Bibel bekannten Michael u. Gabriel.

VIII. Sünde der Engel. Die spätjüdische, an Gen. 6, 2. 4 anknüpfende Legende, daß gewisse E. vom Himmel auf die Erde herabgestiegen wären u. sich Frauen genommen hätten, findet sich auch bei den Rabbinen (b. Joma 67b; Midr. Dtn. Rabba 11 [208b]; Pesiqtha Rabbathi 34 [159a]; Pirqe R. Eliezer 22 [11c]; Schemchazai [Beth ha-Midrasch 4, 127, 2]). Als solche E. werden genannt: Azzael (wie 1 Hen. 6, 7: Joma; Dtn. Rabba; Pesiqtha Rabb. aO.); daneben Azza (Dtn. Rabba; Pesiqtha Rabb. aO.) oder Uzza (Joma aO.) u. Schemchazai (Schemchazai aO.). Doch werden die ‚Gottessöhne' Gen. 6, 2. 4 auch auf Menschen gedeutet, auf die Söhne von Großen u. Vornehmen (Targ. Onqelos zu Gen. 6, 2. 4; Targ. Jeruschalmi I zu Gen. 6, 2. 4; Midr. Gen. Rabba 26 [16d]). Eine andere Ansicht erklärt sich den Fall der E. so: Sammael, der ursprünglich einer der Engelfürsten im Himmel war, habe sich mit seiner Abteilung auf die Erde begeben, um Adam zu verführen; das sei ihm gelungen mit Hilfe der Schlange. Zur Strafe aber sei er mit seiner E.-Schar von Gott aus dem Himmel herabgestürzt worden (Midr. Pirqe R. Eliezer 13. 27).

IX. 3. Henochbuch. a. Allgemeines. Stark entwickelte E.-Vorstellungen enthält das sog. 3. Henochbuch (vielleicht aus dem 3. Jh. nC. [Odeberg aO. 1, 41]). Die Engel sind die ‚Söhne der Höhen', d. i. des Himmels (bnj mrwmjm: 8, 2; 10, 3; 12, 1; 13, 1; 16, 1; 18, 7; 48C 1. D 9; auch bnj ʿljwnjm: 18, 5; 20, 1; 28, 1. 7; 29, 2; über weitere allgemeine Bezeichnungen der E., wie ‚Diener', ‚Dienstengel' usw. vgl. Odeberg aO. 1, 166). Es gibt sehr viele E. (35, 1. 6; 36, 1; 48 B 1. D 7 u. ö.; Odeberg 1, 157. 164). Um ihre Menge auszudrücken, werden bestimmte Zahlen angegeben (zB. 35, 1; 36, 1; 48 B 1). Ihre Natur ist Feuer (35, 2. 6; 39, 2), sie sind ‚die Diener des verzehrenden Feuers' (6, 2, womit wohl alle Dienstengel, nicht nur eine besondere Gruppe von ihnen gemeint sein werden; vgl. Odeberg 2, 20), baden sich im himmlischen Feuerstrom (36, 1f; Odeberg 1, 165). Die E. rufen das Heilig u. das Gebenedeit (35, 4; 38, 1; 39, 1; 40, 1f. 4). Die nicht in rechter Weise den Heiligruf sprechen, werden durch ein Feuer, das vom kleinen Finger Gottes ausgeht, vernichtet (40, 3 unter Berufung auf Ps. 96 [97], 3; eine etwas andere Überlieferung 47, 1/4); dafür schafft dann Gott durch sein Wort neue E. (40, 4; zur ganzen Vorstellung Odeberg 1, 165). Die E. können in verschiedene Gestalten, wie Feuer, Winde usw., umgewandelt werden (35, 6; Odeberg 1, 165; 2, 118f).

b. ‚Fürsten'. Bei den in militärischer Ordnung gedachten E.-Scharen gibt es ‚Fürsten' (śrjm: 1, 3f; 10, 3f; 30, 1; 39, 2; 40, 2; 48 C 8 u. ö.), ‚Fürsten' der einzelnen Engelscharen (35, 3 u. ö.), ‚Fürsten der Merkaba' (1, 7; 22, 10 [2 Fürsten]), einen ‚Fürst des Platzes', d. i. der göttlichen Majestät (śr mqwm [wenn der Text richtig überliefert ist] 44, 3; dazu Odeberg aO. 2, 136; zur Vorstellung der Merkaba, d. i. des Thronwagens Jahwes nach der Vision Ez. 1; 10, vgl. Odeberg 1, 170/74); ferner gibt es einen ‚Fürst der Weisheit' (10, 5; 48 D 1 ist es Metatron), einen ‚Fürst des Verstandes' (10, 5; 48 D 6 ist es Metatron; zu den Begriffen Weisheit u. Verstand vgl. Jes. 11, 2), einen ‚Fürst der Welt' (śr hʿwlm: 38, 3; dazu Odeberg 2, 123), ‚Fürsten der Götter' (śrj ʾljm: 14, 1; vgl. Odeberg 2, 36) u. ‚Fürsten der Reiche' śrj mlkjwth (10, 3; 14, 1f; 16, 1f; 17, 8; 18, 2f; 30, 2; 48 C 9. D 5).

c. Seraphim, Cherubim, Ophannim, ‚Lebendige'. Es gibt Seraphim (1, 7; 2, 1; 6, 2; 7; 19, 6; 26, 8/12; 27, 1; 29, 2; 33, 3; 39, 2; 48 A 1. B 4; vgl. Odeberg aO. 1, 149f), u. zwar vier entsprechend den vier Winden der Welt (26, 9). Jeder Seraph hat 6 Flügel entsprechend den 6 Schöpfungstagen (26, 9; vgl. Jes. 6, 2) u. 4 Gesichter (26, 9; vgl. Ez. 1, 6. 10) u. ist so hoch wie die 7 Himmel (26, 10). Die Seraphim sind feurig (1, 7; 2, 1; 26, 8; 48 C 4; vgl. 26, 11). Sie heißen Seraphim, weil sie Aufzeichnungen Satans verbrennen (also Ableitung des Namens von śrph, ‚verbrennen': 26, 12); sie empfangen nämlich täglich von ihm u. seinen Gefährten Sammael und Dubbiel Aufzeichnungen über die Vergehen Israels, damit sie diese Aufzeichnungen zum Schaden Israels vor Gott brächten. Aber in ihrer Kenntnis der Geheimnisse Gottes wissen sie, daß Gott Israel nicht von der Erde vertilgen will, u. verbrennen darum diese Aufzeichnungen die ganze Zeit hindurch bis zum Weltgericht (26, 12). – Es gibt weiter die Cherubim (6, 2; 7; 19, 7; 22, 11/16; 26, 11;

39, 2; 48 C 4; vgl. Odeberg 1, 148f); sie tragen Diademe (22, 1), haben ‚Hörner der Herrlichkeit' an den Händen (22, 13), besitzen Flügel (22, 13. 15), unter denen zahlreiche Winde blasen (23, 1/18). Die Cherubim preisen Gott durch ihre Gesänge (22, 12f. 15). Sie stehen bei den ‚Lebendigen' (22, 13). Es gibt ‚die Wagen der Cherubim', die Gott neben anderen Wagen zur Verfügung stehen (24, 1; vgl. 24, 17; Odeberg 1, 169). – Eine weitere Gruppe höchster Wesen sind die flammenden Ophannim ('phnjm [s. o. B X b]: 2, 1; 6, 2; 7; 25, 5/7; 26, 11; 39, 2; 48 A 1; vgl. Odeberg 1, 149f). Alle Ophannim sind voll Augen (25, 6; vgl. Ez. 1, 18; 10, 12); jeder Ophan trägt ein Diadem (25, 7). Gott hat ‚Wagen der Ophannim' (24, 18 gemäß Ez. 10, 12). – Diese drei Gruppen der Seraphim, Cherubim u. Ophannim sind die ‚Diener' (mschrthjm) Gottes (1,8; 6, 3; vgl. 7), das ‚Heer' (ṣb') Gottes (6, 3). – Mit ihnen verbunden sind die ‚Lebendigen' (chjwth: 6, 2; 19, 5. 7; 26, 11; 29, 2; 33, 4; 34, 1; 39, 2; 48 B 2. C 2. 4; vgl. Ez. 1, 5; Apc. 4, 6), die das Qeduscha, den Heiligruf (vgl. Jes. 6, 3; Ez. 3, 12; Odeberg 1, 183/7), sprechen (1, 12; vgl. 48 B 2). Es sind ihrer vier, entsprechend den vier Winden (21, 1). Jedes ‚Lebendige' ist so groß wie der Raum der ganzen Welt, hat 4 Gesichter (21, 1), von denen jedes wie das Gesicht des Ostens ist (ebd.; vgl. 21, 3). Jedes ‚Lebendige' hat 4 Flügel, von denen jeder wie die Decke der Welt ist (21, 2; vgl. 21, 3). Jedes dieser Wesen hat 2000 Diademe auf seinem Kopf (21, 4; vgl. 48 C 4). Für Gott stehen auch ‚Wagen der Lebendigen' zur Verfügung (24, 15 gemäß Ez. 1, 14; zur Vorstellung dieser ‚Lebendigen' vgl. Odeberg 1, 148; 2, 71).

d. Andere Engelgruppen. Neben diesen 4 Gruppen werden als im höchsten Himmel weilend noch erwähnt: die Galgallim (Räder) der Merkaba (glglj hmrkbh: 6, 2; es gibt auch Wagen der Galgallim: 24, 16 gemäß Ez. 10, 2; zur Vorstellung der G. vgl. Odeberg aO. 1, 148); sodann die Schinanim (schn'njm: 7; vgl. Ps. 67 [68], 18; Odeberg 2, 22); die Chaschmallim (chschmljm: 7; vgl. 48 B 1. C 4. D 8; Ez. 1, 4; Odeberg 2, 22f). Diese Engelgruppen sind feurig (7; vgl. 1, 7; 2, 1; 34, 1). Ferner werden genannt: die Erellim ('r'jljm: 14, 1; 39, 2; vgl. Jes. 33, 7; Odeberg 1, 166f; 2, 36), Taphsarim (tphsrjm, ‚Anführer': 14, 1; 39, 2; vgl. Nah. 3, 17; Odeberg 1, 166f), gelegentlich auch die Schallischim (schljschjm, ‚Oberste': 19, 6), Paraschim (prschjm, ‚Reiter': 19, 6), Gibborim (gbwrjm, ‚Starke': 19, 6), Sebaim (ṣb'jm, ‚Heere': 19, 6), Gedudim (gdwdjm, ‚Scharen': 19, 6), Memunnim (mmwnjm, ‚Beauftragte, Vorsteher': 19, 6), Sarim (śrjm, ‚Fürsten': 19, 6), Chajjelim (chjjljm, ‚Kräfte': 19, 6), Mescharethim (mschrthjm, ‚Diener': 19, 6; vgl. 39, 2), Malakim (ml'kjm, ‚Engel, Boten': 19, 6), Degalim (dgljm, ‚Abteilungen': 19, 6; zu diesen Engelklassen vgl. Odeberg 2, 69), dazu die Ribbothaim (rbwthjm, ‚Zehntausende'), deren Wagen für Gott bereit stehen (24, 6 gemäß Ps. 67 [68], 18). – Es gibt 72 mit Königsdiademen u. königlichen Gewändern geschmückte ‚Fürsten der Königreiche' entsprechend den 72 Sprachen der Welt (17, 8; 30, 1f; vgl. Odeberg 1, 159. 163; 2, 50f; s. B VII c). Diese Fürsten reiten auf königlichen Pferden u. halten Königsszepter in den Händen (17, 8). Sie stehen sogar über den 7 Engelfürsten der 7 Himmel (18, 2). Anführer der 72 Fürsten ist ‚der Fürst der Welt' (30, 2). Über ihnen stehen die ‚Türhüter' der 7 himmlischen Hallen (18, 3f; Odeberg 1, 159; 2, 53f), über diesen Türhütern ‚die 4 großen Fürsten' der 4 Lager der Schekina (18, 4; Odeberg 1, 164; 2, 54f), über allen ‚4 große Fürsten', nämlich 2 Irin ('jrjn, ‚Wächter') u. 2 Qaddischin (qdjschjn, ‚Heilige': 28, 1/10; Odeberg 1, 152/54; 2, 97/102; zu den Namen vgl. Dan. und 1 Hen. [o. B II]; Zu Irin auch Schwab 323). Ihr Ort ist über dem Thron der Herrlichkeit (28, 2), je ein Ir u. ein Qaddisch auf jeder Seite (28, 5). Gott bespricht sich mit ihnen, bevor er etwas in der Welt tut (28, 4 gemäß Dan. 4, 17). Sie sind auch beim täglichen Gerichte Gottes beteiligt (28, 8f gemäß Dan. 4, 13f. 17). Sie heißen Irin u. Qaddischin, weil sie den im Gerichte verurteilten Menschen durch Strafe reinigen (28, 10; zu dieser nicht recht klaren Aussage vgl. Odeberg 2, 101). – Es gibt E. über die Dinge der Schöpfung, einen E. des Feuers, einen des Hagels, des Windes, des Blitzes, des Zornes, des Donners, des Schnees, des Regens, des Tages, der Nacht, der Sonne, des Mondes, der Sterne (kwkbjm), der Tierkreisbilder (mzlwth; 14, 3). Es gibt auch einen Engel des Todes (48 D 5). – Wenn Gott auf seinem Gerichtsthron sitzt, stehen zu seiner Rechten ‚Engel der Barmherzigkeit' (33, 1; vgl. 31, 1), zu seiner Linken ‚Engel des Friedens' (33, 1) u. vor ihm ‚Engel des Verderbens' (ebd.; vgl. 31, 2; 44, 2; zu den 3 Gruppen Odeberg 1, 164 u. oben C III c).

e. Namentlich genannte Engel. An E.-Namen

begegnen die längst bekannten Michael u. Gabriel. Michael ist ‚der große Fürst‘, der dem 7. höchsten Himmel vorsteht (17, 3), zugleich ‚der Fürst Israels‘ (44, 10). Gabriel ist der E. des Feuers (14, 4) u. steht dem 6. Himmel vor (17, 3). Beide sind an der Spitze der Siebenergruppe höchster E. (‚Fürsten‘: 17, 1). Zu dieser Gruppe zählen noch: Schathqiel (17, 1); er steht dem 5. Himmel vor (17, 3). Ferner Schachaqiel, Vorsteher im 4. Himmel (17, 3); Badariel oder Baradiel, Vorsteher im 3. Himmel (17, 3); Bakariel, auch Barakiel, Vorsteher im 2. Himmel (17, 3). Schließlich gehört dazu Pachriel (Verschreibung für Pachadiel, dafür auch die Lesungen Pazriel u. Sidriel), Vorsteher im 1. Himmel (17, 3); die E. seines Gefolges sind beritten (18, 1). – Eine Vierergruppe, die unter den 7 Engelfürsten steht, bilden: Galgalliel, der E. über das Sonnenrad, die Sonnenscheibe (14, 4; 17, 4), Anführer von 96 E. zur Bewegung der Sonne (17,4); Ophanniel, der E. über das Mondrad, die Mondscheibe (14, 4; 17, 5), Anführer von 88 (68) E. zur Bewegung des Mondes (17, 5); Rahatiel, der E. über die Tierkreisbilder (14, 4; 17, 6; 46, 2), Anführer von 72 E. zur Bewegung der Sterne (17, 6); Kokbiel, E. über die Sterne (14, 4; 17, 6), Anführer von 365000 Myriaden Dienstengeln zur Bewegung der Sterne (17, 6; zu diesen 4 E. Odeberg 1, 157f; 2, 48/50). – Größte Bedeutung hat der alle Geschöpfe überragende Engel Metatron (s. *Engel V). – Eine Liste zählt an ‚großen Fürsten‘ auf: Thagas (18, 5f), Barattiel (18, 6f), Hamon (18, 7), Tutresiel (18, 8f), Atrugiel oder Atrugniel (18, 9f), Naaririel (18, 10f), Sasnigiel (18, 11f), Zazriel (18, 12), Zakzakiel (18, 17f), der am Throne Gottes die Verdienste Israels niederschreibt (18, 17; zur ganzen Reihe Odeberg aO. 1, 160f; 2, 55/57. 59). Als weitere ‚Fürsten‘ werden in diesem Zusammenhange genannt: Geburathiel (18, 13f); Araphiel (18, 14f), der mit Zazriel u. Geburathiel die göttliche Macht repräsentiert (Odeberg 1, 161); Aschrujilu (18, 15f) u. Gallisur (18, 16f), der die Geheimnisse der Tora enthüllt (18, 16; beide sind die Engelfürsten der Tora; Odeberg 1, 161; Bietenhard 188); Anaphiel (6, 1; 18, 18 [dafür 16, 5 Anijel]), der die Schlüssel der himmlischen Hallen verwahrt (18, 18; zur Reihe Odeberg 1, 161f. 167; 2, 57/59). Die 6 höchsten E.-Fürsten dieser Reihe sind: Sother Aschiel, der gesetzt ist über die 4 Anfänge des Feuerflusses vor dem Throne Gottes u. den einzelnen Fürsten die Erlaubnis gibt, vor Gott aus- und einzugehen (18, 19f); Schoqed Chozi, der vor Gott auf einer Waage die Verdienste der Menschen wägt (18, 20); Zehanpuriju, der den himmlischen Feuerstrom an seinen Platz weist (18, 21), was die Aufgabe dieses E. symbolisiert, im Gerichte als Verteidiger aufzutreten u. die Strafen zu mildern; Azbuga, der die Gerechten u. Frommen der Welt mit den Gewändern des Lebens bekleiden u. sie in die Mäntel des Lebens einhüllen wird zum ewigen Leben (18, 22); an oberster Stelle Sopheriel, ‚der tötet‘, u. Schopheriel, ‚der lebendig macht‘, beide mit Flügeln versehen, der erste über die Bücher des Todes gesetzt, der zweite über die Bücher des Lebens (18, 23/25; zur Reihe Odeberg 1, 162f; 2, 60/66). Über ihnen steht noch der ‚Fürst‘ Rikbiel, der seinen Platz an der Merkaba hat, über ihre Räder gesetzt ist (19, 1f; Odeberg 2, 68). – Die ‚Fürsten‘ über die höchsten Engelgruppen sind: Chajjiliel über die Chajjoth, die ‚Lebendigen‘ (20, 1f); ferner Kerubiel über die Cherubim (22, 1. 11. 16; Odeberg 1, 148f), ein E., dessen Gestalt voll von glühender Kohle ist, der so hoch ist wie die 7 Himmel u. so breit wie ihre Breite u. so dick wie sie (22, 3); die Öffnung seines Mundes ist wie eine Feuerfackel, seine Zunge verzehrendes Feuer; seine Augen sind wie glänzende Funken, sein Gesicht wie brennendes Feuer (22, 4); er trägt auf dem Haupte ein heiliges Diadem mit dem ‚ausdrücklichen Namen‘, d. i. dem göttlichen Namen, während der Bogen der Schekina zwischen seinen Schultern ruht (22, 5); er hat bei sich Schwert, Pfeile u. Schild von Feuer (22, 6); auf seinem Gesicht liegt der Glanz der Schekina (22, 7); er besitzt majestätische Hörner (ebd. dazu Odeberg 2, 74); sein Leib ist voll Augen, seine Flügel bedecken seine Gestalt (22, 8), er ist ganz in Feuer gehüllt (22, 9). Über den Ophannim steht Ophphanniel (25, 1/5; Odeberg 1, 149. 154f. 157; die Figur dieses ‚Fürsten‘ wird zu unterscheiden sein von dem E. Ophanniel über die Mondscheibe) mit 16 Gesichtern, 4 auf jeder Seite, mit 100 Flügeln an jeder Seite u. 8466 Augen entsprechend den Tagen des Jahres (25, 2; Odeberg 2, 88); er ist ein feuriges Wesen (25, 3). Fürst über die Seraphim ist Seraphiel (26, 1/8; Odeberg 1, 149f); er hat im ganzen die Gestalt eines E., doch einen Leib wie ein Adler (26, 3); der E. ist ganz feuerhaft (26, 4/7), sein Leib voll

Augen (26, 6); er trägt ein riesiges, leuchtendes Diadem auf dem Haupte mit dem Namen ‚Fürst des Friedens' (26, 7f; vgl. Jes. 9, 5); er lehrt die Seraphim den Lobpreis Gottes (26, 8). Ein anderer Fürst über die Seraphim ist Radweriel, in einer anderen Lesart Darjoel (27, 1); er gehört zu den Dienstengeln u. singt vor dem Herrn (27, 3), ist erhaben über alle Himmelsfürsten (27, 1); er ist gesetzt über die himmlischen Bücher (ebd.) u. bringt das ‚Buch der Erinnerungen' im himmlischen Gerichtshofe vor Gott (27, 2); er heißt Radweriel, weil auf jedes Wort hin, das aus seinem Munde hervorgeht, ein E. erschaffen wird (27, 3; zu dieser aus der überlieferten Namensform nicht ersichtlichen Begründung Odeberg 2, 96). – Von den vielen anderen namentlich erwähnten Engeln seien noch genannt Uzza, Azza u. Azzael, die gelegentlich offenbar im Gegensatz zur sonstigen Anschauung nicht als gefallene E. betrachtet werden (4, 6; Odeberg 1, 167f); doch erscheinen sie auch als Verführer der Menschen zum Götzendienst (5, 9; vgl. 1 Hen. 6/8, wo neben anderen in solcher Rolle 6, 7; 8, 1 Azael genannt wird, 6, 7 auch Semjasa, vielleicht gleich Azza; Odeberg 1, 167f; 2, 16f; oben B XI u. C VIII); ferner die E. der Schädigung Zaaphiel u. Simkiel, die über die Seelen verstorbener, lasterhafter Menschen gesetzt sind (44, 2f), Sammael, ‚der Fürst der Ankläger' (14, 2), ‚der Fürst Roms' (26, 12), größer als alle Fürsten der Reiche (14, 2), der aber gleichwohl vor Metatron zittern muß (ebd.), Dubbiel, ‚der Fürst von Persien' (26, 12); täglich sitzt Satan mit Sammael u. Dubbiel zusammen; sie schreiben die Vergehen Israels auf und übergeben ihre Aufzeichnungen den Seraphim, damit diese sie vor Gott bringen (26, 12).

Literatur s. Art. Engel IX. *J. Michl.*

Engel III (gnostisch).

I. Engelgruppen. Der Gnostizismus kennt als Mittelwesen zwischen Gott u. der Welt außer dem Demiurgen (vgl. II) u. den Äonen (z.B. Wes. d. Archont. 142, 4. 10. 35; Ursprung d. Welt 146, 23; 147, 8) verschiedene Gruppen engelhafter Wesen. E. erscheinen Ev. Phil. 26 (106, 1. 13). 52 (111, 20). 61 (113, 24); Wes. d. Archont. 141, 2. 9; 143, 29. 34; 145, 11; Urspr. d. Welt 148, 16. 18; 150, 21; 151, 6f; 153, 17f. 20f; 155, 29; 156, 20; 158, 1 u. ö.; Pist. Soph. 1, 2; 3, 6; 10, 19; 11, 20; 14, 23; 15, 25; 16, 27; 20, 29; 28, 40; 66, 139; 89, 202f; 2. Buch des Jeû 43, 102; Fr. eines gnost. Gebetes: C. Schmidt, Kopt.-gnost. Schriften 1[2] (1954) 332; Apocryph. Ioh. 39. 44. 46. 50f. 61. 72/74; Soph. I. Chr. 95. 99f 107. 113. 115. 121. 124f; Iren. haer. 1, 2, 6; 4, 5; 5, 1; 22, 1; 23, 2f; 24, 1. 3/6; 25, 1; 29, 4; 30, 5. 7f; 2, 7, 4; 19, 9; 30, 4. 6 u. ö.; Hippol. ref. 5, 6, 7; 9, 5; 6, 19, 3. 6; 7, 21, 1; 28, 1; 10, 9, 3. Erzengel begegnen: Cam. Salom. 4, 8; Urspr. d. Welt 150, 22; 152, 19. 22f; 153, 10 (vgl. 150, 8); Pist. Sophia 1, 2; 3, 6; 10, 19; 14, 23; 28, 40; 89, 202f; Fr. eines gnost. Gebetes: Schmidt aO.; altgnost. Werk 7. 16: Schmidt aO. 343. 357; Sophia Ies. Chr. 95. 113; Iren. haer. 1, 5, 1; 23, 2; 24, 1; 30, 5; 2, 30, 4. 6; Hippol. ref. 7, 28, 1. Mächte, *δυνάμεις, virtutes, kommen vor: Ev. Phil. 14 (102, 32; 103, 1). 17 (103, 32). 34 (107, 19). 40 (108, 30f). 52 (111, 20). 77 (118, 6). 80 (118, 28). 86 (120, 7); Wes. d. Archont. 140, 3. 8; 143, 23f; Urspr. d. Welt 146, 29; 148, 5; 150, 1. 21. 29; 152, 8; 154, 11; 155, 6; Pist. Soph. 14, 23; altgnost. Werk ed. Schmidt 7 (identifiziert mit den Erzengeln u. E.). 11. 16; Iren. haer. 1, 14, 7f; 21, 3; 22, 1; 23, 3; 24, 1. 3; 30, 5; 2, 17, 8 (hier mit Äonen identifiziert); 30, 4. 6; 3, 16, 1; 5, 26, 2; Hippol. ref. 5, 9, 5; 12, 4f; 6, 19, 2; 38, 3; 46, 1. 4f; 48, 1. 3f; 51, 1. 3; 52, 7; 53, 2; 7, 25, 6; 26, 6; 28, 1; 10, 10,3; 12, 3f; vgl. die 3 ‚Dreimächtigen' Pistis Sophia 1, 2 (τριδύναμοι); 29, 42 (τριδυνάμεις); Iren. haer. 1, 22, 1; 2, 31, 1; 4, 20, 1; 32, 1; Hippol. ref. 7, 32, 1; 35, 2; 38, 2. Von Herrschaften, κυριότητες, dominationes, ist die Rede: 1. Buch des Jeû 3; Iren. haer. 1, 4, 5; 21, 3; 30, 5; 2, 30, 4. 6; Hippol. ref. 7, 25, 5. Gewalten, ἐξουσίαι, potestates, erscheinen: Wes. d. Archont. 134, 20. 22. 27 u. ö.; Urspr. d. Welt 152, 15; 154, 22. 27; 156, 26; 158, 1. 28; Pist. Soph. 1, 2; 11, 20; 14, 23; 28, 40; 1. Buch des Jeû 3; Apocr. Ioh. 39 (ἐξουσίαι als ἄγγελοι geschaffen). 43. 48. 50. 52. 69; Soph. I. Chr. 83; Iren. haer. 1, 21, 5; 23, 2f; 24, 1. 6; 29, 4; 30, 5; 2, 30, 4. 6; 3, 16, 1 (vgl. 2, 1, 2); Hippol. ref. 6, 19, 2f; 7, 25, 5; 26, 6; 28, 1; 38, 3; 8, 10, 7 (vgl. 7, 32, 4). Throne, θρόνοι, throni, werden erwähnt: Urspr. d. Welt 150, 16; Iren. haer. 1, 4, 5; vgl. 2, 30, 6. Gottheiten, θεότητες, divinitates, erscheinen: Iren. haer.

1, 4, 5; 21, 3. Von Göttern, θεοί, ist die Rede: Pist. Soph. 14, 23; 89, 202f; Fr. eines gnost. Gebetes: Schmidt aO. 332; Hippol. ref. 5, 9, 5; vgl. Iren. haer. 2, 1, 2; Hippol. ref. 7, 38, 1; 10, 20, 1. Herren, κύριοι, werden genannt: Urspr. d. Welt 150, 21; Pist. Soph. 1, 2; 14, 23; 28, 40; Fr. eines gnost. Gebetes: Schmidt aO. 332. Kräfte, ἀρεταί, kommen vor: Iren. haer. 1, 30, 5 (die hsl. Überlieferung ist verderbt, aber vielleicht so zu korrigieren). Wahrheiten, ἀλήθειαι, veritates, erscheinen: Iren. haer. 1, 21, 3. Fürstentümer oder Anfänge, ἀρχαί, principes, principia, begegnen: Soph. I. Chr. 83; Iren. haer. 1, 21, 5; 24, 2f. 5; 30, 13; 2, 30, 6 (vgl. 1, 22, 1; 2, 1, 2); Hippol. ref. 6, 19, 6; 7, 25, 5; 26, 6; 8, 10, 7 (vgl. 6, 42, 5). Herrlichkeiten (vgl. Sp. 65) sind erwähnt: Ev. Phil. 88 (120, 28); Urspr. d. Welt 150, 16. 19. Namen, ὀνόματα, nomina, sind genannt: Hippol. ref. 7, 25, 5; vgl. Iren. haer. 1, 24, 5. Beleg für Himmel, οὐρανοί, caeli: Iren. haer. 1, 30, 5. Beleg für Schöpfungen, κτίσεις: Hippol. ref. 7, 26, 6. Geister, πνεύματα, kommen vor: Epist. Iac.: ThLZ 79 (1954) 381; Ev. Phil. 63 (114, 21); Urspr. d. Welt 155, 14; Soph. I. Chr. 115; Hippol. ref. 5, 9, 5. Insofern E. eine beherrschende Stellung einnehmen, heißen sie überhaupt ‚Fürsten', principes (Iren. haer. 1, 24, 4f; 25, 4; vgl. Sp. 65, 92), bzw. Archonten, ἄρχοντες (Ev. Phil. 13 [102, 18]. 16 [103, 14]; Wes. d. Archont. 135, 23. 28 u. o.; Urspr. d. Welt 148, 6. 19. 29; 149, 3. 10; 151, 16; Pist. Sophia 1, 2; 7, 12 usw.; 2. Buch des Jeû 43, 102; Apocryph. Ioh. 53/55. 63). – Aus dem Judentum (vgl. Sp. 77/8) ist übernommen die Gruppe von 4 hohen E. (Wes. d. Archont. 141, 20: 4 ‚Lichter'; Kropp, Zaubert. 1, 63; 2, 176; gnost. Gemmen: DACL 1, 2, 2135f. 2157; Inschrift auf Stein: ebd. 2158; vgl. K. Wessely, Ephesia grammata [Wien 1886] 18 nr. 116); sie stehen vor dem Vorhang des Thrones Gottes (Kropp aO.). Ebenso kennt man die bereits jüdische Gruppe von 7 Erzengeln (Diagramm der Ophiten bei Orig. c. Cels. 6, 30 [vgl. Epiphan. haer. 26, 10]; Urspr. d. Welt 152, 19; 153, 10; gnost. Gemme: DACL 1, 2, 2157f; vgl. Wessely aO. 18 nr. 116; Kropp, Zaubert. 1, 72; 2, 184). Gelegentlich sind es auch nur 6 (Inschrift auf einem Achatstein aus der Zeit des Antoninus Pius: I. Brunati, Musaei Kirkeriani inscriptiones [Mediolani 1837] 121 nr. 276; DACL 1, 2, 2088. 2157). Gelegentlich werden auch Cherubim u. Seraphim erwähnt (Wes. d. Archont. 143, 27f; Urspr. d. Welt 153, 4/9. 19; Kropp, Zaubert. 1, 72; 2, 185: ‚Tiere' u. 2 Seraphim; vgl. Sp. 176/7), auch die 24 E., die bei den 24 Ältesten (Apc. 4, 4 u. ö.) stehen (Kropp Zaubert. 1, 77; 2, 190), u. die ‚Engel der Linken', die als von Natur aus böse Mächte gelten (vgl. C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern usw. [1919] 502f). Es gibt auch eine gewisse Hierarchie der E. (Iren. haer. 1, 24, 3; 29, 4).

II. Einzelne Engelwesen. Der *Demiurg ist ein E. (Valentinianer b. Iren. haer. 1, 5, 2 [vgl. 29, 4; 2, 9, 1]; Kerinthos b. Hippol. ref. 10, 21, 1); er hat E. unter sich (Herakleon b. Orig. in Joh. 13, 60 [59], [416. 423]; W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon [1928] 27. 74). Der Gott der Juden ist ein E. (Saturnin. b. Iren. haer. 1, 24, 2 [vgl. 2, 9, 1] u. Hippol. ref. 7, 28, 5; Apelles b. Tert. praescr. 34 u. Hippol. ref. 7, 38, 1). Auch das Paradies im 3. Himmel ist ein mächtiger E., wie auch die 7 Himmel E. sind (Valentinianer b. Iren. adv. haer. 1, 5, 2; vgl. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 261_5). – Der Teufel ist der Fürst der Welt (vgl. Joh. 12, 31; Valentinus bei Hippol. ref. 6, 33. 34, 1); daher bewohnt er die Erde. Der Demiurg bewohnt den Himmel (Iren. haer. 1, 5, 4). Der Teufel ist ein E. (Saturnin. b. Iren. haer. 1, 24, 2; Hippol. ref. 7, 28, 7; Karpokrates b. Iren. haer. 1, 25, 4); aber er ist feindlich gesinnt gegenüber dem Gott der Juden u. den E., die die Welt geschaffen haben (Saturnin. b. Iren. haer. 1, 24, 2; Hippol. ref. 7, 28, 7). Beelzebub ist Herrscher über die Dämonen (Valentin. b. Hippol. ref. 6, 34, 1).

III. Eigenart u. Entstehung der Engel. Es gibt zahllose E. (Wes. d. Archont. 143, 28f; Urspr. d. Welt 150, 22; Soph. I. Chr. 95f. 99f. 115). Sie sind feurig (Wes. d. Archont. 143, 10; Appelles von dem als E. verstandenen Gott der Juden b. Tert. praescr. 34; Kropp, Zaubert. 1, 33; 2, 99). Die E. heißen ‚Lichter', φῶτα, lumina (Wes. d. Archont. 141, 20; Apocryph. Ioh. 33f. 36. 51; Iren. haer. 1, 4, 5; 2, 19, 6). Sie haben ungeheure Körpermaße (Elchasai b. Hippol. ref. 9, 13, 2). Die E. tragen im Himmel Hymnen, Gebete u. Freudengesänge vor (Epist. Iac.: ThLZ 79 [1954] 381; Urspr. d. Welt 154, 1/3; vgl. 151, 5/8). Die E. u. die ihnen ähnlichen Wesen haben einen Anführer, Jaldabaoth (Iren. haer. 1, 30, 5). E. bewachen im Auftrage von Jeû bestimmte überirdische Räume

(Pist. Soph. 126, 322; 130, 333). In einer merkwürdigen Symbolik werden die E. Mt. 18, 10 auf gewisse Buchstaben gedeutet (Marcus b. Iren. haer. 1, 14, 1; Hippol. ref. 6, 42, 8). Die E. erkannten den obersten Gott nicht (Soph. I. Chr. 83; Iren. haer. 2, 6, 1; 31, 1; 5, 18, 1). – Einige E. haben gesündigt (Pist. Soph. 15, 25; 18, 27; 20, 29); sie haben mit menschlichen Frauen Nachkommenschaft gezeugt (Apocryph. Ioh. 73/75; vgl. Sp. 80/1, 188/9), mit Geschenken die Frauen dazu verführt (Apocryph. Ioh. 74f). Diese E. haben die Menschen die Zauberei gelehrt (Pist. Soph. aO.). Die E. bedürfen einer Erlösung durch Christus (Iren. haer. 1, 21, 3; W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon [1928] 74). Die ‚Engel der Dürftigkeit, denen keine Bekehrung zuteil geworden ist', kommen an den Ort der Strafe (Apocryph. Ioh. 70). – Durch Verbindung des männlichen Urprinzips Elohim mit dem weiblichen Urprinzip Edem sind 12 ἄγγελοι πατρικοί u. 12 ἄγγελοι μητρικοί entstanden (Justin. b. Hippol. ref. 5, 26, 3/5. 7; 10, 15, 3; vgl. Dölger, Ichth. 1², 292); die väterlichen E. dienen Elohim, die mütterlichen Edem (Justin. bei Hippol. ref. 5, 26, 5 [vgl. 26, 14. 19]; 10, 15, 3). Diese 24 E. bilden das Paradies, näherhin die Bäume des Paradieses (Justin. bei Hippol. ref. 5, 26, 5/7. 22). Nach der Schöpfung wurden die 12 mütterlichen E. in 4 ‚Anfänge', ἀρχαί (vgl. Gen. 2, 10 LXX) geteilt, nämlich in die 4 Paradiesesflüsse (Gen. 2, 10/14: Justin. b. Hippol. ref. 5, 26, 11); so umwandeln u. verwalten diese 12 E. die Welt (Justin. aO.). Diese mütterlichen E. Edems sind verderbte E. (Justin. aO. 26, 27). – Der unbekannte Vater hat die E., Erzengel, Mächte u. Gewalten erschaffen (Saturnin. b. Iren. haer. 1, 24, 1 [vgl. 2, 2, 3]; Hippol. ref. 7, 28, 1; vgl. Iustin. dial. 128, 3: der höchste Gott hat die E. erschaffen). Nach anderer Auffassung sind die E. Geschöpfe des Demiurgen (Valentinianer b. Iren. haer. 1, 5, 1f). Nach anderer Meinung zeugte die Ennoia E. u. Gewalten (Simon v. Samaria b. Iren. haer. 1, 23, 2; Menander ebd. 23, 5: nur E. erwähnt). Oder Sophia u. Dynamis zusammen haben die Mächte, Gewalten u. E. erzeugt (Basilides b. Iren. haer. 1, 24, 3). Es heißt auch, daß Jaldabaoth die E. erschaffen hat (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 6; Apocryph. Ioh. 39. 46). Oder die Erschaffung der E. wird Christus zugeschrieben (Soph. I. Chr. 99f; Christus wird hier identifiziert mit der Sophia, die auch nach Basilides an der Engelschöpfung beteiligt ist). Die Sophia ist die Mutter der E. (Ev. Philippi 55 [111, 30/32]). Die Sophia u. die Frucht (Καρπός) des Pleromas bringen 70 Logoi, das sind E., hervor, die im himmlischen Jerusalem, d. i. in der Sophia, wohnen (Valentin. bei Hippol. ref. 6, 34, 3 [vgl. 34, 4. 6]; die Identifizierung von Logoi u. E. schon bei Philon: Sp. 83; zur Verbindung von beiden vgl. Soph. I. Chr. 113). Diese Logoi wohnen in dem aus Erde gebildeten Leib des Menschen zusammen mit der Psyche, wenn nicht die Dämonen mit der Psyche dort hausen (Valentin. b. Hippol. ref. 6, 34, 6). Der Protarchon oder Proarchon (Πρωτάρχων, Προάρχων; beide Namen sind überliefert), die Emanation der Sophia, schuf die Gewalten u. E. u. die Welt (Barbelioten bei Iren. haer. 1, 29, 4; zur Figur des Prot. vgl. Apocryph. Ioh. 52f). Die E. u. Erzengel sind geschaffen als Abbild von Äonen (Iren. haer. 1, 5, 1; Clem. Alex. exc. 47, 3). Aus der Trauer sind die Geister der Bosheit, der Teufel, die Dämonen u. ihre Diener entstanden (Iren. haer. 1, 5, 4).

IV. Engelnamen. Die Gnostiker lieben E.-Namen. Es begegnen die aus dem Spätjudentum übernommenen Namen Michael, Gabriel, Raphael u. Uriel; weitere Namen werden erdichtet (Iren. haer. 1, 24, 5). Es werden zusammengestellt Michael u. Gabriel (Pist. Soph. 64, 129/67, 148). Als 4 hohe E. werden gelegentlich genannt Michael, Gabriel, Kustiel, Raphael (Gemme: Leclercq 2135f; vgl. K. Wessely, Ephesia grammata [1886] 18 nr. 116), oder Michael, Uriel, Suriel, Gabriel (Gemme: ebd. 2157), oder Michael, Gabriel, Neoriel, Abraxas (Gemme: ebd. 2158). Als 6 Erzengel erscheinen Michael, Raphael, Uriel, Sabaoth, Abrasax, Emanuel (Inschrift auf Achat ebd. 2088. 2157). Eine Gruppe von 7 hohen E. trägt wechselnde Namen. Auf einer Gemme sind genannt Michael, Gabriel, Uriel, Raphael, Ananael, Prosoraiel, Yabsae[l] (ebd. 2157f; vgl. Wessely aO. 18 nr. 116). In einer anderen Reihe von bizarrer Vorstellung erscheint Michael in der Gestalt eines Löwen, Suriel in der eines Stieres, Raphael in der eines Drachen, Gabriel in der eines Adlers, Thauthabaoth mit dem Gesicht eines Bären, Erathaoth mit dem Gesicht eines Hundes, Thaphabaoth (Thartharaoth) oder Onoel in der Gestalt eines Esels (Diagramm der Ophiten bei Orig. c. Cels. 6, 30; vgl. Epiphan. haer. 26, 10); gewisse Menschen wür-

den in die Gestalt dieser Archonten übergehen, heißt es bei Orig. aO. 6, 33. Eine weitere Reihe zählt 7 Erzengel auf, die unter Gabriel (als achtem) stehen, nämlich Tophu, Raphael, Bariel, Arthamiel, Arophtebel, Lanach, Ephnix (Kropp, Zaubert. 1, 72; 2, 184). Wieder eine andere Liste nennt Athonas (gleich Gabriel: Kropp 1, 70. 78; 2, 183. 191), Siak, Ksas, Sabak, Kaab, Kaesas, Ekoe (Kropp 1, 71; 2, 184; sonst sind dies Namen von Dekandämonen, vgl. Kropp Zaubert. 3, 130). Archonten u. Planeten verbindet folgende Liste: Jaldabaoth mit der Löwengestalt steht in Verbindung mit dem Planeten Saturn, Jao mit Jupiter, Sabaoth mit Mars, Adonaios (mit der Sonne?), Astaphaios mit Venus, Ailoaios mit Merkur, Horaios mit dem Mond (Ophiten bei Orig. c. Cels. 6, 31 [vgl. 32]; der mittlere Archon fehlt 6, 31 infolge einer Textverderbnis, ist aber mit Sicherheit aus 6, 32 zu ergänzen; zur Reihe vgl. Urspr. d. Welt 148, 5/150, 2). Diese 7 Archonten sind über die 7 Himmel gesetzt; durch Kenntnis der Namen dieser Archonten u. durch bestimmte Gebete erreicht die Seele des Gnostikers den Aufstieg durch die Herrschaftsbereiche der Archonten hindurch bis zu Gott (Ophiten bei Orig. c. Cels. 6, 31 [vgl. 7, 40]; Hopfner, OZ 1, 34 § 148; vgl. Urspr. d. Welt 150, 1f). Eine Reihe von 7 mann-weiblichen, über die 7 Himmel des Chaos herrschenden ‚Mächten' trägt die Namen: Jaldabaoth männlich bzw. Pronoia Sambathas weiblich, Joa bzw. ‚Herrschaft', Sabaoth bzw. ‚Gottheit', Adonaios bzw. ‚Königtum', Eloaios bzw. ‚Eifersucht', Horaios bzw. ‚Reichtum', Astaphaios bzw. ‚Sophia' (Urspr. d. Welt 149, 24/150, 2). Als 7 Herrscher über die Woche erscheinen: Jaoth mit Löwengesicht, Eloaios mit Eselsgesicht, Astaphaios mit Hyänengesicht, Jao mit Schlangengesicht u. 7 Köpfen, Adonaios mit Drachengesicht, Adoni mit Affengesicht, Sabbataios mit Feuerflammengesicht (Apocryph. Ioh. 41f; diese 7 Herrscher entsprechen den 7 Planeten: W. C. Till, Die gnost. Schriften des kopt. PapBerol. 8502 [1955] 43). Von den genannten 7 Wochentagsherrschern hat Jaoth als ἐξουσία die πρόνοια, Eloais die Göttlichkeit, Astaphaios die Güte, Jao das Feuer, Adonaios (die Hs. liest fälschlich Sabaoth) das Reich, Adoni die σύνεσις, Sabbataios die σοφία (Apocryph. Ioh. 43f; zu den 7 ἐξουσίαι vgl. 49f). Eine Liste von 12 Gewalten (ἐξουσίαι) hat (neben anderen) folgende Namen: Jaoth, Hermas, Galila, Jobel, Adonaios, Sabaoth, Kain (Kainan, Kae, gleichgesetzt mit der Sonne), Abiressine, Jobel, Harmupiael, Adonin, Belias (Apocryph. Ioh. 40; diese 12 Gewalten verkörpern wohl die Tierkreiszeichen, Till aO. 43). Es gibt auch Listen von 24 E., die bei den 24 Ältesten stehen (Kropp, Zaubert. 1, 77; 2, 190), u. von 24 Erzengeln (ebd. 1, 77f; 2, 191; beide Listen sind lückenhaft). Eine Liste von 7 Äonen nennt Arimiel, Davithe, Eleleth, Ermukratos, Adonai, Harmusir, Unsichtbarer (ἀόρατος), Bainchooch (ebd. 1, 22f. 26; 2, 149f. 153; vgl. 3, 30; Namen gnostischer Mittelwesen auch bei Wessely aO. 15f). Doch findet sich ein Verbot, Namen der Archonten u. der E. in irgendeiner Sache anzurufen (2. Buch des Jeû 43, 102).

V. Engel u. Schöpfung. a. Weltschöpfung durch Engel. Kennzeichnend für die gnostische Auffassung ist die Lehre von den E., die die Welt geschaffen haben (Abhandlung über die 3 Naturen: ThLZ 79 [1954] 384; Iren. haer. 1, 22, 1; 23, 2f: Simon v. Samaria; 5: Menander; 24, 4: Basilides; 25, 1. 4: Karpokrates; 2, 2, 1/3. 5; 4, 2f; 5, 3; 8, 3; 9, 2: Simon; 11, 1; 30, 4; 31, 1; 3, 11, 2; 4, 32, 1; 5, 18, 1f; 19, 2 [vgl. 2, 7, 4]; Hippol. ref. 6, 19, 3. 7f: Simon; 7, 4: Menander; 6: Karpokrates; 28, 7: Saturninus; 32, 1. 3/5. 7: Karpokrates; Eus. h. e. 3, 26, 2: Menander; Athan. Ar. 1, 56: Karpokrates; 2, 21: Valentin, Markion, Basilides). Sieben bestimmte E. haben die Welt gemacht (Saturninus b. Iren. haer. 1, 24, 1; Hippol. ref. 7, 28, 2): Die Mächte, Gewalten u. E. erschufen den ersten Himmel. Von diesen erzeugte E. machten den 2. Himmel; durch weitere Emanationen entstanden weitere E., die jeweils weitere Himmel schufen, bis schließlich 365 Himmel (entsprechend den Tagen des Jahres) entstanden waren (Basilides b. Iren. haer. 1, 24, 3. 5). Die E. u. die ihnen ähnlichen Wesen sitzen im Himmel (Iren. haer. 1, 30, 5). Im letzten (sichtbaren) Himmel wohnen die E., die alles, was in der Welt ist, gemacht haben; sie haben die Erde u. die Völker unter sich verteilt unter ihrem Anführer, dem Gott der Juden (Basilides b. Iren. haer. 1, 24, 4). E. regieren die Welt (Iren. haer. 1, 30, 5). Zwölf mütterliche E. verwalten die Welt (Justinus b. Hippol. ref. 5, 26, 11). Je nach der Herrschaft der einzelnen E. gibt es Nöte auf der Welt (ebd. 5, 26, 12f), denn es sind verderbte E. (ebd. 5, 26, 27). Die E. regierten die Welt schlecht, weil jeder von ihnen der erste sein wollte (Simon

v. Samaria b. Iren. haer. 1, 23, 3; Hippol. ref. 6, 19, 6). Unsichtbare Mächte lenken die Sterne u. betreuen die Entstehung der Lebewesen (Valentinus bei Clem. Alex. exc. ex Theod. 70, 1); es wird aber deutlich unterschieden zwischen den Sternen u. ihren Lenkern (ebd. 70, 2; 71, 2). Gott rettet den Gnostiker aus der Macht dieser E.-Mächte (ebd. 72, 1). Die Schlange (Gen. 3) brachte E. in ihre Gewalt u. zeugte 6 Söhne; so entstand eine Siebenheit von Geistern, die immerfort den Menschen feindlich gegenüberstehen (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 8). Diese Schlange heißt Michael u. Sammael (Ophiten ebd. 30, 9). – Man setzt E. in den Bibeltext, wo man nach seinen Anschauungen E. am Werke sieht (Naassener b. Hippol. ref. 5, 8, 25).

b. Menschenschöpfung durch Engel. Wie die Welt von E. gebildet wurde, so auch der Mensch (Abhandlung über die 3 Naturen: ThLZ 79 [1954] 384; Iren. haer. 1, 24, 1: Saturninus; 2, 4, 2 [vgl. 4, 20, 1]; Hippol. ref. 7, 28, 2. 6; vgl. Wes. d. Archont. 135, 26/136, 17; Clem. Alex. strom. 2, 38, 3; W. Foerster: ThLZ 79 [1954] 384; vgl. auch die Anschauung Philons opif. mundi 72/75, daß Gott Mitarbeiter bei der Erschaffung des Menschen hatte). Der merkwürdige Plural Gen. 1, 26 (‚Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis!') wird auf ein Gespräch der E. gedeutet (Apocryph. Ioh. 48; Saturnin. b. Iren. haer. 1, 24, 1 [vgl. 30, 6]; Hippol. ref. 7, 28, 2; zu dieser Exegese vgl. Philon aO. 72. 75; Wes. d. Archont. 135, 23/26). Von Jaldabaoth gezeugte E. haben den Menschen gebildet (Apocryph. Ioh. 48/50. 52; Ophiten bei Iren. haer. 1, 30, 6; Epiphan. haer. 37, 4; Kropp, Zaubert. 1, 33; 2, 99). Elohims väterliche E. schufen den Menschen (Justin. b. Hippol. ref. 5, 26, 7); Edem gab ihm die Psyche, Elohim das Pneuma (Justin. aO. 5, 26, 8f; 10, 15, 4). Doch brachten die E. bei ihrer Schwäche nur ein Geschöpf fertig, das wie ein Wurm dahinkroch (Saturnin. b. Iren. haer. 1, 24, 1; Hippol. ref. 7, 28, 3; Ophiten bei Iren. haer. 1, 30, 6; Ophiten bei Epiphan. haer. 37, 4; vgl. Apocryph. Ioh. 50). Erst ‚die Macht (δύναμις, virtus) von oben' entsandte den Lebensfunken u. richtete den Menschen auf (Saturnin. b. Iren. 1, 24, 1; Hippol. ref. 7, 28, 3). Erst Jaldabaoth hauchte dem Menschen das Leben ein (Apocryph. Ioh. 51f; Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 6; Ophiten bei Epiphan. haer. 37, 4; vgl. Gen. 2, 7). Dann erschraken die E. über den Menschen, der jetzt gewaltiger war, als sie es erwarteten (Valentin. b. Clem. Alex. strom. 2, 36, 2. 4; 38, 3/5; vgl. W. Foerster, Von Valentinus zu Herakleon [1928] 91f). Die E. haben 2 Arten von Menschen erschaffen, die guten u. die bösen (Saturnin. bei Iren. haer. 1, 24, 2; Hippol. ref. 7, 28, 6). Eva ist ‚die gemeinsame Wesenheit' der Götter, der E. (θεῶν, ἀγγέλων) usw. (Peraten b. Hippol. ref. 5, 16, 13). E. begehrten nach der schönen Eva, die Jaldabaoth ins Dasein hatte treten lassen, u. zeugten aus ihr weitere E. (Ophiten b. Iren. aO. 1, 30, 7).

c. Verhältnis der Menschen zu den Engeln. Der Mensch auf Erden hat seinen E. im Himmel (Iren. haer. 1, 13, 3: Markus; 3, 15, 2). E. stehen in Beziehung zu den einzelnen Seelen (Herakleon b. Orig. in Joh. 13, 49 [48], [324]; vgl. W. Foerster aO. 37/40; Ev. Phil. 63 [114, 21]). Es gibt ‚Engel der Oikonomia' (οἱ τῆς οἰκονομίας ἄγγελοι), die eine Mittlertätigkeit bei der Erziehung der Pneumatiker ausüben (Herakleon b. Orig. in Joh. 13, 50 [49], [336]; vgl. Foerster aO. 38/40. 84. 88. 90). E. geben Offenbarungen (Kerinth. b. Eus. h. e. 3, 28, 2). E. vermitteln *Ekstasen (Hippol. ref. 5, 8, 25), inspirierten die Propheten (Simon bei Iren. haer 1, 23, 3; Hippol. ref. 6, 19, 7; 7, 28, 7; Saturnin. b. Iren. haer. 1, 24, 2; Basilides ebd. 24, 5; vgl. Elchasai bei Hippol. ref. 9, 13, 2). Es gibt Gebetsengel (ἄγγελοι τῆς προσευχῆς: Elchasai ebd. 9, 15, 2. 5). – Zauberkunst verleiht Gewalt über die E., die die Welt gemacht haben (Menander b. Iren. haer. 1, 23, 5; Karpokrates ebd. 1, 25, 3; Hippol. ref. 7, 32, 5). Wer alle E. u. ihren Ursprung kennt, wird ihnen gegenüber unsichtbar u. unfaßbar (Basilides bei Iren. haer. 1, 24, 6; vgl. Karpokrates ebd. 1, 25, 3). Die Seele eines Menschen, die mit ähnlichen Kräften wie die Seele Jesu ausgestattet ist, kann gleich jener die E., die die Welt schufen, verachten u. zum ungezeugten Vater emporsteigen (Karpokrates b. Iren. haer. 1, 24, 1f; Hippol. ref. 7, 32, 2/4). Ein E. steht bei Handlungen, die nach christlicher Auffassung als sündhaft gelten, bei, hebt die Bedenken auf u. treibt, sie zu vollführen (Kainiten b. Iren. haer. 1, 31, 2). Die E., die die Welt gemacht haben, haben die Lehre erfunden, daß der Mensch durch gerechte Werke gerettet werde (statt allein durch Gnade), um durch die aus dieser Lehre folgenden Vorschriften

die Menschen zu vernichten (Simon ebd. 1, 23, 3; vgl. Hippol. ref. 6, 19, 8). Bei der Auflösung der Welt werden die Menschen von der Herrschaft dieser E. befreit werden (Simon bei Iren. aO.). – Kelsos zitiert (Orig. c. Cels. 6, 27) eine Ansicht, daß 7 E. zu beiden Seiten der Seele des Sterbenden stehen; die einen sind E. des Lichtes, die anderen archontische Geister, der oberste dieser letzteren sei ‚der Verfluchte Gottes' (Orig. aO. kennt keine Sekte, die dies lehrte; doch vgl. 6, 30 u. o. Sp. 103 die Ansicht der Ophiten über die 7 Archonten). Nach dem Tode kommt die Seele des Menschen zu den Fürstentümern u. Gewalten (Iren. haer. 1, 21, 5). E. schließen die Seele im Zuge der Seelenwanderung in einen Körper ein (Karpokrates ebd. 1, 25, 4). Bei der Vollendung der Welt werden die geistigen Menschen (Gnostiker), wenn sie ihr psychisches Wesen abgelegt haben u. reine Geister geworden sind, ins Pleroma einziehen u. den E. aus der Umgebung des Heilandes als Bräute zugeführt werden (Iren. haer. 1, 7, 1. 5; 2, 29, 1; dazu J. Schmid: o. Bd. 2, 542; H. M. Schenke: ThLZ 84 [1959] 4; vgl. Ev. Phil. 126 [133, 31/134, 4]). Jeder Gnostiker hat einen E. als Bräutigam, mit dem er einst ins Pleroma eingeht (Valentinianer b. Clem. Alex. exc. ex Theod. 21f. 64; dazu Schmid aO.). Diese E. sind schon am Anfang für die Gnostiker getauft worden (so wird die ‚Totentaufe' 1 Cor. 15, 29 ausgedeutet), damit dann der Gnostiker als Teil eines solchen E. ins Pleroma gelangen kann (Clem. Alex. exc. 22).

d. Völker u. Engel. Auch Völker haben ihre E. (Basilides b. Iren. haer. 1, 24, 4; vgl. Sp. 75, 87, 164/5). Weil die E. der Heidenvölker die Pläne des Gottes der Juden durchkreuzten, sind die Heidenvölker dem Judenvolk feindlich gesinnt (Basilides bei Iren. aO.). E. der Gottlosigkeit des Nordens (ἄγγελοι τῆς ἀσεβείας τῶν ἄρκτων) führen miteinander Krieg, wodurch alle Reiche der Gottlosigkeit erschüttert werden (Elchasai b. Hippol. ref. 9, 16, 4). – Entsprechend den E. gibt es eine engelhafte (ἀγγελική) Kirche (neben 2 anderen Kirchen) mit dem Namen ‚die Auserwählte' (ἐκλεκτή: Naassener b. Hippol. ref. 5, 6, 7; 10, 9, 3).

VI. Engel u. Christus. a. Christus ein Engel. Die männlichen u. weiblichen Äonen haben zusammen als ihre schönste Frucht Christus hervorgebracht u. als dessen Trabanten E. (Valentinianer b. Iren. haer. 1, 2, 6 [vgl. 2, 19, 1]; W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon [1928] 52. 59. 71 vgl. ders.: NTStud 6 [1959] 23). Von diesen E. wird Achamoth schwanger u. trägt Ebenbilder von ihnen im Schoße (Valentinianer b. Iren. haer. 1, 4, 5; vgl. 5, 6; 2, 19, 1. 5f; 29, 3). Die E. sind Altersgenossen des (vom Christus unterschiedenen) Heilands (Valentinianer b. Iren. haer. 1, 4, 5). – Kennzeichnend für den Gnostizismus ist die Anschauung, daß der präexistente Christus ein E.-Wesen sei (Iren. haer. 1, 2, 6: Valentinianer; Hippol. ref. 10, 20, 1: Apelles; Clem. Alex. exc. 4, 1; 35, 1; PsCypr. centes. 25: Gott hat 7 E. ex igne principum geschaffen u. einen von ihnen ‚zum Sohn' [in filium] erhoben, den Jes. [vgl. 6, 3] als dominum Sabaoth preist; Athan. Ar. 1, 56; vgl. Epist. apost. 13 [24]: Erzengel vertreten den auf der Erde weilenden Christus in seinen Dienstleistungen vor Gott im obersten Himmel). Diese Ansicht ist auch für die judenchristlichen Ebioniten bezeugt, für die Christus als ein von Gott geschaffener, über alle Kreatur gesetzter Erzengel gilt (Epiphan. haer. 30, 16, 4; vgl. die bei Iustin. dial. 128, 2f bezeugte Meinung, daß eine vom höchsten Gott nicht abtrennbare ‚Macht', δύναμις, die E. u. Logos genannt wird, in den Theophanien des AT erschienen sei). Die ntl. Verkündigungsszene wird dann so gedeutet, daß der präexistente Christus in Gestalt des E. Gabriel in den Schoß Marias herabgestiegen sei (Epist. apost. 14 [25]; Pist. Soph. 7, 12; 62, 125; vgl. Dölger, Ichth. 1², 284/86; die Ansicht stammt wohl von einer Auslegung von Lc. 1, 35 durch den Gnostiker Marcus [bei Iren. haer. 1, 15, 3]). Gabriel nahm bei der Erzeugung Jesu den Platz des Logos ein (Marcus ebd.; Hippol. ref. 6, 51, 1). Mit solchen Auffassungen hängt wohl auch die Ansicht zusammen, daß Gott ‚eine gewaltige Kraft im Himmel', nämlich Michael, erwählte, in die Welt zu kommen u. als Maria Christus 7 Monate in ihrem Leibe zu tragen (Hebräer-Ev. fr. 1: 107 Hennecke³). Andere aber unterscheiden zwischen Christus u. dem E. u. lassen Christus von einem E. begleitet zur Erde herabkommen (Doketen b. Hippol. ref. 8, 10, 6). Jesus ist E. u. Mensch (Ev. Phil. 20 [104, 13f]; vgl. Ev. Thom. 12 [82, 33f]).

b. Werk Christi. Christus kam, um die Welt aufzurichten, weil die E. sie schlecht regierten (Simon b. Iren. haer. 1, 23, 3; Hippol. ref. 6, 19, 6). Er kam, um die an ihn Glaubenden von der Herrschaft der E., die die Welt ge-

macht hatten, zu befreien (Basilides b. Iren. aO. 1, 24, 4). Oder er kam, um den Gott der Juden, einen E., zu stürzen, u. um jene zu erlösen, die Christus folgen werden (Saturnin. b. Hippol. ref. 7, 28, 5). Als Christus in die Welt kam, wurde er umgestaltet zur Ähnlichkeit mit den Mächten, Gewalten u. E. (Simon b. Iren. haer. 1, 23, 3) bzw. mit den Fürstentümern, Gewalten u. E. (Simon b. Hippol. ref. 6, 19, 6; ähnlich Ophiten bei Iren. haer. 1, 30, 12). Er durchschritt jedes Fürstentum (ἀρχή), jede Gewalt, Herrschaft u. jeden Namen (Basilides b. Hippol. ref. 7, 25, 5; vgl. Sp. 143). Er kam in die Mitte der Archonten, die ihn nicht erkannten, sondern für Gabriel hielten (Pist. Soph. 7, 12). Christus offenbarte sich den E. als E., den Menschen als Mensch (Ev. Phil. 26 [106, 1f]). Die Fürstentümer waren auf Jesus, in dem seit der Taufe der Christus wohnte, erzürnt wegen seiner Wunder u. seiner Lehre u. brachten ihn zusammen mit Jaldabaoth in den Tod (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 13). Nach anderer Meinung haben die Gewalten u. Mächte im Himmel die Wirksamkeit des Christus im Menschen Jesus nicht bemerkt (Iren. haer. 3, 16, 1). Nach seiner Auferstehung besitzt Jesus die Gestalt eines E. des Lichtes (Soph. I. Chr. 78). Bei der Himmelfahrt hörten die Apostel die Freudengesänge der E. u. der himmlischen Geister (Epist. Iac.: ThLZ 79 [1954] 381). Die Seele Christi konnte den E., die die Welt gemacht haben, entfliehen u. zum ungezeugten Vater emporsteigen (Karpokrates b. Iren. aO. 1, 25, 1; Hippol. ref. 7, 32, 1f).

Literatur s. Art. Engel IX. *J. Michl.*

Engel IV (christlich).

A. Neues Testament. I. Allgemeines. a. Zahl, Eigenart, Wirksamkeit. Die ntl. E.-Vorstellungen stehen auf spätjüdischem Untergrund, sind jedoch nüchterner als dieser. E. fungieren als himmlische Boten an Menschen (Mt. 1, 20; 2, 13. 19; Lc. 1, 11. 26; 2, 9f; Act. 8, 26; 10, 3; 27, 23; vgl. Gal. 1, 8). Sie erscheinen ihnen im Traum (Mt. 1, 20; 2, 13. 19), aber auch im Wachzustand (Mc. 16, 5; Lc. 24, 4f; Joh. 20, 12) u. ‚im Gesicht' (ἐν ὁράματι: Act. 10, 3). Sie erscheinen dabei in Gestalt junger Männer in leuchtend weißen Gewändern (Mc. 16, 5; Mt. 28, 3; Lc. 24, 4; Joh. 20, 12; Act. 1, 10; vgl. ebd. 10, 30; Apc. 15, 6; 19, 14; Michl, Die Ältesten in der Apokalypse des hl. Johannes [1938] 8/10). Man kann darum auch einmal unter der Gestalt eines Fremdlings einen E. aufnehmen (Hebr. 13, 2). Menschen erschrecken, wenn ihnen E. erscheinen (Lc. 1, 12; 2, 9; vgl. Mc. 16, 5. 8); aber die E. beruhigen die Menschen (Lc. 1, 13; 2, 10; vgl. Mc. 16, 6; Mt. 28, 5). Es gibt sehr viele E. (Mt. 26, 53; Hebr. 12, 22; Apc. 5, 11). Sie sind Geister (Hebr. 1, 14; vgl. Apc. 1, 4), sind

durch Christus erschaffen (Col. 1, 16; formell nicht von den Engeln gesagt, wohl aber von allen himmlischen Wesen), bilden die Heerscharen Gottes (Mt. 26, 53), repräsentieren die himmlische Welt (Mt. 22, 30; Lc. 12, 8f; 1 Tim. 5, 21; Hebr. 12, 22; 1 Petr. 3, 22). Das Gesetz des Alten Bundes gilt als durch E. gegeben (Act. 7, 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2). Die E. dienen Christus (Mt. 4, 11; Lc. 22, 43) u. seinen Jüngern (Act. 5, 19; 12, 7/10; Hebr. 1, 14). Sie freuen sich über die Bewährung der Gerechten u. die Bekehrung der Sünder (Lc. 15, 10; vgl. 7). Kinder haben im Himmel ihre E., die immerfort Gottes Angesicht schauen (Mt. 18, 10); überhaupt hat (wenigstens nach dem Volksglauben) jeder Mensch seinen E., sozusagen seinen himmlischen Doppelgänger, der an Aussehen u. Stimme dem Menschen auf Erden gleicht (Act. 12, 15; das diesbezügliche Wort der Rhode braucht aber nicht als ein ‚Dogma' betrachtet zu werden: Orig. in Mt. 13, 28: οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι δόγμα τὸν τῆς 'Ρόδης λόγον; zur Vorstellung vgl. 1 Hen. 43, 4: Henoch schaut im Himmel die ‚Namen' der Frommen; s. Sp. 87). Das Gesicht eines vom Geist erfüllten Zeugen Jesu kann wie das eines E. sein (so bei Stephanus: Act. 6, 15), was wohl besagt, daß es von einem gewissen Glanz übergossen ist (vgl. Ex. 34, 29/35; A. Wikenhauser, Die Apg.[3] [1956] 83; zum religionsgeschichtlichen Zusammenhang dieses Gedankens H. P. L'Orange, Apotheosis in ancient portraiture [Oslo 1947] 16f. 29f). E. bringen die Toten in die jenseitige Welt (Lc. 16, 22). Bei der Auferstehung von den Toten werden die Menschen den E. gleichen (Mc. 12, 25 Par.). Von den E. umgeben, wird Christus zum Endgericht erscheinen (Mt. 16, 27; 24, 31). Wie in alter Zeit, wird auch jetzt noch vom ‚Engel des Herrn' geredet (Mt. 1, 20; 2, 13; 28, 2; Lc. 1, 11; 2, 9; Act. 5, 19; 8, 26; 12, 7 u. ö.); gemeint ist lediglich der E., der von Gott mit dem je besonderen Auftrag geschickt wird. – Gelegentlich wird an eine Versündigung gewisser E. u. die dafür verhängte Strafe gemäß einer verbreiteten spätjüdischen Auffassung erinnert (Sp. 80/2; Jud. 6; 2 Petr. 2, 4). – Engelkult wird abgelehnt (Col. 2, 18; dazu S. Lyonnet: Biblica 37 [1956] 30/32; vgl. Apc. 19, 10; 22, 8f).

b. Engel u. Christus. Christus als der Sohn Gottes steht sowohl vor seiner Menschwerdung wie auch als zur Rechten Gottes erhöhter Mensch über allen E.-Wesen (Mc. 13, 22 Par.; Eph. 1, 20f; Col. 1, 16f; 2, 10; Hebr. 1, 5/14; 2, 1/9; 1 Petr. 3, 22; vgl. Chr. Maurer, Die Begründung der Herrschaft Christi über die Mächte nach Col. 1, 15/20: Wort u. Dienst NF 4 [1955] 79/93; zu der von M. Werner vertretenen Auffassung, daß der Christus des NT eigentlich ein Mensch gewordenes E.-Wesen sei, s. u. 148). An der Herrscherstellung Christi nehmen seine Gläubigen in solchem Maße teil, daß sie beim Endgericht sogar über E. richten werden (1 Cor. 6, 3). Durch die von Christus geschaffene Kirche wird den E. die Absicht Gottes zum Heile der Menschen kund (Eph. 3, 10; 1 Tim. 3, 16); sich in dieses weisheitsvolle Handeln Gottes zu versenken, bedeutet Freude für die E. (1 Petr. 1, 12).

c. Engelnamen. An E.-Namen begegnen nur Gabriel (Lc. 1, 19. 26) u. Michael (Jud. 9; Apc. 12, 7). Gabriel überbringt Gottes Botschaft an Zacharias u. an Maria. Michael erscheint, als ἀρχάγγελος bezeichnet, in einem Kampf mit dem Teufel um den Leichnam des Moses (Jud. 9; offensichtlich aus einer jüd. Legende übernommen; vgl. Clem. Alex. adumbr. in Iud.: GCS Clem. 3, 207, 24; Orig. princ. 3, 2, 1; Didym. in Iud.); ferner erscheint er in einer symbolischen Vision der Apc. (12, 7) mit seinen E. im Kampf gegen den Teufel u. dessen E., offenbar, entsprechend seiner überkommenen Rolle als Schutzgeist des jüd. Volkes (vgl. Sp. 74f), hier als Schutzgeist der Christenheit (vgl. die Erläuterung zur Vision Apc. 12, 10/12).

d. Engel des Teufels. Neben den E. Gottes gibt es auch E. des Teufels (Mt. 25, 41; 2 Cor. 12, 7; Apc. 12, 7. 9). Der Teufel selbst, über dessen Herkunft das NT nichts sagt (außer der unklaren Stelle Joh. 8, 44), kann sich trügerisch als ‚Engel des Lichtes' zeigen (2 Cor. 11, 14); ‚Engel des Lichtes' ist somit Bezeichnung eines guten E. im Unterschied von einem E. des Teufels.

II. Engelgruppen. Es werden verschiedene Gruppen himmlischer Wesen genannt, so δυνάμεις, ‚Mächte' (Rom. 8, 38, hier neben ἄγγελοι; 1 Cor. 15, 24; Eph. 1, 21; 1 Petr. 3, 22; vgl. Mc. 13, 25 Par.; W. Grundmann: ThWb 2, 308f), auch ἄγγελοι δυνάμεως αὐτοῦ, ‚Engel seiner (Christi) Macht' (2 Thess. 1, 7). Ferner werden erwähnt: ἐξουσίαι, ‚Gewalten' (1 Cor. 15, 24; Eph. 1, 21; 3, 10; 6, 12; Col. 1, 16; 2, 10. 15; 1 Petr. 3, 22; vgl. W. Foerster: ThWb 2, 568/70); ἀρχαί, ‚Fürstentümer' (Rom. 8, 38, neben ἄγγελοι genannt; 1 Cor.

15, 24; Eph. 1, 21; 3, 10; 6, 12; Col. 1, 16; 2, 10. 15; vgl. G. Delling: ThWb 1, 481f); κυριότητες, ‚Herrschaften‘ (Eph. 1, 21; Col. 1, 16; vgl. Jud. 8 Lesart κυριοτητας des Cod. Sin.; W. Foerster: ThWb 3, 1096); θρόνοι, ‚Throne‘ (Col. 1, 16; vgl. O. Schmitz: ThWb 3, 167). Diese Gruppen sind vom Spätjudentum übernommen (womit schon Hieron. in Eph. 1, 21 rechnet); die Unterschiede zwischen ihnen lassen sich nicht erkennen. Diese E.-Gruppen bilden die ‚Sippen‘ (πατριαί) im Himmel gegenüber den ‚Sippen‘ der Menschen auf Erden (Eph. 3, 15). Diese himmlischen Wesen sind durch Christus erschaffen (Col. 1, 16) u. mit allen Geschöpfen des Himmels durch das Blut Christi mit Gott versöhnt worden (Col. 1, 20; vgl. Eph. 1, 10; J. Michl, Die ‚Versöhnung‘: ThQS 128 [1948] 442/62; B. N. Wambacq, ‚Per eum reconciliare ... quae in caelis sunt‘: RevBibl 55 [1948] 35/42; W. Michaelis, Versöhnung des Alls [1950]; dazu J. Schneider: ThLZ 77 [1952] 160f; F. J. Schierse, Verheißung u. Heilsvollendung [1955] 69f). Christus wurde als der erhöhte Herr den E. sichtbar gemacht (1 Tim. 3, 16; dazu K. H. Rengstorf, Die Auferstehung Jesu² [1954] 99f). Durch seine Auferstehung u. Inthronisation im Himmel ist er erhaben über alle diese Wesen (Eph. 1, 21), ist ‚Haupt‘ über jedes Fürstentum u. jede Gewalt (Col. 2, 10). Durch seinen Tod u. seine Auferstehung hat Christus den Fürstentümern u. Gewalten ihre Macht genommen (Col. 2, 15); zusammen mit den E. (hier im engeren Sinne zu verstehen) sind ihm, der zur Rechten Gottes erhöht ist, die Gewalten u. Mächte unterworfen (1 Petr. 3, 22). Die Erhabenheit Christi über die E. ist ausführlich dargelegt im Hebräerbrief (1, 4/14). Durch die Tatsache der Kirche auf Erden wird den Fürstentümern u. Gewalten im Himmel die Weisheit Gottes kund (Eph. 3, 10). Weder die E. noch die Fürstentümer u. Mächte vermögen den Christen von der Liebe Gottes zu trennen (Rom. 8, 38f). Der Christ hat einen Kampf gegen die Fürstentümer u. Gewalten zu führen; sie sind die Herrscher der in der Finsternis des Unheils liegenden Welt (τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου: Eph. 6, 12). Die Fürstentümer, Gewalten u. Mächte üben in der gegenwärtigen Weltzeit Herrschermacht im Weltganzen aus, werden aber am Ende der Zeiten entmachtet, wenn das ewige Reich Gottes anbricht (1 Cor. 15, 24). – Es handelt sich also um Mittelwesen, die zwar Gott durch Christus geschaffen hat, die aber (aus Gründen, die nirgends genannt werden) im Weltgefüge eine Macht erlangt haben, die ihnen durch das Kreuz Christi schon grundsätzlich genommen ist, bei der Erneuerung der Welt aber vollständig entrissen werden soll. Mindestens manche dieser Wesen bedeuten für die Christen eine Gefahr, insofern sie etwas Dämonisches an sich haben, in Verbindung mit dem Teufel stehen u. ‚Geister der Bosheit‘ sind (πνεύματα τῆς πονηρίας; Eph. 6, 12; vgl. 11).

III. Apokalypse. Am meisten unter allen ntl. Schriften spricht von E. die Apc., in deren Visionen E. in verschiedenen Aufträgen Gottes wirken. Gott schickt seinen E., der dem Seher die ‚Enthüllung ... dessen, was bald geschehen muß‘, gibt (1, 1; vgl. 19, 10; 22, 6. 8f; E. Langton, The Angel Teaching of the N. T. [London 1937]). Der Seher schreibt an die ‚Engel‘ von 7 kleinasiatischen Gemeinden (1, 20; 2f: offenbar wirkliche E., nicht Bischöfe oder andere Männer der Gemeinden; vgl. Orig. or. 11, 3; princ. 1, 8, 1; in Num. hom. 11, 4; 20, 3f; in Lc. hom. 12f [87. 91 Rauer]; 23 [156]; in Cant. 3 [191 Baehr.]; Ambros. in Lc. 2, 50; Hieron. in Mt. 18, 10; Optat. c. Parm. 2, 2; Oecumen. in Apc. 8. 10 [175. 203 Hoskier]; Areth. in Apc. 2 [PG 106, 524D/525A]; J. Sickenberger, Die Deutung der E. der sieben apokal. Gemeinden: RQS 35 [1927] 135/149; F. H. Kettler: ThLZ 79 [1954] 391). Er schaut im Himmel eine Vierergruppe der ζῷα, ‚lebendigen Wesen‘, die aus den traditionellen Keruben u. Seraphen zusammengeschmolzen sind, die den Thron Gottes umgeben (4, 6/8 u. ö.; vgl. Sp. 93). ‚Vor seinem Thron‘ (1, 4) sind ferner die ‚7 Geister‘ (1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6), die kaum den Hl. Geist bedeuten, vielmehr identisch sein werden mit den traditionellen 7 Engelfürsten, die wohl mit den mächtigen, zu Gerichten blasenden E., ‚die vor Gott stehen‘ (8, 2), gemeint sind (8f; Michl, Engelvorst. 112/92 mit vielen Belegen für diese Auffassung seit der frühchristl. Zeit). Dagegen werden davon zu unterscheiden sein die 7 Schalenengel (15/6; Michl aO. 192f). Die ebenfalls den Thron Gottes umgebenden 24 Ältesten, die himmlischen Presbyter der Kirche, sind wohl keine E., sondern das Visionsbild für den Chor der atl. Väter (Michl, Die Ältesten in der Apk. des hl. Johannes [1938]). In den Visionen der Apc. kommen ferner vor: E. der 4 Winde (7, 1f), der E. des Abgrundes mit dem hebr. Na-

men Abaddon, was umschrieben wird mit Ἀπολλύων, ‚Verderber', der als König dämonischer Heuschrecken fungiert (9, 11), E. schädlicher Reiterscharen (9, 14), ein E. mit Gewalt über das Feuer (14, 18) u. ein E. über das Wasser (16, 5). An griechische Vorstellungen erinnert, daß einmal ein Vogel (Adler) als Bote Gottes erscheint (8, 13; vgl. 14, 6).

B. Frühchristentum. Das frühe Christentum nimmt zu den biblischen E.-Vorstellungen bald mehr bald weniger die des Spätjudentums u. in der Zeit liegende Anschauungen von Naturgeistern hinzu u. gewährt so volkstümlichen Vorstellungen mitunter weiten Raum, hält aber am absoluten Primat Christi u. Gottes über alle E.-Mächte fest.

I. Wesen der Engel. a. Bezeichnungen. Man weiß aus dem Glauben, daß es E. gibt (Aug. in Ps. 103 s. 1, 15: esse angelos novimus ex fide). Diese himmlischen Wesen werden nach ihrer Tätigkeit ‚Engel', also ‚Boten', genannt (Orig. c. C. 5, 4; vgl. orat. 11, 1; Aug. s. 7, 3: angelus enim officii nomen est, non naturae; nam angelus graece, qui latine nuntius appellatur; s. 37, 13, 19; s. 125, 3; PsDionys. cael. hier. 4, 2 [mit neuplatonischem Einschlag: die E. heißen so, weil sie die ihnen zuteil gewordene göttliche Einstrahlung anderen Geschöpfen, E. u. Menschen, offenbaren]; 4, 4; 5; 8, 2; Licinian. ep. 2 [PL 72, 693 A]; Greg. M. in ev. hom. 34, 8 [s. o. Sp. 53]; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 14. 16). Dabei übernehmen die Lateiner seit Tertullian u. der Vetus Latina das griech. Wort ἄγγελος als Lehnwort angelus (wie es vielleicht unabhängig vom Christentum auch heidnische Kreise machen; vgl. oben Sp. 55), sowohl für gute wie schlechte ‚Engel'. Wenn sich mitunter die Umschreibung nuntius oder minister findet, so ist das eher eine Erklärung des Lehnwortes als ein Versuch, das Fremdwort durch eine latein. Bildung zu ersetzen (vgl. Chr. Mohrmann, Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin [Nijmegen 1932] 79). – Wie schon im Judentum heißen die E. auch jetzt noch einfach ‚Heilige' (Clemens Alex. strom. 5, 36, 4; 7, 78, 6; 80, 2; Ambros. in Lc. 4, 67; vgl. die Bezeichnung ‚heilige Engel' zB. Orig. princip. 3, 2, 4; c. C. 8, 27. 31. 60; in Num. hom. 11, 4; Aug. civ. Dei 11, 9; Theodrt. cur. 3, 91: ἁγίους αὐτοὺς ὀνομάζομεν ὡς γήϊνον οὐδὲν ἔχοντας; 99); sie heißen ‚Wächter' (Clemens Alex. paed. 2, 79, 2; vgl. 82, 3; Gregor. Thaum. Dankrede 5; Firm. Mat. err. 24, 5); sie heißen sogar ‚Götter' (Orig. c. C. 5, 4; 8, 3/5; vgl. 7, 65; PsDionys. cael. hier. 12, 3) unter Berufung auf die Bibel (vgl. Ps. 49 [50], 1; 81 [82], 1; 94 [95], 3; 135 [136], 2 usw.; vgl. die neben den E. genannte Gruppen der ‚Götter' u. ‚Gottheiten' s. u. Sp. 174; in der Legende gelten den Heiden E. als Götter: Günter 155); oder sie heißen wenigstens ‚göttliche Engel' (griech. Jes.-Leg. 2, 12; Orig. c. C. 3, 37; vgl. 5, 4; vgl. Clem. Alex. strom. 7, 5, 2; PsDionys. cael. hier. 4, 4; 8, 2). Die E. sind in gewissem Sinne Götter zweiter Ordnung gegenüber dem eigentlichen Gott (δευτέρους τινὰς θεούς: Theodrt. cur. 3, 87; vgl. Clem. Alex. strom. 6, 114, 6; Orig. in Ioh. 2, 3 [19. 32]); aber dennoch vermeidet man in christlicher Redeweise die Bezeichnung ‚Götter' für E. (Theodrt. cur. 3, 88), bestreitet sogar, daß die Schrift E. irgendwo ‚Götter' nenne (Joh. Chrys. in Gen. hom. 22, 2), oder sagt wenigstens, daß die Schrift dies nicht deutlich tue (Aug. civ. Dei 9, 23).

b. Erschaffung. Die E. sind von Gott erschaffen (Athenag. leg. 24, 3; Iustin. dial. 88, 5; 141, 1; Iren. haer. 2, 2, 3; 30, 6; 4, 41, 1. 3; demonstr. 8; Clem. Alex. protr. 63, 2 [vgl. strom. 6, 57, 5]; Euseb. h. e. 10, 4, 70; Theodoret. haer. fabul. 5, 7; PsCaesar. dial. 1, 44; Aug. civ. D. 9, 23; 12, 26 [25]). Erschaffen durch den Logos (Tatian. or. 7, 1 f; Iren. haer. 2, 2, 4; 3, 8, 3; Orig. princ. 1, 7, 1; Amphiloch. or. in Mesopentec.: PG 39, 128 C; Hilar. c. Arian. 6; Athan. c. Ar. 1, 62; PsAthan. qu. ad Antioch. 3; Cyrill. Alex. in Ioh. 9 zu 13, 1; Const. Ap. 8, 12, 8; Test. Dom. 1, 26: Christus ist ‚Schöpfer der E.'; Joh. Dam. fid. orthod. 2, 3; Ev. Barthol. [A. de Santos Otero, Los evangelios apocrifos (Madrid 1956) 576/608] 4, 28 lat. Rez.; RevBibl 30 [1921] 504; vgl. Ambros. hex. 1, 19). Der Vater hat die E. durch den Sohn erschaffen u. im Hl. Geist vollendet (Basil. Spir. s. 38; vgl. Joh. Dam. fid. orth. 2, 3); dies ist näherhin so zu verstehen, daß der Vater die E. durch den Logos in ihrer Natur erschaffen u. durch den Hl. Geist in ihrer Heiligung vollendet hat (Basil. hom. in Ps. 32, 4 unter Berufung auf Ps. 32 [33], 6). Die E. wurden vor allen anderen Geschöpfen erschaffen (Basil. hex. 1, 5; Greg. Naz. or. 38, 9 f; 45, 5 f; PsCaesar. dial. 1, 61; Hilar. trin. 12, 37; in Ps. 135, 8; c. Arianos 6; Ambros. hex. 1, 19; Joh. Chrys. in Gen. hom. 2, 2; 8, 2; ad Stagir. 1, 2; Joh. Philop. b. Phot. bibl. 240; PsAthan. qu. ad Antioch. 3; Aug. conf. 12, 13: der Begriff ‚Himmel' Gen. 1, 1 schließt die Erschaffung der E. in sich; civ. D. 11, 9. 32 [zur

schwankenden Auffassung Augustins vgl. Turmel, Hist. 410f; Pelz 6f]; Joh. Cass. conl. 8, 7; Const. Ap. 8, 12, 8; Gregor. M. moral. 28, 34 [vgl. 32, 16f; Kurz 12]; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3; vgl. Hieron. in Tit. 1, 2/4 [PL 26, 560 A]). Nach anderer Auffassung erfolgte die Erschaffung der E. gleichzeitig mit der Weltschöpfung (Theodrt. qu. in Gen. 3f; Basil. Sel. or. 1, 2; vgl. Conc. Later. IV cn. 1 [Denz-B. 428]: simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; über den Zeitpunkt der Engelschöpfung vgl. Turmel, Hist. 407/11; ders., Angél. 414/19; Pelz 5f). Als genauerer Zeitpunkt wird der erste Schöpfungstag angenommen (Schatzhöhle 1, 3; Epiph. haer. 65, 4; Theodor. Mops. bei Joh. Philopon.: Phot. bibl. 240; Aug. civ. D. 11, 9. 32: der Begriff ‚Licht' schließt die Erschaffung der E. ein; Basil. Sel. or. 1, 2; Theodrt. in Gen. qu. 4: wer die Erschaffung der E. vor Himmel u. Erde annimmt, τῷ τῆς εὐσεβείας οὐ λυμαίνεται λόγῳ; PsAthan. qu. ad Antioch. 3; Genn. eccles. dogm. 10; Isid. sent. 1, 8, 13; vgl. diff. 2, 31; Cod. Prag. 083: O. Stegmüller: ZKTh 74 [1952] 457). Doch gibt man auch zu, daß die Schrift nichts Rechtes über die Zeit der E.-Schöpfung sage (Orig. princ. 1, prooem. 10; seine private Meinung, daß die E. vor der jetzigen Welt erschaffen worden sind, princ. 3, 5, 3). Im allgemeinen scheint man an eine gleichzeitige Erschaffung aller E. gedacht zu haben (Athan. c. Ar. 2, 49); doch findet sich vereinzelt auch der Gedanke, daß sich die E. in einer nicht sexuellen, für Menschen freilich unausdenkbaren Weise vermehren (Greg. Nyss. hom. opif. 17).

c. Eigenart. 1. Natur. Die E. überragen im Himmel alle anderen Wesen (Clem. Alex. strom. 7, 5, 2). Neben Gott, dem ersten Licht, ist der E. das zweite Licht u. der Mensch das dritte (Greg. Naz. or. 40, 5; vgl. or. 28, 31; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). In den E. ist Lebensgeist, freilich ein anderer als in Gestirnen, Menschen, Tieren u. Pflanzen (Tat. or. 12, 10; vgl. Iren. haer. 2, 2, 4; Clem. Alex. strom. 4, 8, 8). Auch wenn in der Schrift nie die E. als Seelen bezeichnet werden oder von ihren Seelen die Rede ist, sind sie doch im philosophischen Sinne ‚Seele', mit Vorstellungskraft u. Begehrungsvermögen ausgerüstete Substanz (substantia sensibilis et movibilis: Orig. princ. 2, 8, 1f unter Verwendung der Definition des Aristot. an. 3, 9 p. 432). Die E. bleiben immer bestehen, ohne sich je aufzulösen (Iustin. dial. 128, 4; Orig. c. Cels. 6, 71; Theodrt. haer. fab. 5, 7; Aug. civ. D. 10, 26; Fulgent. Rusp. ad Petr. 3, 29f), ohne sich in ihrem Zustand zu ändern (Basil. in Ps. hom. 44, 1), ohne je zu sterben (Lact. inst. 2, 16, 6; Ambros. de fide 3, 3, 20; Aug. civ. D. 22, 1; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 89; Gregor. M. mor. 4, 5; vgl. Athenag. res. 16; zur Ansicht Gregors Kurz 16/18). Doch haben sie eine der Veränderung unterworfene Natur (Gregor. M. mor. 5, 68; 25, 9. 11; dazu Kurz 17). Die E. sind von luftförmiger Art (Tert. adv. Marc. 2, 8; de carn. Chr. 6: constat angelos ... substantiae spiritalis, etsi corporis alicuius, sui tamen generis; Basil. Spir. s. 38: ἡ μὲν οὐσία αὐτῶν ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ἢ πῦρ ἄυλον; Fulgent. Rusp. trin. 9; vgl. Turmel, Hist. 411/26; Cumont, Vents 74); sie werden daher Winde genannt (PsDion. cael. hier. 15, 6), was die geistige Natur (νοητὴ φύσις: Greg. Naz. or. 28, 31), die Gottähnlichkeit der himmlischen Geister bezeichnet (PsDion. aO.). Die E. sind feuriger Natur (Aristid. 2, 10; Clem. Alex. exc. 12: die E. sind νοερὸν πῦρ, φῶς νοερόν; Hippol. ref. 10, 33, 5; PsClem. hom. 8, 13. 18; PsCypr. centes. 25; Ephraem [?] s. in adv. Dom.: 3, 143 Assem.; Const. Ap. 7, 35, 3; Jacob. Sarug. Gedicht über die sel. Jungfrau: BKV 6, 294; Schatzhöhle 3, 2; Andreas in Apc. 33; Ev. Barthol. 4, 28; kopt. Segensgebet: Kropp, Zaubert. 2, 99, 31; vgl. Günter 118: E. in einer Feuersäule). Dabei darf man aber nicht an so etwas wie irdisches Feuer denken (Euseb. praep. ev. 7, 15, 15; vgl. Orig. c. Cels. 6, 70); jede materielle Vorstellung muß beiseite bleiben (Gregor. Naz. or. 38, 9; 45, 5); vielmehr soll nur die Fähigkeit der E. zur Reinigung der Seelen (καθάρσιος: Gregor. Naz. or. 28, 31) oder ‚die größte Gottähnlichkeit der himmlischen Geister' (PsDion. cael. hier. 15, 2; vgl. 15, 4. 7) angedeutet werden. Die Kunst drückt zuweilen die feurige Natur der E. durch rote Färbung der unbedeckten Körperteile aus (so Mosaik der 1. Hälfte des 5. Jh. in S. Maria Maggiore zu Rom, E. Kirschbaum: RivAC 17 [1940] 215 u. Tav. 2). Die E. bestehen aus Luft u. Feuer (Method. b. Phot. bibl. 234; PsCaesar. dial. 1, 48); die Verbindung der E. mit Luft (Wind) u. Feuer hat eine biblische Grundlage in Ps. 103 (104), 4 LXX (vgl. Hebr. 1, 7; Orig. exh. ad mart. 13; Basil. Spir. s. 16, 38; Gregor. Naz. or. 28, 3; PsDion. cael. hier. 15, 6). Aber

bei Feuer u. Luft darf nicht an die in der Schöpfung bekannten Elemente gedacht werden (Euseb. praep. ev. 7, 15), vielmehr ist die Natur der E. so verschieden von jedem sichtbaren Schöpfungsding, wie die Sonne von einem Stern (PsAthanas. qu. ad Antioch. 5). Alle E. besitzen die gleiche Natur (Basil. adv. Eunom. 3, 1: ἄγγελοι πάντες ὥσπερ προσηγορίας μιᾶς, οὕτω καὶ φύσεως πάντως τῆς αὐτῆς ἀλλήλοις τυγχάνουσιν). Ihr Wesen ist δόξα, Herrlichkeit (Ignat. Smyrn. 6, 1; Herm. s. 7, 1; 9, 1, 3; Asc. Jes. 7, 2. 15. 27. 30f. 33/37; 8, 2; 9, 9. 21. 25; Clem. Alex. strom. 6, 107, 2; Ambros. in Lc. 7, 126; vgl. 128f). In der Feinheit ihrer Natur sind die E. Gott ähnlich (Greg. M. mor. 32, 47; vgl. 2, 3). Die guten E. sind die ‚Engel des Lichts' (Tert. praescr. 6; Orig. c. Cels. 6, 27: die Bezeichnung auch im Munde des Kelsos; Euseb. h. e. 10, 4, 46; Zeno tract. 13 de somnio Iacob. 4; vgl. 2 Cor. 11, 14) oder heißen lichttragende E. (Barn. 18, 1). – An die griech. Vorstellung von Vögeln als ἄγγελοι der Götter erinnert, wenn gelegentlich ‚Vögel' auf E. gedeutet werden (Ambros. ex. 2, 15; zur Verbindung von E. u. Vogel vgl. Tert. apol. 22, 8; Sp. 125). Auf orientalischen Einfluß (vgl. Siegesgenien) geht es zurück, wenn in der Ikonographie E. die Rolle von Karyatiden übernehmen (E. tragen ein Christusmedaillon in den Mosaiken v. S. Prassede in Rom [9. Jh.]; vgl. Gewölbe der erzbischöflichen Kapelle zu Ravenna [5. J.] oder Gewölbe des Chores von S. Vitale [6. Jh.]; dazu F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos [Paris 1926] 161_2).

2. Macht. Die E. gelten als machtvolle Wesen; sie können Wunder wirken (Tert. adv. Iud. 8; Orig. c. Cels. 8, 47; Beat. in Apc. 2, prol. 1, 24: näherhin die ‚Mächte'); aber ihre Macht ist beschränkt (Aug. trin. 3, 18; vgl. civ. D. 12, 25). Zuletzt ist es Gott, der durch E. Wunder wirkt (Aug. civ. D. 10, 12). Der schon im Judentum u. teilweise auch im NT den E. anhaftende kriegerische Zug begegnet auch jetzt (Clem. Alex. strom. 7, 5, 6; Orig. or. 17, 2; Ambr. in Lc. 1, 14; 2, 52; Hier. ep. 121, 10,13; Const. Ap. 7, 35, 3; 8, 12, 27; Greg. M. ep. 5, 54; Test. Dom. 1, 26; 2, 7. 24). Es gibt Oberste (ἄρχοντες) der E. (Clem. Alex. strom. 6, 57, 5), Oberfeldherrn (ἀρχιστράτηγοι) der Streitkräfte Gottes (Orig. or. 17, 2; Hieron. in Eph. 2 zu 3, 15).

d. Geistigkeit. 1. Allgemeines. Die E. sind geistige Wesen (Iren. haer. 2, 30, 6f; Sever. Gab. m. opif. hom. 4, 6; Schatzhöhle 3, 2; PsDion. cael. hier. 1,3; eccl. hier. 1, 2; Greg. M. mor. 2, 8; 4, 8; zu 2, 3, wo die volle Geistigkeit anscheinend ausgeschlossen wird, vgl. Turmel, Angél. 230_1; ferner dial. 4, 29; Isid. sent. 1, 10, 1; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). Deshalb heißen die E. auch einfach ‚Geister' (Tert. apol. 22, 8; vgl. 22, 1; adv. Marc. 4, 26; Clem. Alex. strom. 5, 36, 3; 7, 82, 5; adumbr. in 1 Petr.: 3, 204, 2 Stählin; Orig. c. Cels. 4, 24f; 6, 18; orat. 27, 10; Gregor. Thaum. Dankrede 4; Eus. dem. ev. 4, 1, 4; h. e. 1, 2, 3; Cyrill. Hier. cat. 16, 13; PsCaesar. dial. 1, 44. 59; Cyrill. Alex. in Jes. 1, 4 zu Jes. 6, 6f [PG 70, 181 A]; in Joh. 2 [PG 73, 340]; ador. in spir. 4 [PG 68, 325 C]; Const. Apost. 8, 4, 5; Serap. euchol.: 17, 5.8 Wobb. = 168, 2.5 Funk; Schatzhöhle 1, 3; PsDion. cael. hier. 1, 2; 2, 1/4; 3, 2f; 4, 3; 5; 6, 1; 7, 1/4; 8, 1f; 9, 2; 10, 1/3; 11, 1f; 12, 2; 13, 2/4; 14; 15, 1/4. 6; eccl. hier. 1, 2. 4; 2, 3, 4; 4, 3, 5. 10. 12; 5, 1, 2; 6, 3, 6; Cassiod. expos. in Ps. 103, 4 [PL 70, 729 C]; Licinian. ep. 2 [PL 72, 693 A/D]; Greg. M. in ev. hom. 34, 8; vgl. ‚böse Geister': Tert. spect. 6; idol. 4; apol. 29, 1). Doch umfaßt der Begriff ‚Geister' mehr Wesen als der Begriff ‚Engel' (vgl. Cyrill. Hier. cat. 16, 15; Cassiod. aO.; Greg. M. aO.; Michl, Engelvorst. 131). Es werden auch die E. von den Geistern unterschieden, wenn jene auch diesen ähnlich sind (Orig. c. Cels. 8, 64; Mar. Victor. adv. Arium 4, 11; Leo s. 4, 2; Const. Ap. 7, 35, 3; doch vgl. 8, 4, 5; Vis. Pauli 11; vgl. Euseb. eccl. theol. 2, 20; 3, 3f). Erst recht wird die Seele des Menschen vom E. unterschieden trotz ihrer Verwandtschaft mit ihm (Orig. c. Cels. 8, 64; PsAthan. qu. ad Antioch. 16: die Identifizierung wird den Origenisten vorgeworfen). Die Verbindung von Wind (s. Sp. 118) u. Geist lag sehr nahe, da hebr. ruach, griech. πνεῦμα u. lat. spiritus beides bedeuten.

2. Problem der Leiblosigkeit. Die E. sind ohne Leib (Iren. haer. 3, 20, 4: sine carne enim angeli sunt; Eus. praep. ev. 4, 3, 18; dem. ev. 4, 1, 4; Greg. Naz. or. 28, 31; Joh. Chrys. ad Stagyr. 1, 2; poenit. hom. 9 [PG 49, 345]; in Hebr. hom. 4, 4; Theodrt. in Gen. qu. 3. 20. 47; haer. fab. 5, 7; gr. aff. cur. 3, 89; PsCaesar. dial. 1, 48; Hieron. in Eph. 3, 15; PsDion. cael. hier. 2, 3; eccl. hier. 1, 2; Geschichte v. Joseph dem Zimmermann 28, 12; vgl. Clem. Alex. strom. 6, 57, 4). Im Vergleich mit den Körpern, die sich in der Schöpfung vorfinden, sind sie ohne Leib u. ohne Form (ἀσώματα καὶ ἀνείδεα), im Ver-

gleich freilich mit dem Sohne Gottes körperlich (σώματα μεμετρημένα καὶ αἰσθητά: Clem. Alex. exc. 11; vgl. Greg. M. mor. 2, 3). Sie sind zwar leiblos (ἀσώματοι) im Vergleich mit den Menschen, haben aber gleichwohl einen ihrer Natur entsprechenden Leib (σῶμα: PsCaesar. dial. 1, 48: σώματα γὰρ ὑπάρχουσι λεπτὰ καὶ ἄυλα ἔξω τῆς ἡμετέρας παχύτητος). Leiblosigkeit bedeutet somit Freiheit von einem menschlichen, fleischlichen Leib (Iren. haer. 3, 20, 4), nicht aber Freiheit von jeder Art eines Leibes, wohl also relative Geistigkeit im Gegensatz zu Fleischlichkeit, nicht aber absolute Geistigkeit im Gegensatz zu irgendeiner Körperlichkeit (vgl. Tert. carn. Chr. 6; Clem. Alex. exc. 11. 14; Greg. Naz. or. 28, 31: πλὴν ἡμῖν γε ἀσώματος ἔστω ἢ ὅτι ἐγγύτατα; Hilar. in Mt. 5, 8; Ambros. Abr. 2, 58; Aug. lib. arb. 3, 11, 33; ders. Gen. ad litt. 3, 10; s. 362, 17; ep. 95, 8: Aug. kennt die Meinung von der reinen Geistigkeit der E., neigt aber wegen der gelegentlichen Sichtbarkeit der E. zur Ansicht, daß sie doch einen Körper hätten; zur Ansicht Augustins über den Engelkörper vgl. Pelz 10/21; ferner PsMacar. hom. 4, 9; PsCaesar. dial. 1, 48. 59. 61; Faust. Rei. ep. 3; Fulgent. Rusp. ad Petr. 3, 29a; trin. 9: die guten E. haben ein corpus aethereum, id est igneum, die schlechten ein corpus aerium [zur Unterscheidung der Körper der guten u. der bösen Engel vgl. E. Kirschbaum: RivAC 17 (1940) 213/17]; Joh. Cass. conl. 8, 13; Gennad. eccl. dogm. 12: creatura omnis corporea est: angeli et omnes caelestes virtutes corporeae, licet non carne subsistant; ex eo autem corporeas esse credimus intellectuales naturas, quod localitate circumscribuntur; sogar noch Rupert v. Deutz vict. V. Dei 1, 28 [PL 169, 1241]; vgl. in Gen. 1, 11 [PL 167, 208]; Bernard. consid. 5, 4, 7; vgl. in Cant. s. 5, 7: B. läßt die Frage nach dem ätherischen Engelkörper in der Schwebe; Honor. Aug. duod. quaest. 11 [PL 172, 1183]). Die Ansicht von einer gewissen Körperlichkeit der E. hängt wohl auch zusammen mit der Anschauung der Platoniker, daß die Geister mit einem Körper umkleidet sind (vgl. Apul. deo Socr. 9; Pelz 11). Trotz der Leiblosigkeit haben die E. im Gegensatz zur einzig nicht umschriebenen, also örtlich nicht begrenzten göttlichen Natur eine umschriebene, örtlich begrenzte Substanz (Theodrt. in Gen. qu. 3: περιγεγράφθαι φαμὲν αὐτῶν τὴν ὑπόστασιν ... περιγεγραμμένην ἔχουσιν οἱ ἄγγελοι τὴν οὐσίαν); jeder E. hat seine ihm eigene ‚Umschreibung' (Theodrt. aO.: ἕκαστον ... ἐν ἰδίᾳ εἶναι περιγραφῇ; Gennad. eccl. dogm. 12; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). Wegen ihrer Begrenztheit (Umschriebenheit) sind sie entweder im Himmel oder auf Erden, aber nicht an beiden Orten zugleich; im übrigen wird ihre Anwesenheit durch keinen Gegenstand behindert (Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). PsDionysius (cael. hier. 2, 2f; 4, 2f; eccl. hier. 1, 2; div. nom. 7, 2) u. Gregor d. Gr. (mor. 2, 8; 4, 8; 7, 50; vgl. 5, 68; 9, 26f. 76; dial. 4, 3. 29; Kurz 13/8) lehren die reine Geistigkeit der E., eine Ansicht, die sich nun langsam durchsetzt (zB. Joh. Dam. fid. orth. 2, 3; Licinianus v. Cartagena, ein Zeitgenosse Gregors d. Gr., verteidigt sie eingehend gegen den Diakon Epiphanius u. interpretiert Aug. in seinem Sinne: epist. 2 ad Epiph. [PL 72, 691/700]). Die Lehre von der rein geistigen Natur der E. hat im Westen noch lange mit der gegenteiligen Anschauung Augustins zu ringen; sie wird erst in der Hochscholastik allgemein angenommen (vgl. Turmel, Angél. 230/38). Freilich meint Gregor d. Gr., daß sich die Geistigkeit der E. im Vergleiche mit der Gottes noch wie ein Leib ausnehme (mor. 2, 3; vgl. Clem. Alex. exc. 11). Unter Annahme der vollen Geistigkeit der E. versinnbilden dann die in der Schrift ihnen zugesprochenen Attribute nur noch geistige Verhältnisse (PsDion. cael. hier. 4, 1f; vgl. 2, 3; div. nom. 7, 2).

e. Lebensäußerungen. 1. Leidenschaftslosigkeit. Die Natur der E. ist über Leidenschaften erhaben (Theodrt. in Dan. 10, 13). Die E. sind geschlechtslos (Hippol. ref. 10, 33, 5: es gibt bei den E. keine weiblichen Wesen; Theodrt. haer. fabul. 5, 7; gr. aff. cur. 3, 89). Sie brauchen keine Ehe, weil sie bei ihrer Unsterblichkeit nicht für Nachwuchs sorgen müssen (ebd. 3, 89/91; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). Doch meinte der Volksglaube, daß die Schwangerschaft einer Frau auch einmal von einem E. stammen könne (Ev. Iac. 14, 1; PsMt. 10, 1/3; dazu W. Michaelis, Zur Engelchristologie im Urchristentum [Basel 1942] 159); gewöhnlich wurde an einen Verkehr böser E. mit Frauen gedacht (s. Sp. 188f); doch wurde diese Meinung von theologischer Seite als dumm u. blasphemisch abgelehnt (PsCaesar. dial. 1, 48). Die E. besitzen ein scharfes Wahrnehmungsvermögen (Clem. Alex. strom. 7, 37, 2; Greg. Naz. or. 38, 9f; 45, 5f; Aug. ep. 9, 3), entsprechend ihren himmlischen Körpern ein sinnlich-körperliches Wahrneh-

mungsvermögen (Aug. trin. 12, 10; vgl. die vorsichtige Formulierung de Gen. ad litt. 2, 8: si quo sensu tali utuntur).

2. Sprache. Die E. haben eine eigene Sprache (Clem. Alex. strom. 6, 57, 4; Basil. de fide hom. 15, 1; vgl. 1 Cor. 13, 1). Man darf aber den E. keine Sprechwerkzeuge, wie sie die Menschen haben, zuschreiben (Clem. Alex. aO.). Sie brauchen dergleichen nicht, um ihre Gedanken einander mitzuteilen (Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). Wenn von einer Stimme der E. die Rede ist, so darf man sich dies nicht wie bei Menschen vorstellen (Clem. Alex. aO.); vielmehr ist eine geistige Tätigkeit damit gemeint (Clem. Alex. strom. 5, 36, 4; vgl. PsDionys. cael. hier. 8, 2).

3. Gesang. Man spricht vom Gesang der E. (Clem. Alex. qu. div. 42, 16; Method. symp. 3, 6; 8, 2; Eus. h. e. 10, 4, 70; Athan. c. Ar. 2, 49; Theodrt. haer. fab. 5, 7: λειτουργία δὲ τῶν ἀγγέλων ἡ ὑμνῳδία; PsDion. cael. hier. 7, 4; 8, 2; vgl. 2, 2; Schatzhöhle 3, 5; 46, 19; kopt. Segen: Kropp, Zaubert. 2, 102, 23: die einen psallieren, die anderen respondieren; Günter 100/102. 141. 263). Ihr Gesang ist für Menschen unaussprechlich u. unbegreiflich (Eus. h. e. 10, 4, 70). Die E. singen mit heller Stimme (Jakobusliturgie: Brightman, Lit. 50; Liturgie der syrischen Jakobiten: ebd. 86), mit Harfenstimmen (Ephräm: H. Grimme, Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers [1893] 25), canoris vocibus (Cassiod. in Ps. 32 [PL 70, 226D]), cum suavitate canorae vocis suae (Ambros. in Ps. 1, 2), mit Einer Stimme (una voce: Asc. Jes. 7, 15; 8, 18; 9, 28; zum Sinn der Einstimmigkeit vgl. Eus. v. Const. 1, 41). Ihr Gesang verstummt nie (Hilar. in Ps. 134, 22; Const. Ap. 7, 35, 3; 8, 12, 27; Test. Dom. 1, 32; Amulett: Reitzenstein, Poim. 294f). Die E. (u. die ein ihnen ähnliches Leben führenden Menschen) singen Hymnen (ὑμνεῖν), während es den Menschen zusteht, zu psallieren (ψάλλειν: Orig. [?] sel. in Ps. zu Ps. 118, 171; vgl. Cyrill. Hier. cat. myst. 5, 6). In der Legende singen E. in der Liturgie der Kirche übliche Gesänge (Günter 102). Ein E. ist über die lobsingenden E. gesetzt (Asc. Jes. 9, 4).

4. Bedürfnislosigkeit. Die E. bedürfen nicht des Schlafes (Aug. s. Guelf. erb. 5, 3: 458, 22 Morin; s. Wilm. addit.: 718, 19 Morin). Sie brauchen weder Verkehrsmittel noch Mahlzeit oder Kleidung (Aug. s. Frangip. 3, 5: 206, 17 Morin). Sie bedürfen keiner Nahrung (Athan. virg. 7: νηστεία γὰρ ἀγγέλλων βίος ἐστί). Wenn nach der Schrift (Gen. 18, 9) E. aßen, so ist das bildlich zu verstehen (Orig. or. 27, 11). Sie haben nicht Hunger u. Durst wie die Menschen (Aug. in Ps. 62, 6). Zwar brauchen auch die E. im Himmel eine ‚Speise' (Orig. in Joh. 13, 33 [214]; 34 [219]), aber nicht, wie Menschen sie kennen (Iustin. dial. 57, 2; Orig. or. 27, 10f; Aug. in Ps. 62, 6). Als ihre Speise gilt im Anschluß an eine spätjüdische Anschauung (Ps. 77 [78], 25 LXX; Sap. 16, 20; 4 Esr. 1, 19) das Manna (Clem. Alex. paed. 1, 41, 2; Tert. carn. Chr. 6). Doch wird dagegen betont, daß es nur deshalb ‚Brot der Engel' heiße, weil es durch E. den Menschen gegeben wurde, die E. aber in ihrer leiblosen Natur keiner Speise bedürften (Theodrt. qu. in Ex. 29). Die E. werden mit Gottes Weisheit genährt (Orig. or. 27, 10; Greg. M. in Cant. 2, 4) u. mit dem Weine der Weisheit getränkt (ebd. 2, 5). Ihre Nahrung ist der göttliche Logos (Aug. lib. arb. 3, 108 [30]), ist Wahrheit, Licht u. unsterbliche Weisheit (habent saginam veritatis, lucis, immortalis sapientiae: Aug. en. Ps. 62, 6); sie besteht in der Anschauung Gottes (Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). Doch wird auch den (irgendwie körperlich gedachten) E. die Fähigkeit, wenn auch nicht das Bedürfnis zugesprochen, irdische Nahrung aufzunehmen (Aug. s. 362, 10f; vgl. civ. D. 13, 22; Pelz 17f). Es findet sich sogar die Ansicht, daß ähnlich, wie die Dämonen den Opfern der Heiden beiwohnen u. sich davon nähren, so auch die E. sich beim jüdischen Kult v. Blute der Opfertiere u. vom Rauch des Räucherwerks nährten (Orig. princ. 1, 8, 1).

f. Sichtbarkeit. Die E. sind an sich unsichtbar (Iren. haer. 2, 30, 4; Ambros. in Lc. 1, 24. 26; Aug. conl. cum Max. 9 [PL 42,727]; Schatzhöhle 1, 3; Greg. M. dial. 4, 6; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3; vgl. Ignat. Smyrn. 6, 1; id. Rom. 5, 3; id. Trall. 5, 2). Bei ihrer Wesensbeschaffenheit können sie nur mit dem Verstande, nicht durch sinnliche Wahrnehmung erfaßt werden (Orig. in Joh. frg.: 567 Preuschen; Greg. Naz. or. 38, 10: αἱ νοεραὶ φύσεις, καὶ νῷ μόνῳ ληπταί; dasselbe 45, 6). Aber, wenn sie es wollen, können die E. von den Menschen gesehen werden (Ambros. in Lc. 1, 24. 26; Aug. s. 277, 9), wenn Gottes Gnade den Menschen die Augen dazu öffnet (Ambros. exp. Ps. 118, 1, 11). Sie können auch, wenn es ihrem Wunsche entspricht, von Menschen berührt werden (Aug. aO.). Sichtbar werden sie in der ihnen

eigenen (ätherischen) Leiblichkeit (Aug. s. 12, 9; trin. 3, 5; enchir. 59; vgl. trin. 2, 7; Fulgent. Rusp. trin. 9; vgl. Basil. Spir. s. 38); oder die E. nehmen dabei einen stofflichen Körper an (Aug. trin. 3, 5: Aug. rechnet mit dieser Möglichkeit, vermeidet aber eine Entscheidung der Frage), etwa einen Luftkörper (Greg. mor. 28, 3: ad tempus ex aëre corpora sumerent; Isid. sent. 1, 10, 19: angeli corpora, in quibus hominibus apparent, de superno aere sumunt). Niemals erscheint ein E. in einem fleischlichen Körper (Joh. Chrys. de consubst. c. Anom. hom. 7, 6: τὸ δὲ φαινόμενον οὐκ ἦν σαρκὸς ἀλήθεια, ἀλλὰ συγκατάβασις). Niemals zeigen sich die E. in der ihnen eigenen Existenzweise, sondern stets in einer Erscheinungsform (ἐν μετασχηματισμῷ), die für jene, denen sie erscheinen, geeignet ist (Joh. Dam. fid. orthod. 2, 3). Sie zeigen sich immer in menschlicher Gestalt (Aug. s. Denis 25, 4: 159, 6 Morin), als schöner Mensch (Apc. Anastas. prooem.: 3 Homburg), als schöner Knabe (παῖς: Acta Pauli: 32, 13 Schmidt), als junger Mann mit leuchtendem Körper (Acta Pauli: 34, 3 Schm.; Joh. Mosch. prat. spir. 66), als junger Mann von besonderer Größe (Mart. Montani et Lucii 8, 4). Die Menschengestalt, in der nach der Schrift E. erscheinen, wird symbolisch auf die geistige Art dieser Wesen gedeutet (Clem. Alex. strom. 5, 36, 4; PsDion. cael. hier. 15, 3). – Von den E. geht Glanz aus (Acta Pauli: Hennecke 206; Jakob v. Sarug, Gedicht auf die sel. Jungfrau: BKV 6, 294; Leont. Neap. v. s. Ioh. Eleem. 25. 44b: 53. 91f Gelzer; ASS Juli 5, 484 A/B; Günter 110; vgl. Lc. 2, 9). Die E. verbreiten Wohlgeruch (ASS aO. B/D).

g. Attribute. Waren vorher nur die Kerube u. Seraphen als geflügelt gedacht, so spricht man jetzt allgemein von Flügeln der E., erklärt sie aber sinnbildlich von den Diensten der E. (Clem. Alex. strom. 5, 36, 4), der Erhabenheit ihrer Natur (Joh. Chrys. incompreh. D. nat. hom. 3, 5; PsDionys. cael. hier. 15, 3) oder von ihrer schnellen Bewegung (Beat. in Apc. 2, prol. 1, 15; vgl. Tert. apol. 22, 8); auf keinen Fall besage es, daß die E. in Wirklichkeit Flügel hätten (Joh. Chrys. incompreh. D. nat. hom. 3, 5). In symbolischer Weise spricht man auch von Kleidern der E. (Method. symp. Schlußpsalm 19: ‚ihr Kleid ist makellos'; PsDion. cael. hier. 15, 4). Als Angehörige der himmlischen Welt erscheinen die E. in weißen Kleidern (Pass. s. Agnet.: 74 Franchi de'Cavalieri; Sedul. c. paschale 5, 328; vgl. Mc. 16, 5 Par.; Joh. 20, 12); damit ist die Reinheit ihrer Natur angezeigt (Greg. Naz. or. 25, 2; Cyrill. Alex. in Joh. 12 zu 20, 12). Doch wurden E. auch in roter Purpurgewandung dargestellt (Verteidigung solcher Darstellung durch Johannes v. Gabala gegen den Häretiker Severus, der nur weiße Gewandung der E. angehen ließ, auf dem 2. Konzil v. Nicaea vJ. 787: Mansi 13, 184). Als Boten zu den Menschen tragen die E. ein goldenes Szepter in der rechten Hand (Leont. Neap. v. s. Ioh. Eleem. 44b: 91f Gelzer; vgl. Michael in Joseph u. Asenath 14, 9). Die den E. zugelegten Attribute, wie Throne, Pferde, Räder usw., sind nur Sinnbilder, um den Menschen damit Aufschlüsse über die Engelwelt zu geben (PsDionys. cael. hier. 2, 1. 5; 15, 5. 9). – Zum Ganzen vgl. *Engel X.

h. Beweglichkeit. Man vergleicht die E. mit Vögeln, um so ihre Fähigkeit, aufs schnellste bald da u. bald dort zu sein, auszudrücken (Tert. apol. 22, 8: omnis spiritus ales est: hoc angeli et daemones. igitur momento ubique sunt). Die E. können sich mit sehr großer Geschwindigkeit bewegen (Aug. s. 277, 9; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3); sie sind schneller als der Blitz, der als das Schnellste in der Welt gilt (Anon. über den Weizen: BKV 6, 50), was die Kunst durch die Flügel der E. ausdrückt (Beat. in Apc. 2 prol. 1, 15). Die E. können überall gegenwärtig sein (Tert. aO.; Greg. Naz. or. 28, 31), u. zwar durch ihre Bereitwilligkeit zum Dienste u. dank der Leichtigkeit ihrer Natur (κουφότης φύσεως: Greg. Naz. aO.). Die E. sehen überall zu (Basil. virg. 34), weshalb die Frau sich auch, wenn sie für sich allein Körperpflege treibt, nicht ungeziemend benehmen soll (ebd. unter Beziehung auf 1 Cor. 11, 10); dies gilt besonders für die Jungfrau (Basil. aO.; vgl. 29).

i. Engel als sittliche Wesen. Die E. wurden mit Vernunft begabt, mit der Freiheit zu persönlichen, sittlichen Entscheidungen von Gott erschaffen (Justin. 2. apol. 6 [7]; dial. 102, 4; 140, 4; 141, 1f; Tatian. or. 7, 3; Athenag. leg. 24, 4; Iren. haer. 4, 37, 1. 6; Aug. civ. D. 22, 1; vgl. enchir. 14; Greg. M. in Ez. hom. 2, 3, 14; mor. 6, 20; zu Gregor Kurz 15f). Infolgedessen konnten die E. auch sündigen (Aug. enchir. 15; PsCaesar. dial. 1, 44). Nach einer Sondermeinung des Origenes hätten alle himmlischen Geister gesündigt, aber je nach der Schwere ihrer Verfehlung

seien sie zu Dämonen, Menschenseelen oder E. geworden (princ. 1, 8, 1). Nach einer alten Ansicht haben die E. des Himmels noch nicht die volle Seligkeit, sondern müssen wie die Menschen auf Erden erst darnach streben (vgl. Ignat. Smyrn. 6, 1; Clem. Alex. strom. 7, 5, 2). Sie können versucht werden (Tert. virg. vel. 7: durch den Blick auf junge Frauen; diese schon bei Tert., der an Gen. 6, 1f denkt [s. Sp. 80], nicht recht klare Meinung hat nicht weiter Anklang gefunden). Die E. sind keineswegs ohne Schuld (Orig. in Num. hom. 11, 4; 20, 3f; in Lc. hom. 13 [92 Rauer]; Didym. in ep. can. brev. enarr. zu 1 Petr. 3, 22; Ambros. in Ps. 118, 8, 29 [vgl. ebd. 22, 27]; id. Spir. s. 3, 134; Hieron. in Mich. 2 zu 6, 1f: unter Hinweis auf die E. der Gemeinden Apc. 2f, die Lob u. Anklage erhalten; vgl. die Zurückweisung dieser auch von den Priscillianisten vertretenen Ansicht von Sünden der E. u. der deshalb notwendigen Reinigung der E. bei Aug. ad Oros. 10: cuius [scil. Dei] enim participatione iusti sunt [scil. angeli], eius comparatione nec iusti sunt; speziell zur Frage der Gemeindeengel in der Apc.: Aug. ep. 43, 22). Die E. stehen noch unter der Knechtschaft der Verderbnis u. hoffen wie die ganze Schöpfung (vgl. Rom. 8, 19/23) auf die kommende Herrlichkeit (Clem. Alex. qu. div. 29, 4; Hilar. in Ps. 148, 2; Ambros. ep. 34, 11; so plerique homines unter Berufung auf Rom. 8, 22 bei Aug. div. quaest. 83, qu. 67, 7). Sie dürfen selbst das Angesicht Gottes schauen, wenn sie für das Heil der ihnen anvertrauten Menschen sorgen; wenn aber Menschen durch die Nachlässigkeit ihrer E. verloren gehen, werden diese E. dafür bestraft (Orig. in Lc. hom. 35 [208 Rauer]; vgl. in Num. hom. 11, 4). Auch die E. brauchen die Verzeihung Gottes (Cyrill. Hier. cat. 2, 10). Man umgeht auch die Frage, ob die E. ohne Sünde sind, u. betont, daß sie sündigen könnten (PsAthan. trin. 1, 24). Nach einer späteren Auffassung sind sie οἱ μακάριοι ἄγγελοι (Method. symp. 3, 6), schlechthin glückselige Wesen (Aug. civ. D. 10, 26; 11, 13; 22, 29), von ihrer Erschaffung an durch den Hl. Geist geheiligt (Basil. hom. in Ps. 32, 4; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3), die sich niemals in Schuld verstrickt haben (Greg. M. mor. 18, 71), in jeder Beziehung makellos u. vollkommen heilig (Greg. Naz. or. 28, 31 [vielleicht mit einer gewissen Unsicherheit: ἀκινήτους πρὸς τὸ χεῖρον ἢ δυσκινήτους]; or. 38, 9: hier jede Neigung zur Sünde ausgeschlossen; Aug. civ. D. 11, 13. 24; 19, 23; enchir. 57; in Ps. 62, 6; PsDion. cael. hier. 7, 2; eccl. hier. 6, 3, 6; Greg. M. mor. 18, 71; 27, 65). Die E. können nicht sündigen (Greg. Naz. or. 28, 31; 38, 9; Aug. civ. D. 11, 13. 32; enchir. 57; contin. 16; Fulgent. Rusp. ad Petr. 3, 31; Gennad. eccl. dogm. 62; Greg. M. mor. 27, 65). Diese Unfähigkeit zur Sünde beruht auf der Festigung durch den Hl. Geist (Basil. hom. in Ps. 32, 4; Spir. s. 38). In genauerer Unterscheidung sagt man, daß die E. ihrer Natur nach nicht schlechthin unfähig zum Bösen sind, wohl aber nur schwer dazu fähig; gleichwohl aber sind sie jetzt dazu unfähig, u. zwar aus Gnade, u. weil sie unerschütterlich Gott anhängen (Joh. Dam. fid. orth. 2, 3: δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακόν, καὶ οὐκ ἀκίνητοι· νῦν δὲ καὶ ἀκίνητοι, οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι, καὶ τῇ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ προσεδρείᾳ). Nach dem Falle Satans u. seiner E. sind jene E., die Gott treu geblieben waren, für immer in der Gnade Gottes gefestigt u. mit der Anschauung Gottes beschenkt worden, was sie alles schon von Anfang an hatten (Aug. civ. D. 11, 13; de Gen. ad litt. 2, 17; enchir. 28; Greg. M. mor. 18, 91; 26, 20; 27, 65; in Ez. hom. 1, 7, 18 [zu Gregors Ansicht Kurz 36/42]; Isid. sent. 1, 10, 12; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 34f; Turmel, Hist. 549f; ders. (Angél. 560/62; ebd. 560, über Versuche des Mittelalters, angesichts von Dan. 10, 13 diese Lehre zu verteidigen). Sie genießen selige Gemeinschaft mit Gott (Greg. Naz. or. 28, 31; Aug. civ. D. 7, 30; 11, 13; doctr. christ. 1, 31 [30]; PsDion. cael. hier. 4, 2). Die E., die sündigten, waren einst auch glückselig in Gott, jedoch nicht in dem Maße, wie es die guten E. von Anfang an waren (Aug. civ. D. 11, 13). – Die E. sind (entgegen einer alten Ansicht; vgl. Sp. 146) einer Buße unfähig, weil sie keinen menschlichen, schwachen Leib haben, um dessen willen die Menschen die Möglichkeit einer Buße erhalten haben (Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). Die E. sind frei wenigstens von irdischen Leiden (Theodrt. graec. aff. cur. 3, 91: τῶν περιγείων παθημάτων ἀπηλλαγμένους; vgl. 94), die der Körper verursacht (Joh. Dam. fid. orth. 2, 3); aber deshalb sind sie doch nicht gänzlich ohne Leid, was nur Gott zukommt (Joh. Dam. aO.). Sie unterliegen nicht dem Leid u. der Vergänglichkeit dieser Welt (Aug. div. quaest. 83 qu. 67, 7 [Rom. 8, 22 gilt nach Aug. aO. nicht für die E.]). Nach einer eigenartigen Ansicht leben zwar die höheren

E. ein geistiges Leben, die niedrigeren aber nur ein seelisches (Aug. div. quaest. 83 qu. 67, 5; später, retr. 1, 25, beurteilte Aug. diese seine Ansicht als etwas kühn: audacius dictum est de infimis, quamut possit vel scripturis sanctis vel ipsis rebus ostendi, quia, etsi forsitan potest, difficillime potest).

k. Wissen. Die E. haben Anteil an der Weisheit Gottes (PsDion. cael. hier. 4, 1). Als geschaffene Wesen mußten auch die E. die Wahrheit erst erlernen (Clem. Alex. strom. 6, 57, 5). Sie besitzen die Fähigkeit, Gott zu erkennen u. zu lieben (Fulgent. Rusp. ad Petr. 3, 29a. 30). Wie sie Gott erkennen, der alles weiß, so wissen sie auch selbst alles (Isid. sent. 1, 10, 17; vgl. Greg. M. dial. 4, 33). Sie wissen die Zukunft voraus (Aug. civ. D. 9, 22). Nach anderer Ansicht kennen sie die Geheimnisse Gottes nicht (Theodrt. in Dan. zu Dan. 10, 13 unter Berufung auf Eph. 3, 10); sie wissen so wenig wie die Menschen die Zukunft (PsCaesar. dial. 1, 44f; Isidor. Pelus. epist. 1, 195). Wenn die E. gleichwohl zukünftige Dinge verkünden, so haben sie diese Kenntnis von Gott erhalten (PsCaesar. dial. 1, 45). – Sie schöpfen ihr Wissen aus der zweiten Person Gottes, aus dem ,Worte' (Aug. Gen. ad litt. 5, 19; civ. D. 9, 22; 11, 29); das ist die ,Morgenerkenntnis', der die ,Abenderkenntnis', die Wahrnehmung der geschaffenen Dinge, als mindere Erkenntnis gegenübersteht (Aug. Gen. ad litt. 4, 31; vgl. 23: im Anschluß an ,Morgen' u. ,Abend' im Schöpfungsbericht Gen. 1; vgl. civ. D. 11, 29; Pelz 25/28). Unter neuplatonischem Einfluß steht die Meinung, daß die E. dank ihrer Nähe zu Gott zuerst die Geheimnisse Gottes erfahren u. dann den Menschen mitteilen (PsDion. cael. hier. 4, 2; vgl. Aug. civ. D. 11, 29; zur ganzen Frage der Engelerkenntnis, die besonders im MA eine Rolle spielte, Turmel, Angél. 432/34; A. Vacant: DThC 1 [1903] 1232/37). – Die Geheimnisse des menschlichen Herzens sind nur Gott bekannt, wie die Bibel lehrt (Joh. Chrys. in Joh. hom. 24, 1, unter Berufung auf 1 Reg. 8, 39; Theodrt. in Ps. 23 zu Ps. 23, 7/10). Doch wird auch die gegenteilige Meinung vertreten, daß die E., sogar die Dämonen, die Gedanken der Menschen kennen (Aug. Gen. ad litt. 12, 17. 22; vgl. conl. cum Maxim. 9 [PL 42, 727]: die E. können die Seele des Menschen schauen u. durchdringen, et videre et penetrare; ep. 9, 3; retr. 2, 56; Pelz 28/31; doch sagt Aug. s. 248, 5, daß nur Gott die geheimen Gedanken des Menschen kennt). – Die Geheimnisse, die die Hl. Schrift über Gott u. die ewigen Freuden enthält, sind den E. enthüllt, den Menschen aber noch verborgen (Greg. M. in Ez. hom. 1, 9 30; 2, 5, 4).

l. Aufenthaltsort. Nach gewöhnlicher, schon in der Bibel u. im Spätjudentum vorhandener Auffassung, haben die E. ihre Wohnung im Himmel, näherhin in den verschiedenen Himmelsräumen (Cyrill. Hier. cat. 11, 11; 15, 24; 16, 23; Hieron. in Jes. 11 zu Jes. 40, 21ff; Aug. s. 222; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3), in den sieben die Welt umgebenden Himmeln (Iren. dem. 9; vgl. 10; Asc. Jes. 7/10; vgl. 6, 13; Ev. Barthol. 4, 30; vgl. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, [Paris 1942] 261_5) oder im höchsten Himmel (Hilar. in Ps. 135, 8; vgl. 10). Doch wird die Mehrzahl von Himmeln auch geleugnet; man spricht dann von nur Einem Himmel, in dem alle E. sind (Joh. Chrys. in Gen. hom. 4; vgl. Aug. Gen. ad litt. 12, 37). Die E. sind die Bürger des himmlischen Reiches (des ,Paradieses'), wo Christus König ist (Caesar. Arel. s. 7, 2 [1^2, 38 Morin]). Nach anderer Auffassung sind die E. überall da (Basil. virginit. 34); die ganze Welt ist voll von E. (Orig. in Ez. hom. 1, 7; Hilar. in Ps. 118, Aleph 7f; Ambros. exp. Ps. 118, 1, 9. 12; vgl. 10f; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 33: nullum esse locum, cui angeli non praesint). Die ganze Welt ist für sie nur ein einziger Ort (Tert. apol. 22, 8). Die Luft ist von E. erfüllt (Joh. Chrys. in asc. Dom. hom. 1: ἅπας ὁ ἀὴρ ἀγγέλων ἐμπέπλησται; vgl. Tert. apol. 22, 10). Auch die mit Aufgaben im Naturgeschehen betrauten E. (s. Sp. 135/9) wird man sich als im Raume dieser Naturvorgänge weilend gedacht haben (zu dem besonders in die Stoa eingedrungenen Volksglauben, daß Geistwesen sich in der Luft aufhalten, vgl. Philo gigant. 6/9; J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos [1914] 295f; M. Pohlenz, Die Stoa 1 [1948] 230). Die E. halten als Posten Gottes in der Luft Wache, um die dort hausenden Dämonen abzuwehren (Joh. Chrysost. aO.). Die E. können bald an diesem u. bald an jenem Orte sein, so bei den Lebenden u. bei den Verstorbenen (Aug. c. ger. pro mort. 18 unter Berufung auf Lc. 16, 22; zur Ansicht Aug. über die Beziehung der E. zum Raume vgl. Pelz 23/25). Philosophisch ausgedrückt, sind die E. ,im Umkreis u. innerhalb der Materie' (περὶ τὴν ὕλην . . . καὶ δι' αὐ τῆς: Athenag. leg. 24, 2).

m. Zahl. Es gibt unzählbar viele E. (Asc. Jes. 9, 6; Iren. haer. 2, 30, 3; Clem. Alex. strom. 7, 63, 1; Athan. c. Ar. 2, 29; Cyrill. Hier. cat. 15, 24; Basil. virginit. 29; Greg. Nyss. hom. opif. 17; Ambros. in Lc. 7, 210; Hieron. in Jes. 11 zu 40, 12ff: universa gentium multitudo supernis ministeriis comparata et angelorum multitudini pro nihilo ducitur; Joh. Chrys. incompr. D. nat. hom. 2, 4; Const. Ap. 8, 12, 27; Apc. Anast. 1: 6 Homburg; PsDion. cael. hier. 14; Greg. M. mor. 17, 18; vgl. 17, 40). Im Anschluß an die Schrift (Dan. 7, 10) spricht man von Tausenden u. Zehntausenden von E. (Orig. c. Cels. 8, 34; Eus. praep. ev. 7, 15, 13; Cyrill. Hier. cat. 15, 24; Serap. euchol. 5, 5f Wobberm. = 172, 24f Funk; Athan. c. Ar. 2, 27; Const. Ap. 8, 12, 27; Markusliturgie: 131 Brightman; vgl. Ephraem [?] in adv. Dom. s.: 3, 143 Assem.). Das ist aber nicht im Sinne bestimmter Zahlen, sondern so zu verstehen, daß diese Wesen für die Menschen nicht zählbar sind (Eus. praep. ev. 7, 15, 13; Cyrill. Hier. aO.; PsDion. cael. hier. 14). Die genaue Zahl der E. ist wohl Gott bekannt (Eus. aO.), den Menschen aber unbekannt (Aug. civ. D. 15, 1). Gleichwohl sagt man unter Verwertung des Spruches Jesu vom verlorenen Schaf, um dessen willen ein Mensch 99 Schafe zurückläßt, um dieses eine zu suchen (Mt. 18, 12; Lc. 15, 4), daß die E. den 99 Schafen, die Menschheit aber dem 1 Schaf entspricht (Cyrill. Hier. aO.; Hilar. in Mt. 18, 6; Ambros. in Lc. 7, 210; Aug. conl. c. Maxim. 9 [PL 42, 727]; vgl. auch o. Sp. 160). Das führt dann zur Bestimmung des Zahlenverhältnisses der E. zu den Menschen mit 99 zu 1 im Anschluß an Lc. 15, 4 oder auch mit 9 zu 1 im Anschluß an Lc. 15, 8 oder mit 1 zu 1 unter Berufung auf Dtn. 32, 8 LXX (PsAthan. qu. ad Antioch. 6). Schließlich vermeint man (immer noch in Auswertung des Spruches Jesu von dem Einen verlorenen gegenüber den 99 treu gebliebenen Schafen), ein Zahlenverhältnis zwischen E. u. Menschen insofern bestimmen zu können, als die Zahl der erlösten Menschen, die in den Himmel kommen, der Zahl der E., die dort Gott treu geblieben sind, entspräche (Greg. M. in ev. hom. 34, 11 [stützt sich auf vet. lat. Dtn. 32, 8: statuit terminos gentium iuxta numerum angelorum Dei]). Die Zahl der E. wird entsprechend niedriger, wenn, wie man annahm, nur wenige Menschen selig werden (vgl. Greg. M. in ev. hom. 19, 5, im Anschluß an Aug. c. Cresc. 4, 53: pauci in comparatione longe plurium, qui cum diabolo puniendi sunt; vgl. 3, 75; zur Ansicht Augustins Pelz 8f, zur Ansicht Gregors Kurz 128, zu dieser das ganze MA beschäftigenden Frage Turmel, Angél. 551/56).

n. Engel u. Dämon. E. u. Dämon ist grundsätzlich nicht dasselbe (auch nicht im Heidentum; s. o. Sp. 57/8), zumal der Ausdruck Dämon schon seit dem Spätjudentum für böse Geister gebraucht wird (vgl. die Begriffsbestimmung bei Orig. c. Cels. 5, 5; ferner 8, 25. 31. 39). Aber mitunter wird von Dämonen geredet, wo es auch E. heißen könnte (Tatian. or. 12, 7; 15, 11; 20, 3). Der griech. Begriff des Dämon wird (wie schon bei Philon [Sp. 82/3]) ersetzt durch den jüd.-christlichen Begriff des E. (Clem. Alex. strom. 5, 127, 4; Orig. c. Cels. 4, 24 [vgl. 5, 2. 4f]; in Ez. hom. 1, 7: tu heri sub daemonio eras, hodie sub angelo; dazu C. Schneider, Orig. u. die hellenist. Religionen: ThLZ 78 [1953] 741/48; Aug. civ. Dei 9, 19 [vgl. Sp. 57/8]; vgl. Minuc. Fel. 26, 9. 12; die Gleichsetzung von δαίμων u. ἄγγελος auch bei Olympiod. in Alcib. prior. 21). So können die Apologeten darauf hinweisen, daß auch Platon E. kenne (Minuc. Fel. 26, 12; Tert. apol. 22, 2; auch Proklos beruft sich auf Platon, der von ἄγγελοι rede: ad rempubl. 2, 255f [vgl. Plato Crat. 407e 408b in Anlehnung an Od. 12, 374. 390]; ebenso Olympiodor aO.). Das gilt, insofern Platon Dämonen erwähnt, die eine den E. ähnliche Stellung einnehmen (vgl. Hippol. ref. 1, 19, 9), u. insofern er gelegentlich auch den Begriff ἄγγελος für Boten aus der anderen Welt verwendet (vgl. Sp. 55). – Nach den Apologeten hätten auch die Magier E. gekannt (Tert. apol. 22, 2); genannt wird speziell der Arzt u. Begleiter des Xerxes bei dessen Zug gegen die Griechen Ostanes (Minuc. Fel. 26, 11). Nach Ostanes umgeben E. den Thron des wahren Gottes als seine Diener u. Boten (Minuc. Fel. aO.; Cypr. qu. id. dii non s. 6). Wenn Ostanes u. Zarathustra die Gestirne ἀγέλας, ‚Herden', ‚Scharen', nannten, so seien damit die ‚Engel' gemeint (Nicomach. b. PsIambl. theologum. arithm. 7 [42f Ast]: Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀστάνης καὶ Ζωροάστρης ἀγέλας κυρίως καλοῦσι τὰς ἀστρικὰς σφαίρας . . . ἃς ἀγέλους κατὰ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους; vgl. W. Bousset: ARW 18 [1915] 169f; Bidez-Cumont 1, 187; 2, 283_2). Die dem Ostanes u. Zarathustra zu-

geschriebenen Spekulationen nennen die Geister über die 7 Planetensphären ἄγγελοι u. ἀρχάγγελοι (Nicom. aO.; Cumont, Ang. 163f). Die Behauptung der Apologeten über die ‚Magier' ist auch insofern richtig, als die zeitgenössische Magie nicht selten E. erwähnt, wie die erhaltenen Zaubertexte zeigen; allerdings mag hier jüdischer u. zum Teil sogar christlicher Einfluß vorliegen (vgl. Sp. 56). Auch kann von christlichen Schriftstellern an E. gedacht worden sein, wenn die Magier von Dämonen redeten. Doch vermeidet man es im allgemeinen, E. als Dämonen zu bezeichnen, nachdem der Name Dämon sich speziell für böse Geister eingebürgert hat (Aug. civ. D. 9, 23; vgl. Orig. c. Cels. 8, 25). Auch dürfen die E. nicht als Mittelwesen im Sinne der Platoniker verstanden werden (Aug. aO.). – Auch wenn manche christl. E.-Vorstellungen schon auf jüdische Anschauungen zurückgehen, so haben sie ihre Parallelen im heidn. Dämonenglauben. Entsprechend den jüd.-christlichen Naturengeln (Sp. 71/2. 86/7. 135/9) sind gewisse Dämonen über die Naturdinge gesetzt (Kelsos b. Orig. c. Cels. 7, 68. 70; 8, 28. 31. 33. 35. 55f). So hat entsprechend dem jüd.-christl. Schutzengel (Sp. 74/5. 87/8. 111. 154) jeder Mensch seinen guten Dämon zur Seite, der ihn das Leben hindurch führt (Menander frg. 550: CAF 3, 167f [zitiert bei Clem. Alex. strom. 5, 130, 3; vgl. 6, 53, 3 über Aristoteles u. andere Griechen als Vertreter dieser Lehre]; Plato rep. 10 p. 620d. e [zitiert bei Clem. Alex. strom. 5, 91, 3f; vgl. 91, 5]; id. Phaedo 57 p. 107f [vgl. Orig. c. Cels. 8, 34]; Epict. diss. 1, 14; Olympiod. in Alcib. prior. 21: ἀντὶ γὰρ τοῦ δαίμονος ἄγγελον ἑκάστου φασίν· ἀμέλει ἐστὶν αὐτῶν ἀκούειν 'τὸν ἄγγελόν σου', ἐπὶ τῶν μάλιστα θεοφιλῶς ζώντων). Die Menschen sind im Leben ‚gewissen Aufsehern' übergeben (Kelsos b. Orig. c. Cels. 8, 53f; vgl. 58). Man kennt wilde Gestalten, die im Hades den Schuldigen peinigen, wie im spätjüd.-christl. Bereich es Strafengel (Sp. 75/6. 89. 140. 167/9) besorgen (Plato rep. 10, 615e: ἄνδρες ἄγριοι διάπυροι; ebd. 616a; vgl. Clem. Alex. strom. 5, 90, 5f; PsIustin. coh. 27; Dieterich, Nek. 60). Eine Parallele zur jüd.-christl. Anschauung von Engelgruppen (Sp. 77/80. 89/91. 92/4. 169/82) liegt darin, daß auch die Dämonen in Gruppen eingeteilt sind (Plato Phaedr. 26 p. 246e/247a [zitiert bei Orig. c. Cels. 8, 4]).

II. Engel u. Gott. a. Gemeinschaft mit Gott. Wenn die Schrift von den ‚Engeln Gottes' spricht (zB. Mt. 22, 30; Lc. 12, 8), so sind damit nicht die E. schlechthin gemeint, sondern nur die seligen E. (Orig. c. Cels. 8, 25; vgl. 32). Sie umgeben Gott (Clem. Rom. 34, 6 unter Berufung auf Dan. 7, 10; Tert. or. 3; Clem. Alex. strom. 7, 5, 2; 12, 5; Greg. Naz. or. 28, 31; 38, 9; Serap. euchol.: 5, 5/8 Wobberm. = 172f, 24/174, 1 Funk; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3; Apc. Anast. 1: 6 Homb.). Nach einer späten Ansicht tragen die E. Gottes Thron (Apc. Anast. 1: 4 Homb.). Die E. sind ganz vom Lichte Gottes erfaßt u. können so andere erleuchten (Greg. Naz. or. 28, 31; vgl. PsDion. cael. hier. 4, 2). Die E. schauen Gottes Angesicht (Basil. in Ps. hom. 33, 11; Greg. M. in Cant. 2, 5; mor. 5, 68; 26, 17 [vgl. 19]; 27, 65 [zur Gottesschau der E. bei Gregor d. Gr. vgl. Kurz 43/59]; vgl. Mt. 18, 10). Aber die E. begreifen Gott nicht (Aug. conl. c. Maxim. 9: PL 42, 727; Greg. M. mor. 9, 26; 10, 13; 26, 19; vgl. 17, 44; Kurz 52f). Die E. erkennen Gott nur soweit, als sie ihn fassen (Cyrill. Hier. cat. 6, 6; 7, 11; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3: κατὰ τὸ ἐφικτὸν αὐτοῖς). Dabei ist die Erkenntnisfähigkeit der höheren E.-Klassen größer als die der niedern (Cyrill. Hier. aO.). Das Wesen Gottes ist allen E., selbst den Cherubim u. Seraphim, unerkennbar (Joh. Chrys. incompr. Dei nat. hom. 1, 6). Nach einer eigenartigen Ansicht vermögen die E. das Wesen Gottes nicht ganz zu schauen, weil die Cherubim Gott verhüllen (Beat. in Apc. 2 prol. 1, 30). Kein E. kennt das göttliche Geheimnis, wie der Vater den Sohn gezeugt hat (Iren. haer. 2, 28, 6). Den Vater erkennen die E. nur, weil der Sohn ihn ihnen offenbart (Iren. haer. 2, 30, 9; Cyrill. Hier. cat. 6, 6: der Sohn offenbart ihnen Gott durch den Hl. Geist; Aug. civ. D. 11, 29). Der Anschauung Gottes erfreuen sich die E. auch dann, wenn sie seine Befehle ausführen (Aug. Gen. ad litt. 8, 24), wenn sie zu den Menschen geschickt werden (Greg. M. in ev. hom. 34, 13; vgl. mor. 2, 3; dazu Kurz 18. 87f). – Die E. loben immerdar Gott (Test. Dom. 1, 26. 32; 2, 24; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3), lobsingen ihm (Asc. Jes. 7, 17. 19. 27. 29. 36; 8, 3. 16; 9, 28f. 42; 10, 1. 5; Greg. Naz. or. 28, 31; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 88. 91). Sie beten zu Gott (Orig. c. Cels. 8, 34. 36), beten ihn an (Apc. Pauli 7), feiern ihn immerfort (Gregor. Naz. aO.: ἀεὶ χορευούσας). Vgl. 127/30.

b. Im Dienste Gottes. Die E. dienen Gott (Clem. Rom. 34, 5f; Iren. dem. 9. 11f; Clem.

Alex. strom. 7, 3, 4; Orig. or. 11, 5; 27, 10; c. Cels. 8, 13. 25; Lact. inst. 2, 16, 6: quorum [sc. angelorum] unum solumque officium est servire nutibus Dei nec omnino quicquam nisi iussu facere; 16, 8: nec est in angelis quicquam nisi parendi necessitas; Athan. c. Ar. 1, 55. 62; 2, 27. 49; Greg. Naz. or. 28, 31; Aug. civ. D. 10, 26; Cyrill. Alex. in Jes. 1, 4 zu Jes. 6, 6f; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 88. 91; haer. fab. 5, 7; PsCaesar. dial. 1, 44; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). Gott bedient sich der E., nicht weil er ihrer bedürfte, sondern damit sie nicht untätig u. überflüssig sind (Iren. dem. 9). Gott ist der Herr der E. (Mart. Polyc. 14; Iren. haer. 3, 25, 3; dem. 8; Test. Dom. 2, 7; vgl. Iren. haer. 2, 6, 2f); er ist ihr Fürst u. König (Roman. cant. de Pentec. 6 [159 Pitra]: ὁ τῶν ἀγγέλων πρύτανις καὶ βασιλεύς); er überragt selbst die Erzengel in unnahbarer Heiligkeit (Clem. Alex. strom. 6, 57, 5). Wenn die Heiden von göttlichen Kräften geredet haben, durch welche die Götter wirken, u. wenn sie sogar diese Kräfte selbst für Gottheiten gehalten haben, so spricht man im Christentum von den E. als den Dienern Gottes (Tert. an. 37, 1: nos officia divina angelos credimus; Lact. inst. 1, 7: Dei ministros non deos, verum angelos appellari oportere; vgl. H. Mattingly, The Roman ‚Virtutes': HarvTheolRev 30 [1937] 103/17, bes. 116f). Gott wirkt durch die E. (Tert. aO.; Orig. c. Cels. 8, 47; Aug. civ. D. 7, 30; 10, 12; vgl. Gen. ad litt. 9, 15; trin. 3, 8, 14). Gegenüber den Juden (vgl. Justin. dial. 62, 3) u. den Gnostikern wird betont, daß Gott ohne Rat oder Hilfe von E. die Welt geschaffen hat (Iren. haer. 1, 22, 1; 4, 7, 4; 20, 1; 5, 18, 2; vgl. 2, 2, 1. 3. 5; 11, 1; 35, 4; 4, 32, 1; 5, 18, 1). In der Behauptung, daß E. die Welt geschaffen hätten, würde der Teufel reden (Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). Doch wird auch die Möglichkeit einer Mithilfe der E. bei der Erschaffung der Welt offengelassen, aber ohne daß ihnen eine Schöpfungsmacht zugeschrieben wird (Aug. civ. D. 12, 26 [25]).

c. Aufgaben im Kosmos. 1. Allgemeines. Die E. haben verschiedene Aufgaben in der Schöpfung (Diogn. 7; Athenag. leg. 10; 24, 3; Justin. apol. 2, 5, 2; Iren. dem. 9; Orig. c. Cels. 8, 31f. 36; in Num. hom. 23, 3; in Jer. hom. 10, 6; Greg. Naz. or. 28, 31; Greg. Nyss. or. cat. 6: PG 45, 28A; Epiphan. mens. et pond. 22; Ambros. ep. 34, 10; Aug. civ. D. 7, 30; lib. arb. 3, 32; Gen. ad litt. 8, 24. 45. 47; div. quaest. 83 qu. 79, 1; Andreas in Apc. 44; vgl. Justin. apol. 2, 4 [5]; Clem. Alex. strom. 6, 148, 2; Or. Sib. 7, 33/5; Aug. trin. 3, 4, 1f). Die ganze körperhafte Natur wie auch alle unvernünftigen Lebewesen sind E. untergeordnet (Aug. Gen. ad litt. 8, 24: sublimibus angelis ... subdita est omnis natura corporea, omnis inrationalis vita, omnis voluntas vel infirma vel prava, ut hoc de subditis vel cum subditis agant, quod naturae ordo poscit in omnibus iubente illo, cui subiecta sunt omnia). Die Engelfürsten fördern, ordnen u. beherrschen die ganze Schöpfung (Herm. v. 3, 4, 1). Während Gott für die ganze Welt sorgt, sorgen die E. für den Teil, für den sie bestellt sind (Athenag. leg. 24, 3). Ihre verschiedenen Aufgaben haben die E. erhalten je nach ihren Verdiensten vor Entstehung der Welt (Orig. princ. 1, 8, 1. 4; vgl. die entsprechende heidn. Ansicht des Kelsos bei Orig. c. Cels. 7, 68). Die Verteilung der Aufgaben an die E. war nicht zufällig, sondern erfolgte nach geheimnisvoller göttlicher Anordnung (Orig. in Jos. hom. 23, 3).

2. Himmelskörper. Es gibt einen E. der Sonne u. einen E. des Mondes (Asc. Jes. 4, 18). E. bewegen Sonne u. Mond (Test. Adae 4, 10 tun es die ‚Gewalten'; Cosm. Indicopl. 83 Winstedt). E. bewegen die Sterne (Clemens Alex. strom. 5, 37, 2: die Planeten; 6, 148, 2; ecl. proph. 55, 1: οἱ ἀστέρες, σώματα πνευματικά, κεκοινωνηκότα ἀγγέλοις ἐφεστῶσι διοικούμενα; Orig. in Jer. hom. 10, 6; Or. Sib. 7, 34: οἵ τε πυρὰς φαίνουσι; Test. Adae aO.; Cosm. Indicopl. aO.; PGM VII 829: Ich rufe dich an, heiliger Engel Zizaubio ἀπὸ τῆς πλειάδος τάξεως, ᾗ ὑποτέτακται καὶ δουλεύει; Beispiele zur Verbindung von E. u. Sternen im astrologischen Aberglauben bei Hopfner, OZ 1, 37 § 156). E. u. Sterne stehen seit alter Zeit in einer gewissen Verbindung miteinander, wenn sie auch in der jüd. u. christl. Literatur nur selten identifiziert werden. Darum können die E. in rhetorischer Sprache ‚die reinen, himmlischen Leuchten' (Greg. Naz. c. 2, 1, 55), ‚die hell leuchtenden Feuer der Welt, die Brüder der Gestirne' heißen (Zeno tr. 2, 9, 2; dazu Dölger, ACh 6 [1950] 1/3). Sterne u. E. sind aber verschiedene Wesen (Tatian. or. 12, 10). Auf der anderen Seite gelten die Sterne als beseelt (vgl. Clem. Alex. ecl. proph. 55, 1) u. als mit freiem Willen begabt (Orig. or. 7 schreibt der Sonne, dem Mond u. den Sternen unter Berufung auf Ps. 148, 3 freien Willen zu; vgl. c. Cels. 5, 11:

Sonne, Mond u. Sterne beten zu Gott; gegen die Beseeltheit der Natur zB. Hieron. in Mt. 1 zu Mt. 8, 26). Daher rechnet man mit der Möglichkeit, daß Sonne, Mond u. Sterne zu den E.-Scharen gehören (Aug. enchir. 58). Volkstümliche Vorstellung kennt E. in der Gestalt eines Sternes (vgl. Sp. 144; PGM I 74/76).

3. Erde u. Atmosphäre. Es gibt E. der 4 Himmelsrichtungen (Apc. Mariae virg. 1 : 115 ff James), E. über die Erde (Orig. in Jer. hom. 10, 6; so ‚nonnulli' bei Hieron. in Gal. 2 zu Gal. 4, 3; Andreas in Apc. 48; Areth. in Apc. 48), über das Wasser (Orig. aO.; c. Cels. 8, 32; Hieron. aO.; Andreas aO. 44; 48; Arethas aO.; äth. Test. Dom. 4 : 54* Schmidt-Wajnberg; Amulett des Cod. Paris. 2316f. 316r: Reitzenstein, Poim. 296; Gebet des Gregor. Thaum.: ebd. 297; vgl. Apc. 16, 5). Es gibt E. über das Feuer (Orig. in Jer. hom. 10, 6; Hieron. a.O; Andreas in Apc. 48; Areth. aO.; vgl. Apc. 14, 18). Es gibt ferner E. über die Luft (Iren. haer. 5, 24, 4; Orig. c. Cels. 8, 31 f; in Jer. aO.; Hieron. aO.; Andreas aO.; Arethas aO.), E. über die Winde (Or. Sib. 7, 35; Ev. Barthol. 4, 31/4; vgl. Apc. 7, 1), über den Tau (Tert. or. 29; vgl. Dan. 3, 49f), über die Gewitter, über Blitz u. Hagel (Ev. Barthol. 4, 45). E. wirken auf die Naturvorgänge ein (Aug. div. daem. 10; Test. Adae 4, 9: die Fürstentümer bewirken Veränderungen der Luft u. Niederschläge; Cosm. Indicopl. 83 Winst.). E. beherrschen das Meer (Ev. Bartholmae 4,35; PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1387: im Frühjahr der E. Kleim, im Sommer Bachrime, im Herbst Mandromil [Chendromil], im Winter Schinda[t]per). Es gibt schließlich E. über die Flüsse (Or. Sib. 7, 34: οἳ ποταμοὺς προχέουσιν; äth. Test. Dom. aO.).

4. Lebewesen u. Zeiten. E. sind gesetzt über die Pflanzen (Orig. in Jer. aO.; PsApollon. aO.), über die Gründe u. Bäume (äthiop. Test. Dom. aO.) u. die Früchte (Orig. c. Cels. 8, 31f. 57; äth. Test. Dom. aO.). Bei der Parusie Christi werden sich die E. von den Früchten, den Flüssen, den Wasserabgründen u. den Bäumen entfernen (äth. Test. Dom. aO.). Es gibt E. über die Tiere (Herm. v. 4, 2, 4: Name Thegri; Orig. in Num. hom. 14, 2; in Jer. aO.; nach PsApollon. aO. steht über den Vögeln der E. Abrasax).Es gibt E. über die Jahreszeiten (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385; vgl. Sp. 71) u. E. über die Wochentage: Michael über den Sonntag, Uriel über den Montag, Katachael über den Dienstag, Ramael über den Mittwoch, Raphael über den Donnerstag usw. PsApollon. apotel. 6: PSyr 1, 2, 1382). Die Annahme von Naturengeln wird aber auch als unwürdig für die christliche Vorstellung von Gott abgelehnt (Hieron. in Hab. zu 1, 14, speziell unter Verwerfung des Pastor Hermae mit seinem E. über die Tiere); trotzdem hält sie sich in einer verfeinerten Form noch im MA (so bei Thomas Aqu. S. th. p. 1 qu. 108 art. 2).

5. Zeugung. E. sind gesetzt über die Zeugung eines Menschen (Anon. b. Clem. Alex. ecl. proph. 50; Tert. an. 37, 1 [dazu E. Amann: RevScRel 1 (1921) 216f]; Clem. Alex. exc. 53, 3; Orig. in Joh. 13, 50 [49], [326f. 329. 335f.]; Apc. Petri 8; dazu Dölger, ACh 4 [1934] 30f; zum heidn. Glauben, daß Zeugung eine Verbundenheit mit Dämonen schaffe, vgl. Kelsos b. Orig. c. Cels. 8, 60). E. sind überhaupt über die Erzeugung der Lebewesen gesetzt (Orig. c. Cels. 8, 57; in Num. hom. 14, 2; Test. Adae 4, 7f: die Aufgabe der Erzengel); unter E. steht das Wachstum in der Natur (Orig. in Num. aO.). E. sind zwar beteiligt, wenn Geschöpfe durch Zeugung entstehen, doch darf man nicht deshalb die E. Schöpfer von Lebewesen nennen (Aug. civ. D. 12, 25f [24f]; trin. 3, 8, 13; vgl. 8, 15). Die E. wirken in einer den Menschen nicht durchschaubaren Weise beim Entstehen der Schöpfungswesen mit (Aug. Gen. ad litt. 29, 16). Es gibt auch einen E. des Abschneidens (ἄγγελος ἀποτομῆς: Amulett des Cod. Paris. 2316 Bl. 318vff: Reitzenstein, Poim. 298).

6. Geistliches Leben. Es gibt einen E. des prophetischen Geistes (Herm. m. 11, 9; vgl. Sp. 149), einen E. des Friedens (Basil. in Jes. 260 zu Jes. 13, 5; hier eine Mehrzahl: Friedens-E.; ep. 11: der εἰρηνικὸς ἄγγελος gewährt eine ungefährdete Reise; Serap. euchol.: 19, 22 Wobberm. = 162, 31 Funk; Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 2, 8; in Coloss. hom. 3, 4; Const. Ap. 8, 36, 3; 38, 2; dazu Daniélou 98/102; vgl. 1 Hen. 40, 8 u. ö.). Zu diesem E. des Friedens sollen die Katechumenen beten (Joh. Chrysost. in 2 Cor. aO.; vgl. den liturgischen Ruf der Diakone: τὸν ἄγγελον τῆς εἰρήνης αἰτήσατε bei Joh. Chrys. in asc. Dom. hom. 1). Es gibt auch einen E. der Buße (Herm. v. 5, 7; m. 4, 2, 2; 3, 5; 12, 4, 7; 6, 1; s. 6, 3, 6; 8, 3, 5; 7, 5 usw. [es ist der ‚Hirte' dieser Schrift]; Clem. Alex. qu. div. 42, 18; strom. 1, 85, 4 [in Abhängigkeit von Herm.]; Orig. [?] in Ps. 37

hom. 1, 1 [ebenfalls unter Berufung auf Herm.]; Test. Adae griech. Frgm.: James, Apocr. anecd. [1893] 139 [hier ist es Uriel]; dazu Daniélou 102/05; vgl. 1 Hen. 40, 7/9). Es gibt E. über die hl. Werke, welche E. Verständnis für Gott u. seine Welt lehren (Orig. in Num. hom. 14, 2; vgl. Beat. in Apc. 2 prol. 1, 34). Je nachdem der Mensch lebt, findet er sich, statt unter den E. über die heiligen Werke, unter den E. über die Tiere oder die irdischen Werke (Orig. aO.). Es gibt einen E. des Todes (Asc. Jes. 9, 16), der im Totenreich herrscht (ebd. 10, 8; die griech. Jes.-Legende 2, 39 spricht vom ἄγγελος τοῦ ᾅδου; mehrere solche E. erscheinen Asc. Jes. 10, 9. 14).

7. Engel u. Dämonen. Die E. hindern die Dämonen, die Schöpfung zu zerstören (Test. Adae 4, 11: es sind die ‚Mächte'). Es gibt übrigens auch einen E. über die Dämonen (Test. Salom. 5, 5). Bestimmte E. haben Gewalt über bestimmte Dämonen (Test. Salom. 5, 9; 6, 8; 7, 7; 8, 5/10; 10, 11; 13, 6; 14, 7; 15, 6. 14; 16, 6; 17, 4; 18, 5/16).

d. Offenbarungsengel. Man kennt, wie im Spätjudentum u. in der Apc., den Offenbarungsengel, der dem Visionär das Erlebte deutet (Herm. v. 3, 10, 7/10; 5, 5; s. 8, 11, 5; 9, 1, 1f u. ö.; Asc. Jes. 6, 13; 7, 2/5. 8f. 11/13. 16/18. 21; 8, 4f u. ö.; 5 Esr. 2, 44/48; Cypr. hab. virg. 4 [bezüglich Apc. 14, 4]; Cyrill. Hier. cat. 16, 14: ἀποκαλύψεως ἄγγελος; Test. Adae griech. Frgm.: 139 James; Apc. Anast.: 2ff Homburg; Apc. Mariae virg. 2/24; vgl. Clem. Alex. strom. 6, 131, 2 [bezüglich Herm. v. 2, 1, 3f]). Überhaupt vermitteln E. die Offenbarungen Gottes (PsDion. cael. hier. 4, 3; 6, 1; 9, 4; 13, 3f; vgl. Method. symp. 7, 1; Legendäres bei Günter 102. 218). Aber die E. verkünden nur, was sie bei Gott vernommen, nicht was sie selbst ersonnen haben (Ambros. in Lc. 2, 31). E. führen den Seher durch die jenseitige Welt (Asc. Jes. 6, 13; 7, 2f; 8, 4. 8. 23. 25; 9, 1. 3. 6. 11. 21. 25. 31. 39; 10, 6. 18. 28; 11, 1. 22; Apc. Pauli 11. 19. 41; Vis. Pauli 11. 19. 45; Apc. Anast. prooem. u. 2/6. 3: 12. 16. 22. 24. 28 Homb.).

e. Strafengel. Es gibt E. über die Strafen (Herm. s. 6, 2, 5/7; 3, 2f [nach 3, 2 gehört der Strafengel zu den guten E.]; 7, 1/3. 6; Orig. ep. ad Afric. de hist. Sus. 7; Ambros. Abrah. 2; Ephraem [?] s. de iudic.: 3, 403 Assem.; Apc. Pauli 11; Oecumen. in Apc. 8: 167 Hoskier; Beda in Apc. 2: PL 93, 176C; vgl. Clem. Alex. strom. 5, 90, 6; 7, 12, 5). Es gibt einen ‚Engel des Zornes' (Apc. Petri 9) u. Racheengel (Method. symp. 9, 1; Sever. Ant. Katenen-Frgm.: 9, 738 Mai: τιμωροὶ ἄγγελοι). Gott straft durch seine E. (Orig. [?] in Ps. 37 hom. 1, 1; Andreas in Apc. 21; Greg. M. in ev. hom. 38, 5; mor. 19, 46; Apc. Anast. 6: 33 Homburg). Wie Gott, so können auch die E. Menschen versuchen (πειράζειν: Apc. Anast. 2: 14 Homb.). Gott sendet seine E. zur Züchtigung der Menschen aus (Clem. Alex. strom. 7, 12, 5; Euseb. h. e. 5, 28, 12; Legendäres bei Günter 134. 146. 203. 231. 240); er sendet die E. aus zur Verwüstung der Welt u. zum Untergang der Menschen (Cypr. ad Demetr. 22 [unter Berufung auf Ez. 9, 5f]). – Eine besondere Rolle spielen Strafengel in manchen Apokalypsen (Apc. Pauli 11. 34f. 40. 43; Vis. Pauli 34/6. 39f; Ev. Barthol. 1, 24/27; 4, 12. 29; bes. in der Apc. Petri; dazu u. zur Verwandschaft dieser Strafengel mit Unterweltsvorstellungen bei Platon vgl. Dieterich, Nek. 60f u. o. Sp. 133). E. bewachen die Gefangenen im Hades (Apc. Anast. 1: 11 Homburg; Apc. Mariae virg. 4). Ein E. wacht über den Brunnen des Abgrundes (vgl. Apc. 9, 1f; 20, 1/3), in den die Verdammten geworfen werden (Apc. Pauli 41; Vis. Pauli 41). E. strafen die Sünder im Hades (Ephraem[?] s. de iudic.: 3, 403 Assemani: in der Hölle; Apc. Esr. 4, 82; Apc. Petri 6 [21]; 7 [23]; 9 [27]; 10; 12f; Apc. Mariae virg. 3. 15. 23; vgl. Apc. Anast. 3: 18f Homburg). Die Strafengel tragen dunkles Gewand (Apc. Petri 6 [21]). Die guten E. sind betrübt, wenn sie strafen müssen (Ambros. ep. 34, 10). Die E. sind über die Sünder, die sie im Hades quälen müssen, niedergeschlagen (τεταπεινωμένους: Apc. Mariae virg. 23). – Die Frage, ob es sich bei den Strafengeln um sittlich gute oder böse E. handelt, ist aus den Texten vielfach nicht zu beantworten. Wo man die Frage bespricht oder wenigstens berührt, schwankt die Meinung; einige vermuten, daß es böse E. sind (Hieron. in Ez. 9, 30: PL 25, 293A; in Jes. 6 zu Jes. 13, 3); andere, daß es gute seien (Apc. Petri; Ambros. ep. 31, 10; Euseb. h. e. 5, 28, 12; Aug. civ. D. 9, 5; Andreas in Apc. 21); andere, daß es je nachdem einmal gute u. einmal böse E. sind (Aug. in Ps. 77, 29; vgl. Greg. M. mor. 2, 38; 19, 46).

f. Einfügung von Engeln in biblische Erzählungen. 1. Altes Testament. Wie im Spätjudentum (vgl. Sp. 65f, 84), findet man auch jetzt E. am Werke, wo die Schrift nichts davon erwähnt; auf diese Weise sucht man

die Theophanien des Alten Bundes zu erklären (PsDion. cael. hier. 4, 3; vgl. Aug. s. Denis 2, 2 [12, 21 Morin]). Vier E. bringen Erde von den 4 Ecken der Welt u. Wasser von den 4 Flüssen des Paradieses zur Bildung des ersten Menschen (Ev. Barthol. 4, 53). Sobald dieser geschaffen ist, verehren ihn die E. (Schatzhöhle 2, 25). Im Schlafe (Gen. 2, 21), d. i. in einer Ekstase, tritt Adam gleichsam in den Raum der E. ein (particeps ... tamquam angelicae curiae: Aug. Gen. ad litt. 9, 19). Vielleicht hat Gott durch E. die Eva aus der Rippe Adams bilden lassen (Aug. aO. 9, 15f). Durch einen E. hörte Adam das Wandeln Gottes im Paradiese u. hörte Gottes Stimme (Gen. 3, 8: Greg. M. mor. 28, 6). Abel u. die Sethiten durften mit den E. verkehren (Method. symp. 7, 5). Der ‚Engel des Herrn' steuerte die Arche Noes (Schatzhöhle 18, 14). Gott fordert E. auf, mit ihm die Sprachen zu verwirren (Gen. 11, 7: Orig. in Num. hom. 11, 4); darum haben E. die verschiedenen Sprachen der Menschen verursacht (ebd.: jene Nachkommen Adams, die keinem Völkerengel unterstanden, nämlich das spätere Volk Israel, behielten deshalb die ursprüngliche Sprache, das Hebräische, bei). Als Abraham den Sternenhimmel betrachtete (Gen. 15, 5), sah er dort einen E. (Clem. Alex. strom. 5, 8, 6). Durch einen E. wurde Abraham zu Gott geleitet (Clem. Alex. strom. 5, 73, 4). Die 3 Männer, die Abraham u. Sarah besuchten (Gen. 18, 2/16), waren E. (Clem. Alex. strom. 4, 123, 1; vgl. 6, 101, 1; Euseb. v. Const. 3, 53: Christus mit 2 E.; Aug. s. 277, 9; s. Denis 25, 4: 159, 3 Morin; Greg. M. ep. 2, 52 [PL 77, 595B]; mor. 28, 7). Nicht den Herrn selbst, sondern einen E. sah Jakob im Traum an der Himmelsleiter stehen (Firm. Mat. err. 27, 3). E. bewirkten die Träume des Pharao (Gen. 41, 1/7. 17/24) u. ihre Deutung durch Joseph, wie auch die Träume des Nebukadnezar (Dan. 2, 31/35; 4, 7/14) u. ihre Deutung durch Daniel (PsDion. cael. hier. 9, 4). E. verursachten den brennenden Dornbusch u. die aus ihm tönenden Worte Gottes (Ex. 3, 2/14: Greg. M. mor. 28, 8; vgl. 35, 31). E. gaben dem Moses das Gesetz (Hilar. in Ps. 54, 12; 67, 9. 18; 137, 5; Aug. civ. D. 10, 13. 17; PsDion. cael. hier. 4, 2f; Athan. c. Ar. 1, 55. 59; vgl. Orig. comm. in Cant. 2: 160 Baehrens; Dtn. 33, 2; Act. 7, 38. 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2). Durch E. ließ Gott das Manna regnen (Justin. dial. 131, 3; Hilar. in Ps. 67, 9; Theodrt. qu. in Ex. 29). E. bedienten sich der Zunge der Eselin, um Bileam zu tadeln (Num. 22, 28: Greg. M. mor. 28, 8). Moses wurde bei seinem Tode zu den E. entrückt (Clem. Alex. strom. 6, 132, 2; vgl. Jud. 9); dabei sah Josue ihn in der einen Gestalt zu den E. entrückt, in der anderen im Gebirge bestattet (Clem. Alex. strom. 6, 132, 2f; vgl. Joseph. ant. 4, 8, 48). E. brachten Elias zum Himmel (Eus. in Jes. zu Jes. 66, 20; vgl. 2 Reg. 2, 11). E. vermitteln die Visionen der Propheten (so Jes. 6, 1/13: PsDion. cael. hier. 13, 4; so Ez. 1, 4/28: Greg. M. mor. 28, 5). Von E. geleitet treten die Jungfrauen (Ps. 44 [45], 10. 15) zu Gott hin (Method. symp. 7, 9). E. werden Ps. 23 (24), 7/10 aufgefordert, die Tore zu öffnen (Justin. dial. 85, 4; Firm. Mat. err. 24, 5; Cyrill. Hier. cat. 14, 24). Auch das Gespräch Jes. 63 wird E. in den Mund gelegt (Orig. in Joh. 6, 56 [288f]). ‚Die Himmel der Himmel' (vgl. Ps. 148, 4) werden von ‚einigen' auf die unsichtbaren Kräfte (wohl E. oder engelähnliche Wesen), das ‚Firmament' auf die wirksamen Kräfte bezogen (bei Ambros. ex. 2, 17, der diese Meinung ablehnt). Die Wasser über dem Firmament (Gen. 1, 7) werden auf die E. gedeutet (Orig. b. Basil. hex. 3, 9 u. bei Hieron. ep. 51, 5; vgl. Greg. Nyss. in hex.: PG 44, 81; Aug. conf. 13, 18; dagegen Gen. ad litt. 2, 9; retr. 2, 6); andere weisen diese Vorstellung entschieden zurück (Basil. hex. 2, 3; Epiphan. b. Hieron. ep. 51, 5; Ambros. ex. 2, 17; Hieron. ad Pammach. c. Ioh. Hierosol. 7; Aug. in seiner späteren Zeit: retr. 2, 6). – Der ‚E. Jahwes' (Sp. 61f) wird auf den präexistenten Christus gedeutet (Justin. apol. 1, 62f; dial. 56, 4. 10; 60, 1/5; 61, 1; 126, 6; 127, 4; 128, 1f. 4; Iren. haer. 4, 5, 2; 10, 1; dem. 46; Clem. Alex. paed. 1, 59, 1; 75, 1f; Athan. c. Arian. or. 3, 12; vgl. Eus. h. e. 1, 2, 10/13. 21; Aug. s. 7, 3; c. Faustum 12, 26). Doch nimmt man auch einen wirklichen E. an (Aug. s. 7, 5/7; [s. 7, 3f läßt er die gegenteilige Ansicht gelten]; Commod. c. apol. 969). Der Ausdruck ‚der Engel des Herrn' kommt nur mehr selten vor (zB. Herm. s. 8, 2, 1).

2. Neues Testament. Alles, was über den gewöhnlichen Verlauf der Naturordnung hinaus geschah, um die Ankunft Christi vorauszuverkünden oder anzusagen, ist durch den Dienst von E. geschehen (Aug. Gen. ad. litt. 9, 18). E. brachten als Werkzeuge Gottes die Stimme an Jesus bei der Taufe hervor (Mc. 1, 11 Par.: Greg. M. mor. 28, 8) u. im Tem-

pel (Joh. 12, 29: Greg. M. mor. 28, 4). Als beim Tode Jesu der Vorhang des Tempels zerriß (Mc. 15, 38; Mt. 27, 51), verließ der E., der bis dahin den Tempel schützte, den Tempel (Hilar. in Mt. 33, 7; zu dieser Ansicht vgl. Daniélou 19_1). Man erklärt sich die Wasserwallungen im Bethesdateich zu Jerusalem, von denen Kranke sich Heilung erhofften (Joh. 5, 3/7), so, daß ein E. zu bestimmter Zeit in den Teich hineinsteigt, wodurch das Wasser bewegt u. heilkräftig gemacht wird (Tert. bapt. 5; Amphiloch. or. in mesopentec.: PG 39, 124B; Didym. trin. 2, 14; Joh. Chrys. in Joh. hom. 36, 2; 37, 2; Chr. div. c. Anom. hom. 12, 1; res. Dom. n. I. Chr.: PG 50, 439; Ambros. myst. 4, 22; sacr. 2, 2, 3; id. Spir. s. 1, 7, 88; Hieron. dial. c. Lucif. 6; Aug. in Joh. 17, 3; s. 125, 3; in Ps. 70 s. 1, 19; in Ps. 83, 10; Cyrill. Alex. in Joh. 2 zu Joh. 5, 7f; PsTheophil. comm. s. allegor. in s. IV ev. 4, 4; hingegen geschahen nach Orig. in Joh. frg. 61: 533 Preuschen, die Wallungen auf eine göttliche Wirksamkeit hin: κατά τινα θείαν ἐνέργειαν). Diese volkstümliche Anschauung dringt schließlich als Glosse sogar in den Bibeltext (Joh. 5, 4; bezeugt im Cod. Alex. u. in den meisten, aber späteren Hss., aber auch im arab. Diatessaron Tatians 22, 12).

III. Engel u. Christus. a. Menschwerdung Christi. Die E. haben von der Menschwerdung Christi nichts gewußt (Greg. Nyss. in Cant. hom. 8: PG 44, 948f; Hieron. in Eph. 2 zu Eph. 3, 10f; Joh. Chrys. in Eph. hom. 7, 1; in 1 Timoth. hom. 11, 1; Cyrill. Alex. in Joh. 9 zu Joh. 14, 2f; Theodrt. in Eph. zu 3, 10f; man stützt sich auf Ps. 23 [24], Jes. 53, 1 u. Eph. 3, 10). Als der Sohn Gottes zur Menschwerdung auf die Erde herabkam, haben die E. es nicht bemerkt (Iren. dem. 84; Firmic. Mat. err. 24, 5; Apc. Eliae 20, 2; Test. Dom. 1, 28). Nach volkstümlicher Vorstellung hat Christus beim Herabstieg vom Vater zur Erde die Gestalt eines E. angenommen, so daß er von den E. nicht erkannt wurde (Asc. Jes. 10, 9/12. 20/30; vgl. 9, 15; 11, 16. 23/28; Epist. apost. 13f [24f]; u. Sp. 108f). Erst bei der Himmelfahrt haben die E. Christus erkannt u. (gemäß Ps. 23 [24], 7/10) in den Himmel eingelassen, wobei man sich den Vorgang des Erkennens im einzelnen verschieden vorstellt (Justin. dial. 36, 5f; Iren. dem. 84; Firmic. Mat. err. 24, 5; Greg. Naz. or. 45, 25 verbindet Ps. 23 u. Jes. 63; vgl. or. 38, 17; Greg. Nyss. hom. in asc. Chr.: PG 46, 693; Ambros. myst. 36 [vgl. de fide ad Grat. 4, 9/14. 20]; Hieron. in Jes. 17 zu Jes. 63, 1f; Theodrt. in Ps. 23 zu Ps. 23, 7/10; PsDion. cael. hier. 7, 3; vgl. Asc. Jes. 10, 15; 11, 23/30). Nach anderer Ansicht haben die E. längst das Geheimnis der Menschwerdung gewußt (Aug. Gen. ad litt. 5, 38: illis ergo a saeculis innotuit; vgl. 19; civ. D. 7, 32; diese von der üblichen abweichende Ansicht dürfte nicht ohne Einfluß platonischen Gedankenguts entstanden sein; zu Augustins Harmonisierung seiner Meinung mit Eph. 3, 10 vgl. Turmel, Hist. 546; Pelz 32; vgl. Greg. Naz. or. 38, 14: Gott hatte die E. gemacht zu τῆς οἰκονομίας μύστιδας; s. Turmel, Hist. 546_2; Greg. M. dial. 4, 33 [dazu Kurz 63]; Isid. sent. 1, 10, 17; zur Weiterentwicklung der Auffassung Augustins u. der Auseinandersetzung mit der gegenteiligen Meinung des Hieron. u. anderer im MA vgl. Turmel, Angél. 427/32; Pelz 33). Nach Dionys. Areop. waren wenigstens einige E. im voraus in das Geheimnis der Menschwerdung eingeweiht (cael. hier. 4, 4 unter Berufung auf die Engelmitteilungen in der Kindheitsgeschichte Jesu).

b. Leben Christi. Selbstverständlich werden die vom NT im Leben Jesu berichteten E.-Dienste genannt (zB. Justin. apol. 1, 52; PsDion. cael. hier. 4, 4). Aber darüber hinaus werden E. in Zusammenhängen erwähnt, wo das NT sie nicht kennt. So ist es Gabriel, der Joseph über die Schwangerschaft Marias aufklärt (Mt. 1, 20f: Geschichte v. Joseph d. Zimmermann 6, 1), oder es tut dies der E. des Geistes (Asc. Jes. 11, 4). E. weilen bei der Geburt Jesu auf Erden (vgl. Lc. 2, 13f) u. machen, zusammen mit der göttlichen Kraft Jesu, den Einfluß der Dämonen auf die Magier zunichte (vgl. Mt. 2, 1/12; Orig. c. Cels. 1, 60; vgl. Justin. dial. 78, 9). Ein E. in der Gestalt eines Sternes führt die Magier zum Messiaskind (Ev. inf. arab. 7; Theodor. Stud. or. in s. angel. 10). Die Magier sehen die E., die beim Messias auf- u. niedersteigen, u. hören ihren Gesang (Schatzhöhle 46, 19f; vgl. 31, 17). Ein E. gibt die göttliche Weisung an die Magier, nicht zu Herodes zurückzukehren (Mt. 2, 12; Ev. Iac. 21, 4; Orig. c. Cels. 1, 60). Ein E. behütet Elisabeth mit Johannes beim Kindermord des Herodes (Ev. Iac. 22, 3). Jesus war während seines irdischen Lebens mit den E. zusammen (Cyrill. Alex. in Joh. 9 zu Joh. 13, 33a). Als er am Kreuze hing, kamen E. u. beteten ihn an (Ev. Barthol. 1, 6). Als er starb, jammerten u.

trauerten mit der ganzen Schöpfung u. allen Gerechten alle E. u. Erzengel (Apc. Pauli 48; Vis. Pauli 48). Bei seinem Tode stieg Jesus hinab zum E. des Todes (Asc. Jes. 11, 19) u. entriß diesem E. dessen Beute (Asc. Jes. 9, 16). Von E. begleitet stieg Jesus in die Unterwelt hinab, um ihre Tore zu sprengen, ihre Macht zu brechen (Ev. Barthol. 1, 9/20). Riesige E. begleiteten den Auferstandenen aus dem Grabe (Ev. Petri 36/40). E. öffneten dem von der Erde auffahrenden Herrn die Tore des Himmels (Justin. dial. 36, 5f; Iren. dem. 84; dabei wird traditionell Ps. 23 [24] verwendet; s. o. Sp. 142). Wie andere Gottesmänner, so hat auch Jesus den E. gepredigt (Orig. in Lc. hom. 23: 157 Rauer).

c. Christus Herr u. Erlöser der Engel. Christus ist Herr der E., u. zwar in seiner Präexistenz in Gott wie als der verherrlichte Gottmensch (Asc. Jes. 10, 19; 11, 23/32; Epist. apost. 3 [14]; Iren. haer. 4, 7, 4; Clem. Alex. strom. 7, 5, 6; Orig. c. Cels. 5, 4; Method. symp. 1, 4; 3, 6; Eus. praep. ev. 7, 15, 15; dem. ev. 4, 10, 17; h. e. 1, 2, 3. 11; Ambros. virginib. 1, 11; Aug. in Ps. 36 s. 3, 4; in Ps. 103 s. 4, 9; s. 125, 3; Joh. Chrys. in Joh. hom. 36, 1: PG 59, 204: ὁ τῶν ἀγγέλων δεσπότης; Cyrill. Alex. glaph. in Gen. 4, 4: PG 69, 189A; Schatzhöhle 46, 24; Test. Dom. 1, 28; PsDion. cael. hier. 7, 3; Greg. M. in Ez. hom. 1, 8, 23; in ev. hom. 2, 8; mor. 19, 45 [zu Gregor vgl. Kurz 60/73]). Christus ist Herr selbst der Cherubim u. Seraphim (Kropp, Zaubert. 2, 173); er ist magister angelorum (Aug. s. Wilmart 11, 11: 702, 13 Morin). Dementsprechend dienen ihm die E. (Herm. s. 9, 12, 8; Justin. dial. 79, 2; Iren. haer. 4, 7, 4; Orig. or. 11, 3; Athan. c. Ar. 2, 23; Ambros. in Lc. 2, 43; de Iac. 2, 4, 16). Die E. beten Christus an (Orig. or. 15, 3; Athan. c. Arian. 1, 40. 42; 2, 23; vgl. Hebr. 1, 6; Justin. dial. 130, 1). Der Sohn Gottes offenbart den E. den Vater (Iren. haer. 2, 30, 9). Sie werden, bildlich gesprochen, im Himmel von Christus entzündet (Zeno tr. 2, 9, 2; Aug. [?] s. 191, 1; dazu Dölger, ACh 1, 1. 3f). Die E. können aber die Gottheit des Sohnes nicht schauen (Aug. conl. c. Maxim. 9: PL 42, 727). Der präexistente Christus gab den E. die Kraft, nicht zu sündigen (Greg. M. in Ez. hom. 1, 8, 28; 2, 2, 5). Für Christus legten die E., sogar die abtrünnigen Geister u. Dämonen, Zeugnis ab (Iren. haer. 4, 6, 7). – Das Heil, das Christus brachte, ist so herrlich, daß die E. es zu schauen begehren (Iren. haer. 4, 34, 1; vgl. 5, 36, 3; 1 Petr. 1, 12). Durch dieses Heil erhebt sich der Mensch sogar über die E. (Iren. haer. 5, 36, 3; vgl. Orig. exh. ad mart. 13). Der Gottmensch Christus ist die Quelle des Lebens auch für die E. (Aug. s. Guelf. 1 1: 442, 11 Morin). Auch sie kommen nur durch Christus zu Gott (Herm. s. 9, 12, 8; Orig. or. 23, 4; vgl. Ambros. in Lc. 7, 126); sie bedürfen der Hilfe Christi (Euseb. dem. ev. 4, 10, 9. 13); sie würden fallen, wenn er sie nicht stützte (Orig. in Lc. hom. 31: 190 Rauer). Das von Christus gewirkte Heil kommt ihnen zugute u. tilgt ihre Sünden (Didym. in ep. can. brev. enarr. zu 1 Petr. 3, 22). Christus hat den E. heilsame Buße gepredigt (Orig. in Lc. hom. 23 [157 Rauer]: Venit enim ... ipse Salvator et hominibus et angelis et virtutibus ceteris salutarem paenitentiam praedicare). Sie müssen an die im Kreuze Christi geschenkte Erlösung glauben, um nicht verdammt zu werden (Ignat. Smyrn. 6, 1). Dieses Kreuz hat auch den E. genützt (Hieron. in Eph. 2 zu 3, 10f; vgl. Orig. in Joh. 13, 59 [412f]). Doch wird auch entschieden geleugnet, daß Jesus zur Erlösung der E. gekommen sei, u. daß diese, soweit sie gefallen sind, überhaupt eine Möglichkeit der Buße hätten (Tert. carn. Chr. 14, 1f). Darnach sind die E. nicht durch das Kreuz Christi erlöst worden (Greg. M. mor. 4, 12; 28, 33; dazu Kurz 61/63). Immerhin aber heißt es noch bei Bernhard (in circumc. Dom. s. 1, 2): Christus et angeli salvator et hominis; freilich wird beigefügt: sed hominis ab incarnatione, angeli ab initio creaturae.

d. Engel u. Reich Christi. Die E. sind die auserwählten Glieder Christi im Himmel, wie es die bekehrten Menschen auf Erden sind (Greg. M. in Ez. hom. 1, 8, 28; mor. 28, 19). So entsteht durch Christus eine Kirche der E. u. Menschen (Joh. Dam. hom. in fic. aref. 4). E. helfen Christus beim Wachstum der Kirche (Orig. or. 11, 3; in Num. hom. 11, 4; Ambros. in Lc. 2, 89; Joh. Chrys. laud. Paul. 7). Das kommende Reich Christi ist engelhaft (Hegesipp. bei Eus. h. e. 3, 20, 4). Bei der Wiederkunft Christi werden sich die E. freuen (Tert. spect. 30; or. 5; vgl. Hilar. in Ps. 148, 2; Greg. Nyss. c. Eunom. 4: PG 45, 636 A/B). Die E. werden als Zeichen des Menschensohnes (Mt. 24, 30) das Kreuz, an das Christus geheftet war, das nun wie ein Blitz leuchtet, herbeibringen (PsJoh. Chrys. hom.

in sec. adv. Dom.: PG 61, 775). Sie umgeben Christus beim Gericht (Asc. Jes. 4, 14; Or. Sib. 2, 242; Apc. Petri 1. 6; Apc. Eliae 32, 2; Cyrill. Hier. cat. 15, 22. 24; Ephraem s. de fine 1, 2 [3, 135f Lamy]: [Christus] veniet stipatus angelorum legionibus et seraphim fulgentibus; s. de antichr. 2, 12: 3, 209/11 Lamy; Aug. s. 37, 19; Greg. M. in ev. hom. 17, 17; 20, 7; 26, 10; mor. 8, 41; Ephraem [?] s. de inobed.: 2, 139 Assem.; s. de adv. Dom.: 3, 143 Assem.; s. de signo cruc.: 3, 146; or. in van. vit.: 3, 309; s. de poenit. et iud.: 3, 374; apokr. Apc. Joh. 9. 16f). Das Gesicht der assistierenden E. wird furchterregend sein (Ephraem [?] s. de inobed.: 2, 139 Assem.). E. von schrecklicher Art, mit feurigen Blicken u. Feuer schnaubend, mit einem der Nacht ähnlichen Gesicht werden bei jenen Menschen stehen, die viel Böses getan haben (Basil. hom. in Ps. 33, 8: τῷ πολλὰ πονηρὰ πεποιηκότι κατὰ τὸν βίον φοβεροί τινες καὶ κατηγεῖς παρίστανται ἄγγελοι, πῦρ βλέποντες, πῦρ ἀναπνέοντες, διὰ τὴν πικρίαν τῆς προαιρέσεως, νυκτὶ ἐοικότες τὰ πρόσωπα, διὰ τὸ κατηφὲς καὶ μισάνθρωπον). Jeder E. wird beim Gericht jenen Menschen mit sich führen, den er geleitet, unterstützt u. belehrt hat, also der Schutzengel den ihm anbefohlenen Menschen (Orig. in Num. hom. 11, 4; 20, 4). E. bringen beim Gericht die Sünden der Bösen vor dem Richterstuhl Gottes vor (Apc. Petri 6). E. werden die Menschen Christus entgegen in die Wolken hinaufheben (Tert. cult. fem. 2, 7; vgl. 1 Thess. 4, 17), werden die Frommen in das ewige Leben einführen (Or. Sib. 2, 315f; Apc. Petri 13; Orig. in Num. hom. 5, 3; Eus. in Jes. zu Jes. 66, 20; Ephraem s. 1 de fine 23: 3, 177f.; vgl. Mc. 13, 27; Mt. 24, 31). Sie werden die Frommen mit Gewändern des ewigen Lebens bekleiden (Apc. Petri 13), die Bösen aber foltern (Or. Sib. 2, 286/90; Ephraem s. 1 de fine 3. 7. 9. 22 [3, 139f. 147/50. 175f Lamy]). Die E. bereiten den Frevlern den Ort, wo sie immerfort bestraft werden (Apc. Petri 6). Wilde E. stoßen die Verdammten in die Hölle (Ephraem [?] s. in sec. adv. Dom.: 2, 220 Ass.). Über die ewige Verdammnis der Sünder weinen die E. mit den Gerechten u. mit Christus (Apc. Petri 3). Wenn dann E. u. Menschen in der erneuerten Schöpfung vereint sind, werden sie gemeinsam Gott loben (Greg. Nyss. in psalm. inscr. 1, 9). Beim Anbruch des ewigen Gottesreiches werden auch die E., bildlich gesprochen, einen Anteil an den Erntefrüchten bekommen (Orig. in Num. hom. 11, 4).

e. Christus als Engel. Im Anschluß an die Schrift (vgl. Jes. 9, 6 LXX u. den ‚Engel Jahwes') wird Jesus selbst ‚Engel' genannt (Justin. apol. 1, 63; vgl. 1, 6; dial. 56, 4. 10; 61, 1; 86, 3; 93, 2; 126, 1. 6; 127, 4; 128, 1, 4; Clem. Alex. paed. 1, 59, 1; Tert. scorp. 8; Hippol. trad. apost. 4, 4: 7 Dix; Orig. c. Cels. 5, 53. 58; 8, 27 [vgl. 5, 52]; Eus. dem. ev. 1, 5, 11; 4, 10, 17; h. e. 10, 4, 15; Victorin. in Apc.: CSEL 49, 88; Aug. s. 7, 3; 125, 3; PsDion. cael. hier. 4, 4; Greg. M. mor. 11, 19; 24, 2; 28, 9; Anast. Sin. in hex. 4: PG 89, 894B; vgl. Herm. m. 5, 1, 7: die Menschen, die sich bekehrten, wurden ‚von dem heiligsten Engel' gerechtfertigt; s. 5, 4, 4; 7, 1; 9, 1, 3; 10, 1, 1; dazu W. Michaelis, Zur Engelchristologie im Urchristentum [1942] 155/57; Dölger, Ichth. 1[2], 274f). Christus heißt auch ‚Engel u. Apostel' (Justin. apol. 1, 63; hier drücken beide Bezeichnungen nicht das Wesen, sondern ganz klar die Aufgabe Christi aus). Christus erscheint sogar gelegentlich als ein ‚Engel' neben anderen E. (Justin. apol. 1, 6; dial. 128, 4; Orig. c. Cels. 5, 58; Lact. inst. 4, 8; vgl. Kelsos b. Orig. c. Cels. 5, 52); er tritt auf als ‚der erste der Erzengel' (Method. symp. 3, 4; Epist. apost. 13 [24] vertreten Erzengel Christus, solange er auf Erden weilt, in seinen Dienstleistungen vor Gott; vgl. A. Bakker, Christ an Angel?: ZNW 32 [1933] 255/65; J. Barbel, Christos Angelos, die Anschauungen von Christus als Bote u. E. in der gelehrten u. volkstümlichen Literatur des christl. Altertums [1941]; M. Werner, Die Entstehung des christl. Dogmas [1941. [2]1953] bes. 302/88 [W. hält den Menschensohn in 1 Hen. u. den Christus des NT mit seinen Bezeichnungen Herr u. Sohn Gottes für E.-Wesen]; W. Michaelis, Zur Engelchristologie im Urchristentum [1942; gegen Werner]; F. Scheidweiler, Novatian u. die Engelchristologie: ZGK 66 [1954/55] 126/39; G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie [1956]; J. Daniélou, Trinité et angélologie dans la théologie judéo-chrétienne: RechScRel 45 [1957] 5/41; ders., Théologie du Judéo-Christianisme [Tournai 1958] 167/98; J. Barbel, Zur ‚Engel-Trinitätslehre' im Urchristentum: ThRev 54 [1958] 49/58. 103/12; ders., Zur ‚Engelchristologie' bei Novatian: Trierer Theol. Zeitschr. 67 [1958] 96/105; zur ursprünglich wohl gnostischen Christus-Engel-Lehre vgl. auch

Dölger, Ichth. 1² 273/97 u. Sp. 108). Wenn Jesus ‚Engel' heißt (so Jes. 9, 6), dann wegen seiner Aufgabe, nicht seiner Natur nach (officii, non naturae vocabulo: Tert. carn. Chr. 14, 3 [c. 14 ist eine scharfe Zurückweisung einer Engel-Christologie]; vgl. Athan. c. Ar. 1, 55). Man sagt auch, daß Christus den E. gegenüber ein E. geworden ist (Orig. in Joh. 1, 31 [217f] überträgt 1 Cor. 9, 22 auf Christus: σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἄνθρωπος καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος; es geht um die Heilsbedeutung Christi für die E.; vgl. Sp. 145; Michaelis aO. 170f). Ähnlich wird Christus gelegentlich auch ‚Macht' (*δύναμις, virtus) genannt (Justin. apol. 1, 33, 6 [in Erklärung von Lc. 1, 35]; dial. 128, 4 [vgl. 132, 3]; Clem. Alex. strom. 7, 7, 4; 8, 5; 9, 1; Orig. c. Cels. 1, 66; 2, 9; 3, 28; Tert. apol. 21, 11; 23, 12; Cypr. cath. eccl. unit. 21; Eus. praep. ev. 7, 15, 5; h. e. 1, 2, 11. 21; Athan. c. Ar. 1, 5, 9; vgl. 1 Cor. 1, 24; Orig. or. 31, 5f; Athan. c. Ar. 2, 37f). Auch als ‚Gewalt' wird Christus bezeichnet (potestas: Tert. or. 4: voluntas et potestas patris) oder in seiner Präexistenz als ‚Geist der Macht' (πνεῦμα δυνάμεως: Acta Pauli 58 Schmidt; vgl. Lc. 1, 35).

IV. Engel u. Hl. Geist. Wie Christus, so dienen die E. auch dem Hl. Geiste (Iren. haer. 4, 7, 4); er ist mit Christus Herr über die E. (Eus. praep. ev. 7, 15, 15). Durch den Hl. Geist sind die Engelmächte in ihrer Heiligkeit gefestigt (Basil. hom. in Ps. 32, 4); er lenkt u. heiligt die E. (Theodrt. gr. aff. cur. 3, 105). Mitunter wird sogar der Hl. Geist selbst als E. aufgefaßt (Asc. Jes. 3, 16; 4, 21; 7, 23; 9, 35f. 39f; 10, 4; 11, 4. 33; vgl. den E. des prophetischen Geistes Herm. m. 11, 9; E. Tisserant, Ascension d'Isaie [Paris 1909] hält den E. des Hl. Geistes für den Erzengel Gabriel; Dölger, Ichth. 1², 286_4; L. Gry: RevBibl 49 [1940] 196/99 über den spätjüdischen E. Radweriel oder Darjoel als E. des prophetischen Geistes). Der E. des Hl. Geistes öffnet zusammen mit Michael das Grab, aus dem der auferstandene Jesus auf ihren Schultern sitzend hervorkommt (Asc. Jes. 3, 16f). Wie Christus, wird der Hl. Geist als ‚Macht' (δύναμις) bezeichnet (Eus. praep. ev. 7, 15, 10).

V. Engel u. Menschen. a. Erhabenheit der E. über die Menschen. Die E. sind den Menschen überlegen (Clem. Alex. strom. 4, 8, 7f; Orig. c. Cels. 4, 29; 6, 62; Ambros. in Lc. 7, 126; Aug. conl. c. Maxim. 9: PL 42, 727; Gen. ad litt. 8, 23f; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 88; Greg. M. mor. 10, 66; 26, 12; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). Wer darum in seiner Macht die übrigen Menschen überragt, wird volkstümlich als E. betrachtet (so Jesus: PsThom. hist. inf. 7; 17, 2; Ev. PsMt. 31; so Matthäus: Mart. Matth. 22 [AAA 2, 1, 248]). Der Mensch ist aber nicht ein bei der Schöpfung mißlungener Gott oder E. (Hippol. ref. 10, 33, 7). E. flößen den Menschen Furcht ein (ebd. 10, 33, 14; Greg. M. in Ez. hom. 1, 7, 18; vgl. Mc. 16, 5; Mt. 28, 4; Lc. 1, 12f; 24, 5). Der Volksglaube fürchtet, daß die Berührung durch einen E. den Menschen Schaden zufügen könne (Günter 258; vgl. Gen. 32, 25f). Im Gegensatz zum Ansturm böser E. bewirkt der Anblick heiliger E. keine Unruhe; auch wenn die Menschen anfangs erschrekken, so nehmen die erscheinenden E. ihnen die Furcht (Athan. v. Anton. 35f). – Die E. u. die menschlichen Seelen stehen in einer gewissen Verwandtschaft der Natur, insofern sie beide von Gott erschaffene Geister sind (PsCaesar. dial. 1, 59; vgl. die Ansicht des Orig., daß man auch die E. ‚Seelen' nennen könne [s. Sp. 115], daß ferner E. u. Menschen u. alle vernunftbegabten Wesen als ursprünglich gleich von Gott erschaffen worden, aber je nach ihren Verdiensten zu E., Menschenseelen oder anderen Wesen geworden seien: princ. 2, 9, 6 u. ö.); beide haben die gleiche Vollkommenheit (Aug. quant. an. 78); aber die E. haben nichts gemeinsam mit der menschlichen Natur (Aug. conl. c. Maxim. 9 [PL 42, 727]: quibus [sc. caelestibus virtutibus] nihil est cum humana natura commune). Die Seele ist nicht etwa ‚die Tochter von Engeln' (angelorum filia: Aug. Gen. ad litt. 10, 2) u. diese ‚gleichsam die Eltern' der Seele (ebd. 5). Als vernunftbegabte Wesen sind E. u. Menschen gewissermaßen Brüder zueinander (Greg. M. in Cant. 1, 25: quamdam societatem fraternitatis habemus). Die Betonung der Würde des Menschen gegenüber der des E. führt vereinzelt sogar zur Behauptung, daß die Menschen als Ebenbilder Gottes u. Beherrscher der ihnen von Gott gegebenen Welt über den E. stünden (Tert. adv. Marc. 2, 8). Das Gebot der Nächstenliebe, das den Menschen von Gott gegeben ist, verlangt, daß die Menschen auch die E. lieben (Aug. doctr. christ. 1, 31. 33 [30]). Ein fremder Mensch kann in Wirklichkeit einmal ein in Menschengestalt erscheinender E. sein (Tert. or. 26; Legendäres bei Günter 105. 139. 238. 240; vgl. 239).

b. Engel im Dienste der Menschen. 1. Allgemeines. Die E. dienen den Menschen, vor allem den Christen (Herm. v. 4, 2, 4; s. 5, 4, 4; Acta Pion. 14; Iren. dem. 11; Clem. Alex. qu. div. 29, 4; strom. 5, 91, 3; 6, 157, 4f; 7, 3, 4; 78, 6; 81, 3; Orig. or. 6, 4f; 11, 3; c. Cels. 1, 60; 5, 5. 57; 8, 34. 36; in Num. hom. 5, 3; Athan. c. Ar. 1, 61; Greg. Naz. or. 42, 27; Greg. Nyss. in Cant. hom. 12: PG 44, 1033A; Hilar. in Ps. 124, 5; 137, 5; Ambros. in Lc. 7, 210; expl. Ps. 37, 43; exp. Ps. 118, 1, 9. 11; Aug. civ. D. 7, 30; in Ps. 62, 6; doctr. christ. 1, 33 [30]; PsCaesar. dial. 1, 44; Serap. euchol.: 6 Wobb. = 176, 8 Funk; Joh. Chrys. laud. s. Pauli hom. 7: PG 50, 509; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 91; Theodor. Mops. in Joh.: 58 Chabot; Cyrill. Alex. glaph. in Gen. 4, 4: PG 69, 189A; PsDion. cael. hier. 9, 4; Procop. in Gen.: PG 87, 427; Apc. Eliae 38, 5; Greg. M. mor. 2, 3; 9, 26 [zu Gregor vgl. Kurz 93/104]; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3; vgl. Clem. Alex. strom. 6, 161, 2; Method. symp. 7, 9; viele Beispiele, wie E. insbesondere Heiligen helfen, in der Legende: Günter 104f. 141. 156. 195. 215. 236/40. 255. 305). E. sind über die Angelegenheiten der Menschen gesetzt (Hieron. in Mich. 2, 6 [PL 25, 1206B/C]: angelos, quibus rerum humanarum commissa est procuratio). E. fungieren als Vorsteher über die Menschen (Justin. apol. 2, 4 [5]; Ambros. in Lc. 8, 96; PsTheophil. in ev. 2, 6; Const. Ap. 7, 38, 7; 8, 12, 30; PsDion. cael. hier. 9, 2; 13, 2. 4 [vgl. 15, 1]; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 33f). Im Paradiese ward der Mensch zum Herrn der ihm dienenden E. erhoben (Iren. dem. 11f) u. in der Anschauung Gottes mit den E. verbunden (Greg. M. mor. 18, 66 [dazu Kurz 115f]). Chöre von E. umgeben überall die Menschen (Hilar. in Ps. 118, 8). E. schützen die Menschen, insbesondere die Christen (Orig. c. Cels. 6, 41; 8, 27. 34. 36. 60 [vgl. 64]; Greg. Naz. c. dogm. 36, 20/4; c. de seipso 3, 5/9; Greg. Nyss. in Cant. hom. 7: PG 44, 933D; Hieron. in Jer. 6 zu Jer. 30, 14; Joh. Chrys. laud. s. Pauli 7: PG 58, 509; Cyrill. Alex. ador. in spir. et ver. 4: PG 68, 312D/313A. 525C; Theodrt. in Dan. zu Dan. 10, 13). Christus mußte den E. zu Hilfe kommen, damit sie das ihnen obliegende Heil der Menschen fördern konnten (Eus. dem. ev. 4, 10, 9). Doch schützen die E. die Christen nur unter der Voraussetzung, daß diese den Glauben in sich haben (Hilar. in Ps. 137, 5). E. schützen die Jungfrauen (Meth. symp. 7, 9; Legendäres bei Günter 139. 146) u. streiten für sie (Ambros. virgin. 1, 51). E. zerbrechen die Macht des Teufels (Herm. m. 12, 6, 4; Aug. in Ps. 103 s. 4, 9; vgl. Günter 246. 263); sie beschützen die Christen in ihren Anfechtungen durch die Dämonen (Orig. c. Cels. 6, 41; 8, 27. 36. 60; in Num. hom. 5, 3; Hilar. in Ps. 65, 13; in Ps. 134, 17; Theodrt. in Dan. zu Dan. 10, 13).

2. Einfluß auf den menschlichen Geist. E. rufen Gedanken in der Seele des Menschen hervor (Orig. c. Cels. 1, 66; princ. 3, 2, 4; Aug. epist. 9, 3; vgl. Clemens Alex. strom. 6, 161, 2; Gregor. M. moral. 28, 3). Sie verursachen Visionen (PsDion. cael. hier. 13, 4), u. zwar durch Anregung der menschlichen Phantasie (Aug. in Ps. 118 s. 18, 4 mit scharfer Unterscheidung dessen, was dabei Gott selbst wirkt, nämlich der Erkenntnis, u. was die E. wirken, nämlich der Vorstellungsbilder; vgl. Gen. ad litt. 12, 13. 31; zum Einfluß der E. auf Visionen, wie Aug. sich ihn denkt, vgl. Pelz 45/50; über den Zusammenhang der Ansicht Augustins mit dem Neuplatonismus Pelz 45f; weitere Belege: Greg. M. mor. 28, 7 über die Himmelsleitervision Gen. 28, 12, das Linnentuch mit den Tieren Act. 10, 11, die Erscheinung des Makedoniers Act. 16, 9). Die E. sprechen durch die Propheten (Orig. c. Cels. 3, 28; Greg. M. mor. 28, 9; vgl. Maxim. Conf. schol. in libr. de cael. hier. 13, 4). – E. trösten u. ermutigen die Märtyrer (Synax. arab. iacobit. 8. Sept.: PO 1, 257; Günter 141f. 146. 149). – Niedrige E. gaben den Griechen die Philosophie (Clem. Alex. strom. 7, 6, 4; vgl. Sp. 195). E. geben den Völkern Erkenntnisse (Orig. princ. 3, 3, 2; dabei ist bes. an die Völkerengel [Sp. 164f] gedacht). E. geben den Menschen Weisungen (Günter 80. 98. 151. 155. 203f. 207. 228. 231. 274. 305), sagen ihnen zukünftige Ereignisse (Günter 95. 144. 173. 237), offenbaren ihnen verborgene Dinge (Apc. Pauli 1; Günter 80. 118. 215. 218. 237. 258. 305), zeigen ihnen die himmlischen Wohnungen (Synax. arab. iacobit. 8. Sept.: PO 1, 257). E. belehren die Menschen (Eus. h. e. 10, 4, 67; Günter 100 über das Lesen), reden mit ihnen (PsMt. 10, 1); sie reden sogar in ihnen (PsMt. 31, 3).

3. Hilfen im einzelnen. Die E. bringen den Menschen Nahrung (Ev. Iac. 8, 1; 13, 2; PsMt. 10, 1; Ev. Barthol. 2, 15; ASS Juli 5, 348 A. 525 D/E; Günter 129. 146. 154. 237. 239; Dan.

14, 34/39); sie sind ihnen zur Seite (Greg. Naz. or. 42, 27; Günter 123. 141. 155. 237. 239. 323); sie führen sie (Acta Pauli 34 Schmidt; Narr. Zosimi ed. James passim u. viele apokryphe Apokalypsen). Die E. begleiten die Menschen auf Reisen (Basil. ep. 11; Greg. Naz. or. 42, 27; c. dogm. 36, 20/4; c. de seipso 3, 5/9; Serap. euchol.: 19, 2f Wobb. = 162, 31f/164, 1 Funk; Günter 239; vgl. 151 u. Raphael im Buche Tobias). Die E. tragen die Menschen wunderbar an ihr Ziel (Günter 118). E. retten Menschen in Gefahren (Pass. Agnet.: 74 Franchi de'Cavalieri aO.; Apc. Eliae 39, 3; 40, 19; Günter 139. 146. 157. 203. 205. 238. 244. 263. 310. 321). Die E. befreien sie aus der Gewalt der Menschen (Leont. Neap. v. s. Ioh. Eleem. 25: 53 Gelzer; Günter 203. 239). Die E. beschützen die Märtyrer (Acta Pauli: 206 Hennecke; Günter 141. 150f); sie heilen ihre Wunden oder retten sie aus ihren Leiden (Günter 117. 145f. 149. 153f. 156); sie lösen die Fesseln (Acta Pauli: 32 Schmidt [206 Hennecke]); sie befreien die Märtyrer aus dem Kerker (Günter 146. 151. 153; vgl. Apg. 12, 7/10). Die E. bringen die Menschen an andere Orte (Pallad. v. patrum 8 [dasselbe bei Athan. v. Ant. 60, aber ohne Erwähnung des E.]; Günter 117. 151. 251). E. besorgen die Arbeit der Menschen, wenn diese ihre Zeit dem Gebete widmen (Günter 238/40). E. verhindern Unternehmungen, die Gott nicht genehm sind (Günter 205). Während die E. jene Menschen, die sich der Tugend zuwenden, erretten, lassen sie jene, die in der Bosheit verharren, zugrunde gehen (ἀναιρεῖν: PsCaesar. dial. 1, 44). E. kämpfen für Menschen (Günter 156f; vgl. 2 Macc. 3, 24/34), heilen die Frommen von ihren Krankheiten (Günter 237), behüten sie bei Versuchungen (Günter 237. 323), nehmen ihnen die Versuchungen (Greg. M. dial. 1, 4: PL 77, 165; Günter 237). E. schenken den Menschen Gegenstände, die diesen dienlich sind (Günter 104/06. 195. 237). Der Glanz der E. leuchtet gewissen Menschen bei Nacht (Acta Pauli: 206 Hennecke; Günter 110).

4. Maria. Nicht nur Gabriel kam zu Maria (Lc. 1, 26/38), u. zwar in Mannesgestalt (Ambros. virg. 2, 11), sondern viele Erzengel waren ihr nahe (ebd. 2, 10; so auch auf dem Triumphbogen-Mosaik aus der 1. Hälfte des 5. Jh. von S. Maria Magg. in Rom, auf dem Gabriel mit 5 weiteren E. dargestellt ist). – Nach später Legende gibt es Bilder Marias, die von E. gemalt sind (Günter 236. 240).

c. Schutzengel. Jedem einzelnen Menschen ist ein Schutzengel zugeordnet (Clem. Alex. strom. 6, 157, 5; Orig. or. 11, 5; 28, 3; 31, 5; c. Cels. 5, 57; 8, 36; princ. 1, 8, 1; in Num. hom. 11, 4; 20, 4; in Jos. hom. 23, 3; in Ps. 37 hom. 1, 1; in Mt. 13, 5. 27f; in Lc. hom. 23: 156 Rauer; 25: 207/14; Greg. Thaum. Dankrede 4f. 17; Basil. hom. de ieiun. 2, 2; Ambros. expl. Ps. 38, 32; Hieron. in Mt. 3 zu Mt. 18, 10; Joh. Chrys. in Mt. hom. 59, 4; in Act. hom. 26, 3; in Col. hom. 3, 4; in Hebr. hom. 14, 4; Theodrt. in Gen. qu. 3; haer. fab. 5, 7; in Dan. zu Dan. 10, 13; Test. Adae 4, 5f; Geschichte von Joseph dem Zimmermann 13, 6; Vis. Pauli 7. 47/9; Isid. sent. 1, 10, 21; vgl. Iren. haer. 3, 15, 2; Clem. Alex. strom. 5, 91, 3; Orig. or. 6, 4f; 31, 6; Greg. Thaum. aO. 19; Method. symp. 2, 6; Eus. h. e. 10, 4, 67; Hilar. in Mt. 18, 5; Ambros. expl. Ps. 37, 43; Legendäres bei Günter 237f). Über die Institution der Schutzengel weiß man freilich nichts Bestimmtes (Clem. Alex. strom. 6, 157, 5; vgl. Orig. in Mt. 13, 5). Neben der Aussage, daß jeder Mensch seinen Schutzengel hat, steht die andere, daß nur die Getauften ihn haben (Orig. in Num. hom. 20, 3; in Ez. hom. 1, 7; in Mt. 13, 27f; c. Cels. 6, 41 [vgl. 5, 57]; princ. 2, 10, 7 [Orig. schwankt demnach in der Frage des Schutzengels]; Basil. in Ps. 33, 5; in Ps. 48, 9; adv. Eunom. 3, 1 [vgl. virginit. 29]; Hilar. in Ps. 137, 5; Joh. Chrys. in Mt. hom. 59, 4; zur Harmonisierung der beiden Auffassungen bei Thomas v. Aqu. vgl. Daniélou 94f; zur ziemlich negativen Stellung Gregors Gr. in der Frage eines persönlichen Schutzengels vgl. Kurz 95/8; zu den Kontroversen des MA über den Schutzengel Turmel, Angél. 556/59). Es findet sich auch die Meinung, daß der noch nicht Getaufte einen E. des Satans bei sich hat, der dann bei der Taufe zu einem E. Gottes wird (Orig. in Mt. 13, 28). Durch die Sünde verliert der Christ seinen Schutzengel (Orig. princ. 2, 10, 7; Basil. in Ps. 33, 5; vgl. Bernhard. in Cant. s. 7, 4). Der Schutzengel kann auf Befehl Gottes den Menschen auch zeitweise verlassen, damit dieser sich als Kämpfer bewähre (Ambros. expl. Ps. 38, 32; vgl. 37, 43). Die christl. Jungfrau hat ihren Schutzengel als Brautführer ihrer Jungfräulichkeit u. als Wächter (Basil. virginit. 29: νυμφαγωγὸν ὥσπερ τῆς παρθηνίας . . . καὶ φύλακα). Nicht zufällig hat der eine Schutzengel gerade diesen u. der andere jenen Men-

schen unter sich, sondern durch eine Entscheidung, die Gott mit Rücksicht auf die Würde der einzelnen E. u. die Beschaffenheit der einzelnen menschlichen Seelen traf (Orig. in Num. hom. 11, 4; in Jos. hom. 23, 3). Nach einer Sondermeinung ist der Schutzengel die Seele des Menschen (Beat. in Apc. 1, 5, 44: angelus hominis anima eius est).

d. Engel als Boten Gottes. E. kommen als Boten Gottes zu den Menschen (Ev. Iac. 4, 1f; 8, 3; 20, 3; Orig. c. Cels. 8, 34; Aug. civ. D. 7, 30; 9, 23; in Ps. 78, 1 [vgl. divin. daem. 10]; Leont. Neap. v. Ioh. Eleem. 25. 44b: 53. 91f Gelzer; Günter 103f u. ö.). Die E. vermitteln den Menschen auf verschiedene Weise das, was Gott den Menschen offenbaren will (Greg. M. mor. 28, 2/10; dazu Kurz 107. 109f; vgl. Const. Ap. 8, 46, 5 u. Sp. 139).

e. Engel im Leben des Christen. E. Gottes sind an den Weg des Lichtes gestellt, wie an dem der Finsternis E. des Teufels stehen (Barn. 18, 1; Orig. princ. 3, 2, 4; in Rom. 1, 18). Der Mensch hat bei sich einen E. der Gerechtigkeit u. einen der Schlechtigkeit (Herm. m. 6, 2, 1/10; Orig. princ. 3, 2, 4; in Lc. hom. 12 [86 Rauer]: ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων πάρεισι δύο ἄγγελοι, ὁ μὲν τῆς δικαιοσύνης, ὁ δὲ τῆς ἀδικίας; 35 [207 R.; vgl. in Num. hom. 20, 3; in Jos. hom. 23, 3]; Greg. Nyss. v. Mos.: PG 44, 337 D/340 A; Joh. Cass. conl. 7, 13; 8, 17; 13, 12 [unter Berufung auf Herm.]; Op. imperf. in Mt. hom. 5: PG 56, 671; vgl. Turmel, Hist. 540; E. v. Petersdorff, Daemonologie 1 [1956] 194/96). Der Mensch ist aber frei u. kann sowohl dem Einfluß des guten wie des schlechten E. widerstehen (Orig. princ. 3, 2, 4; vgl. in Rom. 1, 18). Es gibt einen E. der Üppigkeit u. des Truges, der die Menschen verdirbt (Herm. s. 6, 1, 5f; 2, 1f). Zwei E. bewachen den Menschen; der eine schreibt seine Sünden, der andere seine gerechten Werke auf (Apc. Anast. 5: 24 Homburg; über die himmlische Buchführung der E. vgl. L. Koep, Das himmlische Buch [1952] 135; s. o. *Buch, himml.). – E. ermuntern zur Annahme des christl. Glaubens (Günter 151), zur Bekehrung (ebd. 237). Unter dem Jubel der E. werden die Menschen durch die Kirche zu Christen geboren (Ambros. virg. 1, 31). Ein E. macht das dem Einfluß böser Geister unterworfene Wasser für die Wirkung der Taufe geeignet (Tert. bapt. 4/6; es ist der angelus baptismi arbiter, ebd. 6; dazu E. Amann, L'ange du baptême dans Tertullien: RevScRel 1 [1921] 208/21; vgl. Optatus c. Parmen. 2, 6; Sacr. Gelas., Gebet zur Taufwasserweihe: 116 Wilson; Miss. Gothicum: Mabillon, De lit. Gallic. 3, 247; Sacram. v. Autun: PL 72, 274 D; Spanische Liturgie: PL 85, 466; ein E. in Verbindung mit der Taufe auch bei Orig. in Ez. hom. 1, 7). E. sind bei der Taufe zugegen (Orig. in Jos. hom. 9, 4; in Ez. hom. 1, 7; Didym. trin. 2: PG 39, 672 B; Ambros. myst. 2, 6; Greg. Naz. or. 40, 4; Test. Dom. 2, 7; Ordo des Jakob v. Edessa: 2, 226 Asseman.; vgl. Cyrill. Hier. procat. 15; cat. 1, 1; 3, 3). Vor den E. wird das Taufsymbol rezitiert (Optat. c. Parmen. 2, 10; Nicet. symb.: PL 52, 873 A). E. schreiben die Absage des Täuflings an den Teufel mit (Aug. [?] symb. ad catech. 4, 1: PL 40, 661). Ein E. vermittelt die Taufe (Orig. in Ez. hom. 1, 7). Mit solchen Anschauungen hängt die Vorstellung zusammen, daß der Mensch bei der Taufe seinen Schutzengel erhält (PsMacar. vis. de s. angelis 1: PG 34, 221 B; Buch der Geheimnisse: PO 6, 420f; vgl. Sp. 154). E. schauen auf die Neugetauften, die sich zum Altare bewegen (Ambros. sacr. 4, 2, 5). In der Legende tritt sogar ein E. als Taufpate auf (Günter 237). Nur Getaufte dürfen die Füße eines E. küssen (Günter 144). – E. überwachen den Aufstieg des Christen zur Vollkommenheit (Clem. Alex. strom. 4, 116, 2; 7, 81, 3 [vgl. 4, 117, 2; 6, 157, 4]; Orig. or. 6, 4f; c. Cels. 5, 57; 8, 34; in Ps. 37 hom. 1, 1; Greg. Nyss. v. Mos.: PG 44, 384 B; Hilar. in Ps. 120, 4; Ambros. in Lc. 8, 48; ob. Theod. 10; vgl. PsDion. cael. hier. 4, 2). Die E. züchtigen wie Erzieher die Christen zur Besserung ihres Lebens (Orig. in Ps. 37 hom. 1, 1); sie helfen auf dem Wege zum Himmel (Aug. in Ps. 62, 6); sie kämpfen mit den Menschen gegen deren Feinde, nämlich die Leidenschaften (Cyrill. Alex. ador. in spir. et ver. 4: PG 68, 325 C); sie ermahnen zu guten Werken (Herm. v. 3, 5, 4; Günter 237); sie sind Ratgeber (consules: Job 3, 14) der Menschen (Greg. M. mor. 4, 55). Gott schenkt durch seine E. jenen, die dessen würdig sind, das Leben u. den Frieden (Greg. Nyss. in Cant. hom. 14: PG 44, 1081 A); der E. des Friedens schenkt den Christen den Frieden (Joh. Chrys. in Col. hom. 3, 4). Durch gute Werke erwirbt der Mensch die Gunst der E. (Orig. c. Cels. 5, 5; Cypr. ep. 77, 3; Ambros. in Lc. 7, 245).

f. Christliches Leben als englisches Leben. Vor dem Sündenfall lebten die Menschen wie die E. (Greg. Nyss. hom. opif. 17). Jetzt ist

der vollkommene Christ bereits auf Erden den E. ähnlich (Clem. Alex. paed. 2, 79, 2; 82, 3; strom. 4, 155, 4; 7, 57, 5; 78, 6; 84, 2; ecl. proph. 57; Aug. civ. D. 22, 29; s. bibl. Casin. 2, 114, 1: 416, 17 Morin; zur Verbindung der E. mit dem geistlichen Leben vgl. Daniélou 111/26). Den E. ähnlich ist insbesondere der jungfräuliche Mensch (Cypr. hab. virg. 22; PsCypr. centes. 21 [vgl. 23]; Method. symp. 2, 7 [vgl. 8, 2]; Basil. virginit. 51: οἱ τὴν παρθηνίαν ἀσκοῦντες ἄγγελοί εἰσιν ... καὶ ἄγγελοι οὐκ ἄσημοί τινες, ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἐπιφανέστατοι; ebd. 68; Greg. Nyss. virginit. 13; Ambros. virg. 1, 11; 51f; in Lc. 8, 96 Petr. Chrys. s. 143 [PL 52, 583]: angelus ergo et virgo divinum agunt officium, non humanum). Gleiches gilt von der Witwe, die auf weitere Verheiratung verzichtet (Tert. ad ux. 1, 4); vom Martyrer (Mart. Polyc. 2), vom Asket (Leont. Neap. v. Sym. Sali 3: PG 93, 1672C). Aber es gilt auch vom Christen, der in Keuschheit u. Unschuld Nachtwache hält (Aug. s. Guelf. 5, 3: 458, 29 Morin). Es gilt ferner vom Christen, der fastet (Athanas. virgin. 7: ἀγγελικὴν τάξιν ἔχει). Engelgleich ist vor allem der Mönch (Hist. mon. prol. 5 [2 Preuschen]: ἀγγελικὸν βίον; Rufinus übersetzt abschwächend caelestem vitam: PL 21, 390; Leont. Neap. v. Ioh. Eleem. 46 [100 Gelzer]: er übt τὴν ἀγγελικὴν πολιτείαν aus; v. Sym. Sali 5: PG 93, 1676A). Damit ist das Kleid des Mönchs ‚das Gewand der Engel', ἀγγελικὸν σχῆμα (Leont. Neap. v. Sym. Sali 12: PG 93, 1685C; vgl. Ph. Oppenheim, Symbolik u. religiöse Wertung des Mönchskleides [1932] 110/19). Auch die Patriarchen u. Bischöfe sind wie E. (Apc. Mariae virg. 18: τὸ ἀγγελικὸν καὶ ἀρχαγγελικὸν σχῆμα ... τὸ ἀρχαγγελικὸν καὶ ἀποστολικὸν σχῆμα φορέσαντες). Alle diese u. andere vollkommene Christen leben gleichsam in Gemeinschaft mit den E. (Clem. Alex. protr. 119, 2; 120, 2; paed. 2, 79, 2; strom. 7, 80, 2; Orig. c. Cels. 8, 32. 34; in Num. hom. 14, 2; Aug. civ. D. 22, 29; Serap. euchol.: 10, 12f Wobb. = 186, 6f Funk; Diadoch. Photic. perf. spir.: 82 Weis-Lieb.; Greg. M. mor. 1, 43; 31, 98. 102; vgl. Cumont, Ang. 180f u. o. Sp. 60). In irgend einer Gemeinschaft mit E. steht sogar jeder Mensch, nur je nach seiner Lebensführung mit E. der Tiere, der irdischen Werke oder höchsten E. (Orig. in Num. hom. 14, 2). Die E. können von den Christen als ihre Verwandten u. Freunde betrachtet werden (Orig. c. Cels. 8, 34). Die gerechten Menschen sind Brüder der E. (Narr. Zos. 16: 106 James). Die E. sind für die begnadeten Menschen nicht Herren, sondern Genossen (Asc. Jes. 8, 4: non sum tibi dominus, sed consiliator; griech. Rez. 2, 11 [143 Charles]: οὐκ ἐγὼ κύριος, ἀλλὰ σύνδουλός σου εἰμί; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 88: die E. sind Gott gegenüber ὁμόδουλοι mit den Menschen). Die Menschen auf Erden sind gemeinsam mit den E. im Himmel Bürger des Staates Gottes (Aug. civ. D. 19, 23). Der kontemplative Mensch steht in Gemeinschaft mit den E. (Greg. M. in Ez. hom. 2, 2, 8; mor. 1, 34; 16, 33; vgl. Kurz 120/26). Freilich ist auf Erden solche Verbindung nur in der Sehnsucht möglich, noch nicht in der Anschauung (Greg. M. in Ez. hom. 2, 1, 18; hom. in ev. 15, 1; 21, 7; mor. 1, 43; 17, 40). Diese geistige Gemeinschaft mit den E. gibt auf Erden Trost (Greg. M. mor. 30, 20) u. Kraft (ebd. 31, 102). – Menschen, die fast wie E. leben (τοῖς ἔχουσι σχεδὸν ἀγγελικὴν κατάστασιν), steht es zu, wie E. Hymnen zu singen (ὑμνεῖν), während die übrigen Menschen nur psallieren dürfen (ψάλλειν: Orig.[?] sel. in Ps. 118, 171). Gewisse Menschen können den Gesang der E. hören (Socr. h. e. 6, 8: Legende des hl. Ignat. v. Ant.; Günter 100. 102. 258. 263). Heilige Menschen besitzen schon auf Erden eine engelhafte Schönheit (H. P. L'Orange, Apotheosis in ancient portraiture [Oslo 1947] 29f. 95/7; vgl. Act. 6, 15 u. die heidn. Anschauung, daß Götter ihren Lieblingen Schönheit verleihen); sie haben das Gesicht eines E. (so der Apostel Paulus: Acta Pauli et Th. 3: 198 Hennecke; so der Mönch u. Presbyter Paulus: V. Euseb. s. Xenae 8: AnalBoll 56 [1938] 109). Der Visionär wird bei seinem Gang durch die Himmelswelt wie ein E. (Asc. Jes. 9, 30).

g. Ähnlichkeit der Verklärten mit den Engeln. Erst recht wird der Christ nach der Auferstehung, bzw. im Himmel, den E. gleichen (Clem. Alex. paed. 2, 100, 3; Tert. ad ux. 1, 1; cult. fem. 1, 2; ad mart. 3; monog. 10; adv. Marc. 3, 9, 4; Cypr. hab. virg. 22; ad Fortun. 13; Orig. exh. ad mart. 16; c. Cels. 4, 29; princ. 2, 2, 2; in Mt. 17, 30; Method. symp. 9, 5; Lact. inst. 7, 26, 5; Eus. v. Const. 3, 46; Hilar. in Mt. 5, 11; Greg. Nyss. hom. opif. 17; Ambros. in Lc. 7, 126. 129; virg. 1, 52; Hieron. ep. 75, 2; Aug. civ. D. 9, 23; 11, 13; Gen. ad litt. 12, 68; ag. christ. 34; div. quaest. 83 qu. 47; in Ps. 62, 6; s. 264, 6; s. Morin 16,7 [657, 7/10 M.]; s. Guelf. 1, 10: 449,

10f M.; s. Wilmart add.: 718, 20f M.; Inschrift in einer Kirche zu Tipasa, Mauretanien [RevArch 6, 16 (1940) 208 nr. 23]: Resurrectionem carnis futuram esse qui credit angelis in caelis resurgens similis erit; Greg. M. in Ez. hom. 2, 2, 15; hom. in ev. 34, 11; mor. 28, 34; vgl. Lc. 20, 36 Par.; Asc. Jes. 9, 9). Der Christ wird nämlich im Jenseits Genosse der E. sein (Herm. v. 2, 2, 7; s. 9, 25, 2; 27, 3; Iren. haer. 5, 35, 1; Tert. or. 3; Cypr. ep. 31, 2f; Method. symp. 8, 2; Athan. c. Arian. 1, 42; Cyrill. Hier. cat. 18, 19; Ambros. ob. Theod. 56; Aug. civ. D. 12, 23 [22]; in Ps. 62, 6; s. 222; s. 341, 9; s. Mai 19, 2: 309, 22 Mor.; s. Mai 98, 2 [348, 17f Mor.]; s. Casin. 1, 133, 9: 407, 12 Mor.; s. Wilm. 12, 5: 708, 17f Mor.; s. Guelf. 1, 10: 449, 11 Mor.; Apc. Eliae 44, 1; vgl. Apc. Petri 16 [18]; Clem. Alex. qu. div. 3, 6; Geschichte v. Joseph dem Zimmermann 28, 12). Der Christ wird im Jenseits die Herrlichkeit der E. erhalten (Hieron. ep. 75, 2; Acta Philippi 144: AAA 2, 2, 87); sein Aussehen wird engelhaft sein (Apc. Pauli 48: ἦν ἡ ὅρασις αὐτοῦ ὡς ὅρασις ἀγγέλου, gemeint ist Moses); er wird das Gewand lichter E. tragen (ἐνδεδυμένοι ... ἔνδυμα ἀγγέλων φωτεινῶν: Apc. Petri 16 [17]); er wird im himmlischen Glanz wie die E. leuchten (Hieron. ep. 75, 2). Die Erlösten loben im Himmel zusammen mit den E. mit Einer Stimme Gott (Apc. Petri 16 [19]). Insbesondere wird der Martyrer zu den E. aufgenommen (Euseb. mart. Pal. 6 [längere Fassung]) u. im Himmel das Leben der E. führen (Eus. aO. 13). Was im Himmel E. u. Menschen zuletzt verbindet, ist die dort auch den Menschen geschenkte Schau Gottes, die sie selig u. unwandelbar macht (Greg. M. mor. 18, 79; 24, 34; Kurz 129). In rhetorischer Übertreibung heißt es sogar, daß der Mensch ein E. wird (Aug. in Ps. 103 s. 4, 9; s. Guelf. 27, 2 [533, 8 Mor.]: nega te, homo, ut angelus efficiaris; s. Morin 16, 7 [657, 4ff M.]: ut simus aequales angelis tuis ... ut homo fiat angelus). Aber andererseits wird betont, daß der Christ kein E. wird (wie es vielleicht der Volksglaube erwartet hat u. der Origenismus es nahelegte), sondern bei aller Ähnlichkeit mit den E. ein Mensch bleibt (Hieron. ep. 75, 2). – Die Erlösten, die in den Himmel einziehen, werden dort die Lücken ausfüllen, die durch den Sturz der in Sünde gefallenen E. entstanden sind (Aug. enchir. 29. 62; civ. D. 22, 1; s. Guelf. 12, 2: 480, 20f M.; Greg. M. mor. 28, 34; Isid. sent. 1, 10, 13). Dabei spielt nicht selten das Gleichnis Jesu vom verlorenen Schaf (Lc. 15, 4/7) eine Rolle; man deutet dieses eine Schaf auf die Menschheit, die 99 zurückgelassenen Schafe auf die E. (Orig. comm. in Gen.: PG 12, 102; in Gen. hom. 13, 2; in Num. hom. 19, 4; Method. symp. 3, 6; Cyrill. Hier. cat. 15, 24; Greg. Naz. or. 38, 14; Greg. Nyss. adv. Apollin. 16; in Cant. hom. 12: PG 44, 1033A; Hilar. in Mt. 18, 6; Ambros. in Lc. 7, 210; eine Spur dieser Ausdeutung zeigt sich schon bei Iren. haer. 3, 19, 3; vgl. auch Tert. pud. 7; zum Ganzen Daniélou 67/71). Nach anderer Auffassung wird es soviele selige Menschen wie selige E. geben (Greg. M. hom. in ev. 34, 11 [vgl. aber Kurz 128]; zur Weiterbildung beider Auffassungen im MA vgl. Turmel, Angél. 551/56 vgl. auch Sp. 131/2).

h. Menschen als ‚Engel'. Mitunter werden Menschen E. genannt. So die Propheten als Gesandte Gottes (Justin. dial. 75, 3 unter Berufung auf Jes. 6, 8; Tert. adv. Iud. 9; scorp. 8; Aug. civ. D. 15, 23; s. 37, 19; vgl. Clem. Alex. strom. 1, 122, 4; PsDion. cael. hier. 9, 4). So der Martyrer (Didasc. 5, 1, 2). So die Seelenführer der Christen (Clem. Alex. quis dives 41, 6). So der Bischof (Eus. h. e. 7, 30, 11; PsDion. cael. hier. 12, 1f; PsAug. qu. Vet. et N. Test. 102, 18; vgl. die Deutung der E. der Gemeinden Apc. 1, 20 auf Bischöfe, zB. Epiphan. haer. 25, 3; Aug. c. ep. Parmen. 2, 10, 20; ep. 43, 22; Cassiod. in Apc. 4/8; PsAug. qu. Vet. et Novi Test. 102, 18; PsAug. in Apc. hom. 2: PL 35, 2420; vgl. Ambros. in Lc. 8, 96). E. heißen auch die Priester (Joh. Chrys. in Rom. hom. 3, 1; PsAug. in Apc. aO.; Greg. M. in ev. hom. 6,6; vgl. Mal. 2, 7). E. heißen ferner die Prediger (Greg. M. mor. 11, 7; 27, 6; 34, 14). Ja, als E. werden überhaupt die Menschen Gottes bezeichnet (Tert. adv. Iud. 9; Aug. civ. D. 15, 23; Zeno tr. 13, 4), sogar jeder Gläubige, wenn er sich des irrenden Nebenmenschen erbarmt (Greg. M. in Ez. hom. 2, 8, 19; in ev. hom. 6, 6). Gelegentlich wird sogar jeder Laie in der Kirche als E. bezeichnet (PsAug. in Apc. hom. 2: PL 35, 2420). – Die Hierarchie der Kirche ist ein Abbild der E.-Welt (Clem. Alex. strom. 6, 107, 2; Cons. Zacch. et Apoll. 1, 31: PL 20, 1100B). Die Priester sind Nachbild der himmlischen Engelchöre (PsSophron. comm. liturg. 3), näherhin der Erzengel (ebd.; vgl. 6). Die Diakone entsprechen den dienenden E. (ebd. 7. 16. 18.

21). Die Katechumenen sind vergleichbar den E., die nur von ferne die auf Erden verrichteten Gebete beobachten, ohne selbst daran teilzunehmen (ebd. 4). Die Christen überhaupt sind mit ihren verschiedenen Gnadengaben u. in ihrem verschiedenen Tugendstreben Abbilder der 9 Chöre der E. (Greg. M. in ev. hom. 34, 11). Auch der Kaiser wird mit einem E. verglichen (Eus. v. Const. 3, 10). – Solche Sprechweise führt schließlich dazu, daß man verehrungswürdige Personen statt mit dem Vornamen ehrfurchtsvoll anredet mit ,dein Engel' (Brief an Maximian. v. Kpel: AConcOec 1, 4, 2, 223 Z. 9. 28; Brief an Meletios v. Mopsuestia: AConcOec 1, 4, 2, 192 Z. 21; Anrede der Kaiserin Eudoxia an Daniel, den Styliten: AnalBoll 32 [1913] 153; Anrede Kaiser Leons an den gleichen Heiligen: ebd. 168; vgl. PO 6, 5, 689: τὸν ἄγγελον ὑμῶν). Auch die Anrede ,dein heiliger Engel' ist beliebt (Fl. Titus zu Meletios v. Mopsuestia:AConcOec 1, 4, 2, 192 Z. 27; Kaiser Leon zu Daniel aO.). Beliebt ist auch ,der Engel deiner Seligkeit' (Theod. Stud. ep. 1, 25. 30 [PG 99, 388B. 1005C]: ὁ ἄγγελος τῆς μακαριότητός σου gegenüber dem Patriarchen Nikephoros v. Kpel; ep. 1, 33 [1017C]: ὁ ἄγγελος τῆς κορυφαίας σου μακαριότητος gegenüber Papst Leo III; dazu V. Grumel: Échos d'Orient 35 [1936] 240). Im byzantinischen Raum erhält der Kaiser den Beinamen ,Engel' (vgl. H. P. L'Orange, Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World [Oslo 1953] 113); er wird engelgleich mit Flügeln abgebildet, so auf Münzen (vgl. L'Orange aO. 66. 113; über parallele Vorstellungen bei den Sassaniden aO. 113). – Der verstorbene Christ wird ,Engel' genannt (so auf den höchst wahrscheinlich christl. Gräbern auf der Insel Thera u. in Therasia: Grégoire, Recueil 57/62, nr. 166/207; hier steht gewöhnlich ἄγγελος mit dem im Genitiv beigefügten Namen der begrabenen Person; W. Bousset, ARW 18 [1915] 170; Cumont, Anges 180; H. Grégoire, ,Ton ange' et les anges de Théra: ByzZ 30 [1929/30] 641/44, bes. 643f; im heidn. Raum werden Kinder im Gefilde der Seligen mit Flügeln dargestellt: F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 346f).

i. Engel u. Gottesdienst. Kirchen haben ihre E. (Joh. Mosch. prat. spir. 43), ebenso Altäre (ebd. 4. 10). E. besuchen die Kirchen (Test. Dom. 1, 22; PsCaelest. hom. in archang. Gabriel.: W. H. Worrell, The Coptic Manuscripts in the Freer Collection [New York 1923] 356f). Die Kirche ist von E. erfüllt (Joh. Chrys. hom. in asc. Dom. 1). E. nehmen am christlichen Gottesdienst teil (Orig. or. 31, 5f; Ambros. in Lc. 1, 12; Joh. Chrys. paenit. hom. 9: PG 49, 345; in diem nat. Dom. hom. 7: PG 49, 361; sacerd. 6, 4; Constit. Apost. 8, 4, 5; Testam. Domini 1, 23. 35; Apc. Sedrach 14, 11; Joh. Mandakuni: BKV 58, Armen. Kirchenväter 2, 226; Bened. reg. 19 unter Berufung auf Ps. 137 [138] 1; Greg. M. dial. 4, 58; Anon. b. G. Schalkhaußer, Zu den Schriften des Makarios v. Magnesia [1907] 11; Reg. Mag. 148: PL 88, 1009; Alcuin. ep. 16: PL 100, 168; weitere Belege bei Peterson, Buch 130; Daniélou 83/91; Legendäres bei Günter 238f). Dabei treten die E., mit glänzenden Gewändern angetan, barfüßig, andächtig u. ehrfürchtig mit gesenktem Antlitz auf s. Günter aO. In der Legende halten sie zuweilen selbst Gottesdienst (Günter 258f: Gargano-Legende über Kaiser Heinrich II [MGScript. 4, 818]). Der Gesang der Kirche auf Erden korrespondiert dem Gesang der E. im Himmel (PsGreg. Nyss. occ. Dom.: PG 46, 1156B; M. Férotin, Le Liber Mozarabicus sacramentorum [Paris 1912] 542f; Bernhard. in Cant. s. 7; PsSophron. comm. liturg. 14); insbesondere verdienen der Cherub-Hymnus (PsSophron. aO. 20) u. der Allelujagesang (Isid. eccl. offic. 1, 13, 2) diese Bewertung (vgl. Peterson, Buch 137). – E. bringen das eucharistische Opfer auf dem himmlischen Altare dar (Ambros. sacr. 4, 6, 27; Kanon der röm. Messe, dazu B. Botte, L'ange du sacrifice et l'épiclèse de la messe romaine: RechThAM 1 [1929] 285/308; Peterson, Buch 70. 127). E. heiligen die eucharistischen Gaben (PsGerman. ep. 2: J. Quasten, Expos. antiquae Liturgiae Gallic. Germano Parisiensi adscripta [1934] 27; Mozarab. Liturgie: PL 85, 1031B; vgl. 116C/D. 550B. 590B [Férotin aO. 309]; Markusliturgie: 129 Brightman). E. überbringen die hl. Kommunion (Günter 255f). E. feiern mit der Kirche auf Erden die Feste der Christenheit (Greg. Naz. or. 38, 17; Joh. Chrys. s. de resurr. 3; s. de asc. Dom. 1). E. sagen im Himmel an (renuntiant) die vor der Kirche geschlossene Ehe (Tert. ad ux. 2, 9); sie assistieren bei der Bischofswahl (Const. Ap. 8, 4, 5); sie tilgen die Sünden (PsCypr. or. 2, 2 [148 Hartel]: mittas ange-

lum sanctum tuum, qui deleat universa commissa mea). Bei dieser Verbindung der E. mit dem Gottesdienst bzw. mit dem Kirchenraum wird auch der Kult in Beziehung zu den E. gesehen; so verschiedene liturgische Gegenstände (PsSophron. comm. lit. 5. 8. 21; vgl. N. Borgia, Il commentario liturgico di S. Germano [Grottaferr. 1912] 10) u. liturgische Handlungen (PsSophron. aO. 3. 6f. 18). Die Paschafeier der Christen versinnbildet ihre ewige Feier mit den E. (Aug. s. 252, 12; über Verbindung der E. mit der Taufe s. Sp. 156). – E. weihen die Kirchen ein (Günter 239; vgl. 258); sie sorgen, daß in der Kirche kein Trug geschieht, sondern Friede herrscht (Apc. Anastas. 6: 27 Homburg); sie segnen u. weihen Gegenstände (Bened. cinerum der röm. Liturgie am Aschermittwoch u. bei der Kirchenweihe).

k. Engel u. Gebet. E. steigen auf u. tragen die Anliegen der Menschen zu Gott, steigen von dort herab u. bringen gemäß den Befehlen Gottes den Menschen Wohltaten (Orig. c. Cels. 5, 4; Aug. ep. 140, 69). E. nehmen die Gebete der Menschen an (Apc. Sedrach 14, 12) u. bringen sie vor Gott (Clem. Alex. strom. 7, 39, 3; exc. 27; Orig. or. 11, 1. 5; c. Cels. 8, 36; Hilar. in Mt. 18, 5; in Ps. 129, 7; Ambros. in Lc. 8, 61; Aug. in Ps. 78, 1; vgl. Tob. 12, 15 LXX; Apc. 8, 3f). Insbesondere tut dies Michael (Orig. princ. 1, 8, 1; in Num. hom. 14, 2). E. erfüllen die Gebete im Rahmen der ihnen von Gott gegebenen Anweisung (Orig. or. 11, 4f). Man spricht von einem E. des Gebets (Tert. or. 16; vgl. Hilar. in Mt. 18, 5). Von E. umgeben, betet der Christ (Clem. Alex. strom. 7, 78, 6; Orig. or. 11, 5; 31, 5f; Diadoch. Phot. perf. spir. 67: 82 Weis-Lieb.; Elische, Erklärung des Vaterunsers 6: BKV 58, Armen. Kirchenväter 2, 282; Bernhard s. in Cant. 7; vgl. Ps 137 [138], 1). Der Christ wird von den E. beim Gebete unterstützt (Orig. or. 11, 5). E. beten mit den Christen (Orig. c. Cels. 8, 64), insbesondere der Schutzengel mit dem ihm anbefohlenen Christen (Orig. or. 11, 5 [vgl. 31, 5]; c. Cels. 8, 36). So entsteht bei der Versammlung der Christen eine doppelte Gemeinde, die der Menschen u. die der E. (Orig. or. 31, 5f; in Lc. hom. 23 [156 Rauer]; PsCaelestin. hom. in arch. Gabriel.: 356f Worrell). Die Christen singen auf Erden zusammen mit den E. im Himmel (Euseb. laus Const. 10).

l. Engel u. Kirche. Die christl. Gemeinde hat ihre E. (Herm. s. 5, 5, 3 [vgl. 8, 3, 3]; Tert. pud. 14 [vgl. 19]; Orig. or. 11, 3; 31, 6f; princ. 1, 8, 1; in Num. hom. 11, 4f; 20, 3f; in Cant. 3: 191 Baehr.; in Lc. hom 12: 87 Rauer; 13 [91 R.]: δύο εἰσὶν ἑκάστης ἐκκλησίας ἐπίσκοποι, ὁ μέν τις αἰσθητὸς καὶ βλεπόμενος, ὁ δέ τις νοητός; vgl. 92 R.; hom. 23 [156 R.]; Basil. iei. hom. 2, 2; Basil.[?] in Jes. 1, 46; Greg. Naz. or. 42, 9. 27: τῆσδε τῆς ἐκκλησίας ἔφοροι; Hilar. in Ps. 124, 6; in Ps. 129, 7 unter Berufung auf die Apc.; Ambros. in Lc. 2, 50; exp. Ps. 118, 1, 9; Hieron. in Mt. 3 zu Mt. 18, 10; Gregor. Elv. tr. Orig. 16: 179 Batiff.; Optat. c. Parmen. 2, 2. 6; Cyrill. Alex. in Joh. 6 zu Joh. 10, 1/5: PG 73, 1021 A; Joh. Chrys. in syn. archang.: PG 59, 756; Oecumen. in Apc. 10: 203 Hosk.; Andreas in Apc. 2; vgl. Apc. 1, 20; 2f; vielleicht sind auch die merkwürdigen ‚12 Engel mit Blumen' 5 Esr. 1, 38 als E. des geistigen Israel, der Kirche, gedacht). Die Kirche ist gleichsam ein Schiff, das die E. rudern (Hippol. antichr. 59; Op. imperf. in Mt. hom. 23: PG 56, 755). E. besuchen die Kirchen u. wohnen dem Stundengebet u. den Versammlungen der Mönche bei (Alcuin ep. 16, unter Berufung auf einen Ausspruch Bedas [PL 100, 168 A]). E. sind bei den Synoden zugegen (Schreiben der Synode v. Arles [314] an Papst Silvester: Mansi 2, 469 C; zu der durch die Anwesenheit der E. hergestellten ‚Öffentlichkeit' kirchlicher Handlungen s. Peterson, Buch 78/81. 132f). Die Kirche hat E. zur Seite (Hipp. antichr. 59; Serap. euchol.: 17, 9 Wobb. = 168, 6 Funk; Hilar. in Ps. 124, 6 PsHieron. in 1 Cor. 11: PL 30, 781 B/C). Es gibt sogar einen ‚Engel der Kirche' (Asc. Jes. 3, 15).

m. Engel u. Völker. Die Völker haben E. (PsClemens rec. 2, 42; Iren. haer. 3, 12, 9; Hippol. in Dan. 3, 9, 10; 4, 40, 4; in Apc. frg. arab. 4: 243 Achelis; adv. Caium [aO.]; Clemens Alex. strom. 6, 157, 5; 7, 6, 4; Orig. or. 31, 7; c. Cels. 5, 29/32 [vgl. 25/8. 33f. 46]; princ. 1, 5, 2; 3, 3, 3; in Gen. hom. 9, 3; 16, 2; in Ex. hom. 8, 2; in Num. hom. 11, 4; 20, 3; in Jos. hom. 23, 3; comm. in Cant. 2: 136f Baehrens; in Lc. hom. 35: 209 Rauer; Euseb. dem. ev. 4, 7, 1f; 9, 3; 10, 1. 4. 10. 12; Basil. adv. Eunom. 3, 1; Basil.[?] in Jes. 240 zu Jes. 10, 13f; Greg. Naz. c. dogm. 7, 25; Epiphan. haer. 51, 34; Hilar. in Ps. 129, 7; Joh. Chrys. laud. s. Pauli 2: PG 50, 482; in Mt. hom. 59, 4; Hieron. in Dan. zu Dan. 10, 13; Aug. in Ps. 88 s. 1, 3; Theodrt. in Gen. qu. 3; haer. fab. 5, 7; in Dan. zu Dan. 10, 13; Oecumen. in Apc. 10: 203 Hoskier;

PsDion. cael. hier. 9, 2/4; Greg. M. mor. 17, 17; Isid. sent. 1, 10, 20; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3; Areth. in Apc. 48; Vis. Pauli 7; Test. Adae 4, 13 [hier haben die ‚Herrschaften' diese Aufgabe]). Man beruft sich für die Vorstellung von Völkerengeln auf die Bibel (Dtn. 32, 8 LXX; Dan. 10, 13. 20f; die Vorstellung hat aber auch eine gewisse Verbindung zu der, daß Götter über die einzelnen Völker herrschen [vgl. Oecumen. in Apc. 10: 204 Hoskier; zu den Völkerengeln vgl. Daniélou 153/78). Die Völker freilich nennen ihre E. Götter (PsClem. rec. 2, 42). Auch Städte haben ihre E. (Clem. Alex. strom. 6, 157, 5; Orig. in Lc. hom. 12: 87 Rauer; Greg. Naz. or. 42, 9; c. dogm. 7, 25; Hieron. in Jer. 6, 7 zu Jer. 30, 12; Cyrill. Alex. c. Iulian. 4: PG 76, 681D; Or. Sib. 7, 35). Ebenso haben Provinzen E. (Orig. in Lc. hom. 12: 87 Rauer), u. desgleichen Landstriche (Joh. Dam. fid. orth. 2, 3). Insbesondere ist es Aufgabe der Erzengel, E. der Völker zu sein (Theodrt. in Dan. zu Dan. 10, 13; vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 59, 4). Je nach ihrem eigenen Verdienst u. ihrer Tugend haben die E. dieses od. jenes Volk zur Betreuung erhalten (Orig. in Jos. hom. 23, 3; vgl. in Gen. hom. 16, 2). Das israelitische Volk stand zwar unter dem Schutz von E. (Hilar. in Ps. 54, 12; vgl. in Mt. 3, 1); aber im Gegensatz zu den übrigen Völkern ist es keinem Völkerengel unterstellt, sondern ist Anteil Gottes selbst (Orig. in Num. hom. 11, 4; Aug. in Ps. 88 s. 1, 3; man beruft sich auf Dtn. 32, 8f LXX). Dieser Auffassung steht die andere gegenüber, daß der Erzengel Michael der E. über Israel sei (Dan. 10, 13. 21; 12, 1; vgl. Sp. 75; PsClem. rec. 2, 42; ein Versuch, die beiden Ansichten auszugleichen, bei PsDionys. cael. hier. 9, 4). – Vereinzelt wird (im Anschluß an eine spätjüdische Ansicht; vgl. Sp. 75) eine feste Zahl von Völkerengeln genannt, so 72 bei PsClemens rec. 2, 42. Die Völkerengel haben die verschiedenen Sprachen bewirkt (Orig. in Num. hom. 11, 4). Sie reizen die Völker zum Kriege (Hippol. adv. Cai.: 243 Achelis). Sieg oder Niederlage der Reiche liegt in den Händen ihrer E. (Test. Adae 4, 13/8). Doch sagt man später, daß, wenn Völker in die Irre gehen, sie selbst, nicht ihre E., dafür verantwortlich sind (PsDion. cael. hier. 9, 3). Wenn Völkerengel einander entgegentreten (wie Dan. 10, 13. 20f), so tun sie das nicht aus persönlichen Motiven, sondern sie sind dazu veranlaßt durch das Verhalten der ihnen unterstellten Völker (Theodrt. in Dan. zu Dan. 10, 13; Greg. M. mor. 17, 17). Es findet sich auch der Gedanke, daß die E. nur in der vorchristlichen Zeit den Völkern vorgesetzt waren (Euseb. dem. ev. 4, 10, 10. 12). Auf keinen Fall können die E. nach eigenem Gutdünken die Völker lenken, noch teilt Gott seine Regierung mit den E. (PsDion. cael. hier. 9, 4).

n. Engel als Beobachter der Menschen. E. beobachten vom Himmel aus das Treiben der Menschen (Clem. Alex. strom. 7, 20, 4; Tert. spect. 27; scorp. 6; Cyprian. op. et el. 21; ep. 8, 1; Firmilian. ep.: Cypr. 75, 2; Orig. exh. ad mart. 18; vgl. 1 Cor. 4, 9). Deshalb soll die Frau, erst recht die Jungfrau, auch wenn sie für sich allein ihren Körper pflegt, Furcht vor den E. haben u. sich nicht ungeziemend benehmen (s. oben Sp. 126; Basil. virgin. 34, unter Berufung auf 1 Cor. 11, 10). Die E. vermerken, was die Menschen tun (Tert. spect. 27 [vgl. idol. 23]; Basil. iei. hom. 2, 2; Test. Abrah. 13; Apc. Pauli 10; Vis. Pauli 7). Die E. waren vor der Erlösung betrübt über das Leid, das die Menschen durch die Sünde erlitten, sind aber jetzt erfreut über das Heil, das die Menschen durch Christus erhalten haben (Joh. Chrys. hom. in asc. Dom. 4). Die Engel freuen sich über die guten Taten der Menschen (Firmilian. aO.; Orig. exh. ad mart. 18; or. 27, 11; Greg. Nyss. or. in XL mart.: PG 46, 780A; Apc. Anast. 5: 24f Homburg; vgl. Lc. 15, 7); sie betrüben sich über die schlechten Taten (Firmilian. aO.; Apc. Sedrach 14, 10; Apc. Eliae 23, 3; Apc. Anast. 5: 25 Homburg). Die E. bringen die guten Werke der Menschen vor Gott (Orig. in Num. hom. 11, 5; vgl. Sp. 72f). Sie bringen täglich alle Taten der Menschen vor Gott, wobei die einen E. sich über die Menschen freuen können, die anderen ihretwegen ein trauriges Gesicht zeigen (Apc. Pauli 7/10). Wenn der Mensch sündigt, ist es eine Beschämung für seinen E., wenn er aber Gutes tut, eine Ehre für diesen (Orig. in Lc. hom. 35 [208 R.]). Vor der Ankunft des Erlösers standen die Menschen infolge ihrer Sünden in Zwietracht mit den E. (Greg. M. in ev. hom. 8, 2). Durch die Sünde beleidigt der Mensch die E. u. muß sie fürchten (Ambros. in Lc. 7, 210); er verliert so ihre Fürsorge (Orig. or. 31, 6) u. hat sie gegen sich (Apc. Eliae 24, 4). Wie E. die Sünden der Menschen vor Gott in Erinnerung rufen (Pass. s. Genesii: 2, 147 Ruinart), so tilgen

sie auch die Sünden der Menschen (PsCypr. or. 2, 2: CSEL 3, 3, 148).

o. Engel beim Tode des Menschen. 1. Martyrer. E. vollziehen am Christen die Taufe des Martyriums (Cyprian. ad Fort. praef. 4) u. bringen die Seelen der Martyrer in den Himmel (Pass. Perp. et Fel. 11, 1; Greg. Nyss. or. in XL martyres: PG 46, 780A; Günter 148); die E. freuen sich, wenn die Martyrer zum Himmel emporsteigen (Orig. in Iud. hom. 7, 2; Joh. Chrys. s. martyribus 2: PG 50, 710); sie bringen himmlische Gewänder für sie herbei (Tert. cult. fem. 2, 13); sie setzen ihnen Kränze aufs Haupt (Nachweise bei Günter 103; in einer heidnischen Vorstufe dieser Vorstellung bekränzen die Sirenen den, der in die Gefilde der Seligen aufgenommen wird; vgl. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 328).

2. Gewöhnliche Menschen. E. kündigen den Menschen den Tod an (Synax. arab. iacobit. 4. Sept.: PO 1, 245; Günter 239). Das tut insbesondere der Schutzengel (Geschichte von Joseph dem Zimmermann 12, 2). Es gibt (wie im Judentum; vgl. Sp. 76f. 86) einen E. des Todes (Test. Ephr. 12: St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3 [1938] 162), der die Seele vom Leibe scheidet u. sie in ihre Heimat führt (ebd. 18 [165]). Gute E. u. böse Mächte sind beim Tode anwesend, um sich der Seele zu bemächtigen (Ephraem [?] s. de hab. semper in mente die exitus: 3, 356 Assem.; vgl. id. s. de poenit.: 3, 376). E. nehmen beim Verscheiden die Seele in Empfang (Greg. M. mor. 8, 30; Geschichte von Joseph dem Zimmermann 23, 2. 4; V. s. Theoduli Styl. 10: ASS Mai 6, 760F: τὴν ψυχὴν παρέδωκεν τοῖς ἁγίοις ἀγγέλοις). Die E. kommen beim Tode u. geleiten die Seele in die jenseitige Welt (Tert. an. 53, 6; Orig. in Num. hom. 5, 3; Method. symp. 8, 2; Greg. Nyss. in Ps. 2, 6; v. Macrinae: PG 46, 984D; Joh. Chrys. in Laz. hom. 2, 2; Pallad. vitae patr. 7f; Theodrt. [PsIustin.] quaest. et resp. ad orthod. 75; Apc. Pauli 14; ILCV 3354: accersitus ab angelis; 3355: ... [raptus ab] angelis; 2034: angelorum hospes; Narr. Zosimi 13f: 104f James; Apc. Eliae 21, 1; Ephraem [?] s. de habenda die: 3, 356 Ass.; Caesar. Arel. s. 5, 5: 29 Morin; Greg. M. mor. 8, 30; dial. 2, 35; 4, 7. 19 [vgl. 15]; in ev. hom. 35, 8; Greg. Tur. mirac. 3, 5; Ordo commendat. animae der röm. Liturgie; Günter 148. 308f; vgl. Lc. 16, 22; Ass. Mos. 32; Pass. Perp. et Fel. 11f; Const. Ap. 8, 41; Greg. M. dial. 1, 10; Offertorium der röm. Totenmesse; Günter 236. 311. 313f; viele Zeugnisse aus Literatur u. bildender Kunst bei H. Leclercq: DACL 1, 2, 2121/41). Die Vorstellung von den E. als Seelengeleitern hat eine Vorstufe im Heidentum in den Winden, die die Seele nach dem Verscheiden von der Welt hinwegführen (vgl. Cumont, Vents 70/5; ders., Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 129. 143; zur Verbindung der Winde mit E. vgl. Ps. 103 [104], 4; 1 Hen. 18, 5 [dazu Cumont, Vents 74_{19}]; zu den Winden, die einen Menschen von der Erde zum Himmel führen 1 Hen. 14, 8f; 39, 3). Wohl noch näher steht die Vorstellung von Hermes als Totengeleiter (Tert. an. 53; Dölger, Ichth. 5, 490), schließlich auch vom ,Daimon', der dem Menschen im Leben zur Seite ist u. ihn nach dem Tode in den Hades führt (Plato Phaedo 107d; vgl. Sp. 55). Es wollen sich nämlich auch böse E. oder Dämonen der Seele bemächtigen (Justin. dial. 105, 3; Geschichte von Joseph dem Zimmermann 21, 1/3. 5/8; 22, 1; 23, 4; Fr. Cumont, Lux perpetua [Paris 1949] 392/5; Apc. Pauli 14; Greg. M. dial. 4, 36. 38 [vgl. mor. 8, 30]; Günter 308/13). Eine heidnische Vorstufe dieser Anschauung sind die Dämonen, die den Aufstieg der Seele hindern (vgl. Cumont, Recherches 143f). Selbst der eigene Schutzengel kann mit Zorn dem Verstorbenen begegnen (Geschichte von Joseph dem Zimmermann 13, 6; vgl. Apc. Pauli 16). Man wünscht dem Toten darum ,wohlwollende Engel' (ἀγγέλους εὐμενεῖς: Const. Ap. 8, 41, 5). Ein E. führt die Seele vor Gott (Aug. conl. cum Maxim. 9: PL 42, 727). Ein E. führt die Seele des Verstorbenen an den für sie bestimmten Platz, wo ihr nach ihrem Verhalten auf Erden vergolten wird (Orig. in Lev. hom. 9, 4; Filastr. haer. 124, 1; vgl. Orig. in Joh. 19, 15 [98.] E. teilen den Gerechten den himmlischen Lohn zu (Beda in Apc. 2: PL 93, 176C). Die Seele des ungetauften Menschen kann nicht eine solche Aufnahme durch die E. erwarten, muß vielmehr ruhelos in der Luft umherirren (Greg. Nyss. or. de bapt.: PG 46, 424B). Wenn die Seele für den Himmel nicht heilig genug ist, so reinigt sie ein E. (Vis. Pauli 22 [hier tut es Michael]). Die Seele muß nach dem Tode vor Geistermächten erscheinen (Clem. Alex. strom. 7, 83, 1 [vgl. 4, 117, 2]; Orig. in Lc. hom. 23: 154f Rauer; vgl. in Joh. 19, 15 [98]; Geschichte von Joseph dem Zimmer-

mann 13, 6/8 [vgl. 21, 1/8; 22, 1. 3; 23, 4]; diese Vorstellung hat ihre Wurzel in heidnischen Anschauungen, vgl. Cumont, Recherches 76; vom Erscheinen vor E. oder Erzengeln spricht Ambros. ob. Theod. 18). Die Geistermächte klagen die Seele an u. hindern sie am Eintritt ins Paradies (Orig. in Rom. 7, 12; Apc. Eliae 21, 1f [Throne wollen die Seele hindern]), prüfen sie streng, welchen Platz sie verdient (Orig. in Num. hom. 25, 5). Die Seele begegnet gleich nach dem Tode von Gott gesandten wilden E. (ἄγγελοι ἀπότομοι: Ephraem [?] or. in van. vit.: 3, 313 Ass.); Dämonen reißen die sündige Seele an sich u. bringen sie an den Strafort, wo die Sünder dem Gerichtstag entgegenharren (Ephraem [?] s. de hab. semp. in mente die exit.: 3, 356 Assemani). Ein böser E. führt die Seele des Sünders vor Gottes Richterstuhl (Apc. Pauli 17). Beim Tode wird die Seele je nach Verdienst schrecklich aussehenden E. ohne Erbarmen anheimgegeben oder schön aussehenden, heiligen E. der Gerechtigkeit (Vis. Pauli 11f. 14). Der Schutzengel führt die Seele dessen, der Gottes Willen auf Erden erfüllt hat, beim Tode in den Himmel (Vis. Pauli 14), aber auch die Seele des Sünders vor Gott zum Gericht (ebd. 15. 17). Christus empfiehlt seinen treuen Diener dem Vater u. den E. Gottes (Orig. exh. ad mart. 35; vgl. Lc. 12, 8).

3. Gesang der Engel beim Tode. E. singen beim Tode besonders ausgezeichneter Menschen (Greg. Naz. or. 5, 16; Geschichte von Joseph dem Zimmermann 23, 4; Dorm. Mariae 48; Günter 101f). Sterbende hören die Gesänge der E., damit ihnen so das Sterben erleichtert wird (Greg. M. dial. 4, 14).

4. Engel u. Begräbnis. E. hüllen den Toten zum Begräbnis ein (Geschichte von Joseph dem Zimmermann 25, 3), besorgen das Begräbnis (Günter 148. 151; vgl. 157. 239). E. nehmen den Leichnam Marias u. tragen ihn ins Paradies (Günter 232; vgl. 233). E. wachen über die Gräber (Katakombeninschrift v. Melos: DACL 1, 2, 2143f; vgl. 2141/44). In der Legende übertragen sie Leichname oder Reliquien (Günter 62. 151. 209. 238).

VI. Engelgruppen. Aus der spätjüdischen Tradition u. dem NT übernimmt man die Ansicht von verschiedenen Ordnungen in der Engelwelt.

a. Engelfürsten. 1. Entwicklung dieser Gruppe. Es gibt eine Gruppe von 6 besonderen E. (Herm. v. 3, 1, 6f; 2, 5; 4, 1; 10, 1 [vgl. 4, 2; s. 9, 3, 1. 3f; 4, 4. 7f; 5, 1; 6, 1f; 12, 8]; Ev. Bartholomaei 4, 28f). Oft sind aber auch 7 E. in dieser Gruppe zusammengefaßt (Clem. Alex. strom. 6, 143, 1; hypot. frg. 5: 3, 196 Stählin; frühbyz. Erzengelinschrift am Theater zu Milet: Deissmann, LO[4] 393/99; Kropp, Zaubert. 1, 29. 33. 2, 99. 105; F. Pradel, Griech. u. süditalienische Gebete [1907] 11, 17; nach Andreas in Apc. 10 hätte auch Iren. diese Gruppe bezeugt, dazu Michl, Engelvorstellungen 114_1). Auch eine Vierergruppe kommt vor (kopt. Gregoriusliturgie: PG 36, 698B; Ev. Barthol. 4, 28f [lat. Frg.: RevBibl NS 10, 1913, 180]; vgl. Epist. apost. 13 [24] bzw. kopt. Rez. 5). Diese 6, 7 oder 4 E. sind die zuerst erschaffenen E. (Herm. v. 3, 4, 1; s. 5, 5, 3; Clem. Alex. strom. 5, 35, 1; 6, 143, 1; exc. 10; Ev. Barthol. 4, 28f). Sie heißen ἀγγέλων ἄρχοντες (Clem. Alex. strom. 6, 143, 1; vgl. Iren. dem. 11) oder ‚lichte Engel' (kopt. Gregoriusliturgie: PG 36, 698 B); am meisten aber bürgert sich der Name ‚Erzengel', ἀρχάγγελοι, ein (Epist. apost. 13 [24]; Iren. haer. 5, 25, 5; Clem. Alex. strom. 6, 41, 2; 57, 5; Method. symp. 3, 4; 6, 5; Ambros. ob. Theod. 18; PsDion. cael. hier. 9, 2 u. o.; eccl. hier. 1, 2). Sie heißen Erzengel, weil sie über die E. herrschen (ἀρχάγγελος λέγεται, ἐπειδὴ τῶν ἀγγέλων ἄρχει: Joh. Chrys. incompreh. hom. 3, 5; Joh. Cass. conl. 8, 15). Unter ‚Erzengel' ist aber nicht immer nur diese kleine Gruppe von 7, 6 oder 4 E. zu verstehen, sondern mitunter eine größere Ordnung der Engelwelt (‚viele' Erzengel: Athan. c. Ar. 2, 27. 29; 11 Namen von Erzengeln, wobei aber ein 12. Name ausgefallen zu sein scheint, im Amulett des Cod. Paris. 2316 Bl. 316r: Reitzenstein, Poim. 296; 12 höchste, ersterschaffene E. in einer lat. Rez. des Ev. Barthol. 4, 28f: RevBibl 30 [1921] 504; 1 Million Erzengel Const. Ap. 8, 12, 27; τάγματα τῶν ἀρχαγγέλων ἀναρίθμητα: Apc. Anast. 1; 6 Homburg [nur in einer der vorhandenen Rezensionen]; vgl. die gefallenen Erzengel Iren. dem. 85). Um die kleine Gruppe höchster E., die keinen konstanten Namen trägt, von der Schar der übrigen ‚Erzengel' abzuheben, spricht man zweckmäßig von ‚Engelfürsten' (vgl. Cornel. a Lapide, Comm. in Apc. s. Ioh. [Antw. 1717] 17. 87. 107: primarii angeli). Ihre zunächst nicht eindeutig bestimmte Zahl wird schließlich unter Einfluß von Tob. u. Apc. auf 7 festgelegt; aber wie in der Apc., so gibt es auch jetzt noch andere Sie-

benergruppen von E. (zB. Pradel aO. 11, 17). Nachdem man vor allem im Westen von Namen dieser Gruppe höchster E. nur die drei in der Bibel erwähnten gelten läßt, ergibt sich innerhalb der Siebenergruppe eine kleinere von 3 Engelfürsten, nämlich Michael, Gabriel u. Raphael (Greg. M. in ev. hom. 34, 9; Lateransynode vJ. 745: Mansi 12, 380A), die allmählich auch liturgischen Kult erlangen (über liturgische Erwähnung weiterer Erzengelnamen vgl. Perdrizet 260). Die Siebenergruppe genießt im Osten u. Westen das ganze MA hindurch, ja noch in die Neuzeit hinein, Verehrung (vgl. Perdrizet 256/73). Sie blüht besonders an der Wende zur Neuzeit in Sizilien (vgl. Perdrizet 258/62), Capua, Venedig, Rom, wo ein Teil der Thermen Diokletians in eine Kirche, S. Maria degli Angeli, umgewandelt wird (Virgini s. et VII electis principibus angelorum; vgl. Perdrizet 261f; Michl, Engelvorst. 145_3).

2. Funktionen. Diese Engelfürsten sind mit höchster Macht betraut (Clem. Alex. strom. 6, 143, 1; vgl. Herm. v. 3, 4, 1; Iren. dem. 11). Sie sind die ‚vorstehenden Engel' (Clem. Alex. hypot. frg. 5 [3, 196 Stählin]: πρεσβύτεροι ἄγγελοι). Sie sind die Oberpriester (ἀρχιερεῖς) der E. (Clem. Alex. exc. 27). Sie besorgen den Dienst am himmlischen Altare, solange Christus auf Erden weilt (Epist. apost. 13 [24]). Sie sind die Ratgeber Gottes (Herm. s. 5, 2, 6. 11; 5, 3; 6, 4. 7); sie lassen alle Wesen leben (Test. Adae 4, 7f: mit Ausnahme der Menschen, die ihnen nicht unterstellt sind); sie sind die über die Völker gesetzten E. (Theodrt. in Dan. zu Dan. 10, 13; vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 59, 4). Sie tragen feurige Schwerter (Kropp, Zaubert. 2, 236). Zum Zeichen ihres Ranges stellt die Kunst, spätestens vom 6. Jh. an, sie im Kaiserornat dar; so Michael in S. Apollinare in Classe (R. Delbrueck, Der spätantike Kaiserornat: Antike 8 [1932] 1/21). In abergläubischer Frömmigkeit werden die 7 Erzengel mit Vokalreihen in Verbindung gesetzt (Erzengelinschrift am Theater in Milet: Deissmann, LO[4] 395. 399; PGM 42/49; Hopfner, OZ 1, 36 § 153; Deissmann aO. 396; zur Verbindung der Erzengel mit den Dekanen der Astrologie vgl. Hopfner 1, 36f § 155; über Erzengel in kopt. Taubertexten Kropp aO. 3, 72/8).

b. Engelchöre. 1. Entwicklung vor PsDionysius. Wie im Spätjudentum, im NT u. im Gnostizismus reiht man Engelgruppen nebeneinander. Indem man zu den E. u. Erzengeln (nur diese beiden verbunden zB. bei Clem. Alex. strom. 6, 41, 2) die 5 bei Paulus genannten Ordnungen der Mächte, Gewalten, Herrschaften, Fürstentümer, Throne hinzunimmt, gewinnt man 7 Gruppen (Iren. haer. 2, 30, 6; Eus. eccl. theol. 3, 3: die ‚Mächte' sind als Sammelname gefaßt, dafür aber die ‚Geister' eigens gezählt; Basil. de fide hom. 15, 1; PsCaesar. dial. 1, 44; Kropp, Zaubert. 2, 144); diese Gruppen werden aber nicht immer alle genannt (zB. Iren. haer. 2, 28, 6; 30, 3f. 6. 9; 3, 8, 3; dem. 9. 85; Orig. or. 17, 2; c. Cels. 4, 29; 6, 71; princ. 1, 5, 1. 3; griech. Jes.-Legende 2, 40; Cypr. ep. 31, 2; Basil. Spir. s. 38: ohne E. u. Erzengel; Ambros. ex. 1, 16. 19; in Lc. 7, 210; Joh. Chrys. in Hebr. hom. 6, 4: E., Erzengel, Mächte; Kropp, Zaubert. 2, 235; vgl. Clem. Alex. strom. 7, 82, 5; Athan. c. Ar. 2, 27. 49). Man nimmt auch zu den paulinischen Gruppen die Cherubim u. Seraphim hinzu u. gewinnt so ebenfalls 7 Gruppen (Greg. Nyss. in Cant. hom. 15 [PG 44, 1100A/B], wo die ‚Mächte' freilich den Oberbegriff über die einzelnen Ordnungen bilden). Im Anschluß an die jüd. Anschauung (Sp. 77f. 91) zählt man auch 10 Engelgruppen (Const. Ap. 7, 35: E., Erzengel, die 5 paulinischen Gruppen, Cherubim, Seraphim u. πνεύματα νοερά; 8, 12, 8: ohne Herrschaften u. Geister, dafür aber mit Äonen u. Heeren; 8, 12, 27: wie 7, 35, aber statt der Geister die στρατιαὶ αἰώνιαι; PsIgnat. Trall. 5, 2: E., Erzengel, die paulinischen Gruppen ohne Fürstentümer, Cherubim, Seraphim, Heere u. Äonen). Verbindet man mit den E. u. Erzengeln die paulinischen Gruppen u. die Cherubim u. Seraphim, so ergibt sich die schließlich beherrschend gewordene Neunzahl der Engelchöre, die seit dem 4. Jh. im Osten auftritt (Cyrill. Hier. cat. myst. 5, 6; Joh. Chrys. in Gen. hom. 4, 5; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 87: 8 Gruppen zusammengefaßt unter dem Oberbegriff ‚Mächte'; Basil. Sel. or. 39, 2: die anscheinend fehlenden ‚Erzengel' sind offenbar mit τοὺς αὐτῶν ταξιάρχας genannt; Sophron. or. in s. Deip. ann. 18; Test. Adae 4, 5/22; vgl. Const. Ap. u. PsIgnat. oben; eine eigenartige Reihe von 9 Gruppen bei Euseb. praep. ev. 7, 15, 15: E., Erzengel, Geister, Mächte, himmlische Heere, Fürstentümer, Gewalten, Throne, Herrschaften). Die Neunzahl der E.-Chöre findet sich gleichzeitig auch im Westen (Ambros. apolog. Dav. 5, 20). Bald erscheinen diese 9 Chöre in

3 Triaden untergeteilt (Ephraem [?] in Ez. frg. 1: 2, 167 D/E Bened.; dazu J. Michl, Ephräm u. die 9 Chöre der Engel: ThQS 118 [1937] 474/91).

2. PsDionysius. Die entscheidende Ausgestaltung der Lehre von der hierarchischen Gliederung von 9 E.-Chören ist das Werk des PsDionys (cael. hier. 6, 2; 7/9; eccl. hier. 1, 2). Der Gedanke einer hierarchischen Ordnung in der Engelwelt war allerdings längst vorhanden (Ignat. Trall. 5, 2: τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς; Herm. v. 3, 4, 2; Iren. haer. 2, 30, 6; Clem. Alex. paed. 1, 45, 2; strom. 6, 57, 5; 7, 6, 4; Orig. princ. 1, 6, 2; or. 4; in Num. hom. 11, 4; Eus. dem. ev. 4, 10, 17). PsDionys gruppiert nun (wie Ephraem, aber in anderer Reihe) die 9 Chöre in folgende 3 Abteilungen, nämlich: 1) E., Erzengel, Fürstentümer (ἀρχαί, principatus [dafür auch principia, zB. öfters bei Iren., oder principalitates, zB. Iren. haer. 2, 30, 9]); 2) Gewalten (ἐξουσίαι, potestates), Herrschaften (κυριότητες, dominationes), Mächte (*δυνάμεις, virtutes); 3) Throne (θρόνοι, throni oder sedes [letztere Wiedergabe zB. bei Aug. conl. c. Maxim. 9: PL 42, 727; ad Oros. c. Priscill. 14]), Cherubim, Seraphim (Hauptstelle cael. hier. 6, 2). Doch hält PsDionys selbst die Reihenfolge nicht immer streng ein (zB. eccl. hier. 1, 2), noch weniger tun es andere. Immer aber nehmen die E. u. Erzengel die untersten Stufen ein (zB. schon bei Cyrill. Hier. cat. 6, 6) u. die Cherubim u. Seraphim, deren Reihenfolge aber wechselt, die höchsten, während die übrigen Gruppen in wechselnder Reihenfolge dazwischen stehen. Die oberste Hierarchie steht in unmittelbarer Verbindung mit der Gottheit (PsDion. cael. hier. 7, 2/4), die unterste in unmittelbarer Verbindung mit den Menschen (ebd. 9, 2/4). Die mittlere Hierarchie steht weder mit Gott noch mit den Menschen in unmittelbarer Verbindung, sondern empfängt die Erleuchtungen Gottes über die oberste Hierarchie u. leitet sie weiter an die unterste (ebd. 8). Aus Gott, der Urquelle des Lichtes, empfängt die oberste Ordnung ,den urgöttlichen Strahl' u. gibt ihn der nächsten Ordnung weiter, diese wiederum der nächsten unteren u. so fort bis zur letzten; dabei wird jede Gruppe entsprechend ihrer Stufe gereinigt, erleuchtet u. vervollkommnet u. bewirkt dies zugleich an der nächstunteren Gruppe (ebd. 3, 2; zum Ganzen vgl. o. Bd. 3, 1090/3). Im Osten wird die Lehre des PsDion. von den 9 Engelchören schließlich allgemein angenommen (zB. Joh. Dam. fid. orth. 2, 3; Apc. M. virg. 30); im Abendland wird die Anschauung von 9 E.-Chören heimisch seit Greg. Gr. (in ev. hom. 34, 7; mor. 32, 48), der wie PsDion. die 9 Chöre nicht wie verschiedene Gruppen nebeneinander, sondern als verschiedene Ordnungen übereinander denkt (ep. 5, 54; vgl. Kurz 83/92). Vgl. Turmel, Angél. 222/30 über die weitere Verbreitung u. Einbürgerung dieser Lehre im Abendland, besonders seitdem Scotus Eriugena die Schriften des PsDionys ins Lateinische übertragen hatte, auch über die Fragen, die teils dadurch entstanden waren, daß Gregor die Reihenfolge des PsDionys nicht streng festhielt, teils dadurch, daß die Lehre des Areopagiten nicht ganz mit der Bibel harmoniert, u. die versuchten Lösungen (eine Schauung u. Beschreibung der 9 Chöre bei Hildegard v. Bingen, sciv. 1, 6; eine dichterische Schilderung bei Dante parad. 28, 88/129).

3. Besonderheiten. An weiteren, schließlich nicht in die Reihe von 9 Chören der E. aufgenommenen Gruppen sind zu nennen: die ,Geister', πνεύματα (Eus. praep. ev. 7, 15, 15; eccl. theol. 3, 3; Cyrill. Hier. cat. 16, 23; Ambros. in Lc. 7, 210; Const. Ap. 7, 35, 3), die ,Äonen', αἰῶνες (Hilar. trinit. 2, 9; Constit. Apost. 8, 12, 8; PsIgnat. ad Trall. 5, 2); ferner die ,Heere', στρατιαί (Euseb. pr. ev. 7, 15, 15; Const. Ap. 8, 12, 8. 27; PsIgnat. aO.); die ,Glanzwesen' (λαμπρότητες) u. ,Aufstiege' (ἀναβάσεις: Greg. Naz. or. 28, 31); die ,Herrlichkeiten' (gloriae: Mar. Victorin. adv. Arium 4, 5. 11); die ,Königtümer', βασιλεῖαι (Serap. ep.: 22, 29 Wobb.; vgl. αὐτὰ τοῦ Θεοῦ τὰ βασίλεια zwischen Engelgruppen u. dem Thron Gottes genannt bei Joh. Chrys. in Hebr. hom. 6, 4); die ,Götter', θεοί (Clem. Alex. strom. 7, 5, 6; 13, 1; 20, 4; 56, 3), oder ,Gottheiten', θεότητες (Serap. aO.); die ,Herren', κύριοι, im 5. Himmel, von denen jeder mit Krone u. Thron ausgestattet ist (Clem. Alex. strom. 5, 77, 2 im Zitat eines sonst nicht erhaltenen Stückes der Apc. Sophoniae, vielleicht identisch mit den ,Herrschaften' oder ,Thronen'?); die ,Sitze' (sedes) neben den ,Thronen' (throni: Aug. s. Denis 24, 7: 147, 32 Morin; vgl. s. Caillau 1, 57, 1: 246, 7 Morin; s. Mai 95, 7: 345, 28 Morin; sonst ist bei Aug. sedes auch Wiedergabe für θρόνοι). Es gibt über

die bekannten Ordnungen hinaus noch andere, deren Namen den Menschen unbekannt sind (Orig. princ. 1, 5, 1; Basil. Spir. s. 38; Hilar. in Ps. 135, 10; Joh. Chrys. incompr. hom. 4, 2; Hieron. in Eph. 1 zu Eph. 1, 21; Theodrt. in Ps. 102 zu Ps. 102 [103], 21; vgl. Ambros. in Lc. 7, 210; PsDionys. cael. hier. 6, 1). Umgekehrt meint man, daß die Col. 1, 16 genannten 4 Gruppen die ganze Engelwelt zusammenfaßten (Aug. enchir. 58). Dieselben E. tragen unter Umständen verschiedene Bezeichnungen; so die Cherubim u. Throne (Greg. Nyss. c. Eunom. 1: PG 45, 348: Gr. meint, daß θρόνοι die Übersetzung von hebr. Cherubim sei; diese Meinung Gregors teilen auch Joh. Chrys. incompr. hom. 3, 5 u. Aug. exp. in Ps. 98, 3); ebenso die Seraphim u. Mächte (δυνάμεις: Greg. Nyss. aO.; er kommt zu dieser Identifizierung dadurch, daß er Jes. 6, 3 mit Ps. 102 [103], 21 verbindet). – Es wird aber auch von den üblichen Gruppen die eine oder andere weggelassen (Cyrill. Hier. cat. 16, 23: Auslassung der Cherubim u. Seraphim; Serap. euchol.: 5, 6f Wobb. = 172, 25/174, 1 Funk; ep.: 22, 29f Wobb.: es fehlen die Cherubim, Seraphim u. Throne; Greg. Naz. or. 28, 31: Weglassung der Cherubim u. Seraphim; Ambros. in Lc. 7, 210; Joh. Chrys. in Mt. hom. 54, 6: die Gewalten fehlen; Aug. conl. c. Maximino 9 [PL 42, 727]: es fehlen die Mächte, die freilich als Sammelbezeichnung für alle Engelordnungen stehen; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 87: wie bei Aug.; Const. Ap. 7, 35, 3; 8, 12, 8: die Herrschaften fehlen; PsIgnat. Trall. 5, 2: die Fürstentümer fehlen; Schatzhöhle 1, 3; vgl. Amulett des Cod. Paris. gr. 2316 Bl. 316r: Reitzenstein, Poim. 294).

4. Unterschied der Ordnungen. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Ordnungen liegen nicht in der Natur der jeweiligen E., vielmehr sind alle E. von Natur gleich; die Unterschiede kommen von ihren Verdiensten, nach denen Gott ihnen verschiedene Aufgaben zugeteilt hat (Orig. princ. 1, 6, 2; 1, 8, 1. 4; Hieron. in Eph. 1 zu Eph. 1, 21; apol. adv. libr. Ruf. 1, 23; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 24. 33; vgl. Joh. Cass. conl. 8, 15). Nach anderer Meinung kommen die Unterschiede vom Willen Gottes u. sind auf keine weiteren Ursachen zurückzuführen (Athan. or. c. Arian. 2, 19; Epiphan. haer. 64, 33). Nach wieder anderer Meinung sind alle Ordnungen von gleicher Natur, aber die Unterschiede liegen in den verschiedenen Aufgaben, mit denen Gott sie betraut hat (Basil. c. Eun. 3, 1; Greg. Nyss. opif. hom. 17; vgl. Test. Adae 4, 4/22; Joh. Cass. conl. 8, 15). Oder man sagt, daß man die Unterschiede nicht kenne (Aug. ad Oros. 14; enchir. 58; vgl. Joh. Dam. fid. orth. 2, 3: εἴτε ἴσοι [sc. ἄγγελοι] κατ' οὐσίαν, εἴτε διαφέροντες ἀλλήλων, οὐκ ἴσμεν. μόνος δὲ ὁ ποιήσας αὐτοὺς Θεὸς ἐπίσταται; zur Frage der spezifischen Unterscheidung der E. vgl. Turmel, Hist. 427/30; ders., Angél. 419/26; nach Thomas Aqu. s. th. p. 1 qu. 108 art. 5 ad 2, bezeichne der Name eines jeden Chores dessen Anteil an der göttlichen Herrlichkeit; zur Hierarchie der E. u. zu den Namen der einzelnen Gruppen bei den Syrern vgl. J. Parisot: DThC 1, 1256/58).

5. Älteste der Apc. als Engel. In späterer Zeit gelten teilweise, besonders im Osten, auch die 24 Ältesten der Apc. (Sp. 114) als E. (Victorin. Petov. fabr. m. 10; Max. Conf. schol. in libr. de div. nom.: PG 4, 225D/228A; Greg. Elv. tr. 13 Orig. [148 Batiffol]; alex. Gregoriusliturgie: PG 36, 732D: καὶ τῶν ἀγγέλων εἴκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων; kopt. Gregoriusliturgie: PG 36, 698B; Fresko des Simeonklosters bei Assuan: F. Dornseiff, Alphabet in Mystik u. Magie [1922] 168; dazu J. Michl, Die 24 Ältesten in der Apc. des hl. Johannes [1938] 93. 121f).

c. Zu einzelnen Gruppen. 1. Cherubim u. Seraphim. Mittelalterliche Kunst stellt die Seraphim rot dar, um so ihr brennendes Wesen auszudrücken (Kirschbaum aO. bes. 234. 236f), die Cherubim blau (aO. bes. 234. 236f) u. die Throne gelb (aO. 236f; zur Darstellung der Cherubim u. Seraphim, bes. zu Farbe u. Flügeln vgl. Kirschbaum 234/48). Der Name Seraphim wird gedeutet als ‚Entflammende' oder ‚Erglühende' (Hieron. in Jes. 6, 21: incendentes sive comburentes; PsDion. cael. hier. 7, 1: ἢ τὸ ἐμπρηστάς ... ἢ τὸ θερμαίνοντας; Greg. M. in ev. hom. 34, 10: ardentes vel incendentes; wie Gregor auch Beat. in Apc. 2, prol. 1, 30; vgl. Joh. Chrys. incompr. hom. 3, 5: ἔμπυρα στόματα; Sp. 63). – Der Name Cherubim wird in Übernahme einer Deutung Philons (v. Mos. 2, 97/9; qu. in Ex. 2, 62) erklärt als ‚Fülle der Erkenntnis' (Clem. Alex. strom. 5, 35, 6: ἐπίγνωσιν πολλήν; Orig. in Num. hom. 5, 3; in Ez. hom. 1, 15; in Cant. 2 [159 Baehr.]; Ambros. interpell. Job et Dav. 3, 8: cognitionis profundum; Hieron. in Jes. 6, 2f; in Ez. 10, 18/22: scientiae multitudo; Joh. Chrys. incompr.

hom. 3, 5: πεπληθυσμένη γνῶσις; Theodrt. in Ez. 1, 75: πλῆθος γνώσεως; vgl. 10, 1; PsDion. cael. hier. 7, 1: πλῆθος γνώσεως ἤ χύσιν σοφίας; Greg. M. in ev. hom. 34, 10: plenitudo scientiae; 34, 14; mor. 32, 48; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 29: wie Gregor). – Die Cherubim u. Seraphim sind in dieser Entwicklung völlig zu einer Gruppe innerhalb der Engelwelt geworden (Joh. Chrys. incompr. hom. 1, 6; Theodrt. haer. fab. 5, 7; PsDion. cael. hier. 6, 2; 7, 1/4 [vgl. 5]; vgl. Orig. c. Cels. 6, 18; griech. Jes.-Legende 2, 20). Die in der Apc. (Sp. 114) vollzogene Verschmelzung der beiden Gruppen zu den ζῷα hat die traditionelle Unterscheidung nicht beseitigt, überhaupt auf die folgende Zeit kaum eingewirkt; doch gibt es Ausnahmen (griech. Jes.-Legende 2, 20; Vis. Pauli 44 [dazu Michl, Engelvorst. 64_1]; Kropp, Zaubert. 2, 235; V. Stegemann, Die kopt. Zaubertexte der Slg. Pap. Erzh. Rainer Wien [1934] 32f). Gelegentlich werden sogar die ζῷα neben den Cherubim genannt (Kropp, Zaubert. 2, 81). Die Eigenschaften u. Aufgaben der Cherubim u. Seraphim werden nicht selten vermengt (zB. Clem. Alex. strom. 5, 35, 6; PsDion. eccl. hier. 4, 3, 7; Kropp, Zaubert. 2, 82. 163: Gott, ‚der auf den Cherubim u. Seraphim sitzt'). Die Zahl der Cherubim u. Seraphim wird meist nicht angegeben. Gelegentlich wird geredet von 2 Seraphim (Orig. in Jes. 1, 2; Serap. euchol.: 5, 7f Wobb. = 174, 1 Funk; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 35; dazu J. Michl, Duo Seraphim clamabant alter ad alterum: ThGl 29 [1937] 440/46; Kretschmar, Stud. z. frühchristl. Trinitätstheol. [1956] 82/91; vgl. Responsorium VIII der Matutin an den Sonntagen nach Epiphanie u. Pfingsten in der röm. Liturgie). Bei den Cherubim wird gelegentlich die Vierzahl genannt, besonders, wenn man sich an Ez. oder die Apc. anschließt; nur 2 Cherubim nennt das späte 8. Buch Mosis (Dieterich, Abr. 189). Die Cherubim werden genannt die ‚Vieläugigen', πολυόμματα (Cyrill. Hier. cat. 9, 3; PsDion. cael. hier. 6, 2; PsAthanas. qu. ad Antioch. 8; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3; Apc. Mariae 30; Markusliturgie: 131 Brightman; Pradel, Gebete = RVV 3, 3, 11, 28f; vgl. apokr. Apc. Joh. 17; Amulett Cod. Paris. 2316 Bl. 316r: Reitzenstein, Poim. 294, wo die Vieläugigen neben die Cherubim gestellt sind). Die Vieläugigkeit wird mitunter auch den Seraphim beigelegt (PsDion. cael. hier. 13, 4; eccl. hier. 4, 3, 7; Ephraem[?] s. de sign. cruc.: 3, 146 Ass.; Apc. Anast. 1: 7 Homburg; Leiter Jakobs 2: N. Bonwetsch: NGGött 1900, 79). Die Cherubim sind ‚viergestaltig', τετράμορφος, wobei nicht zu ersehen ist, ob dies Attribut auf jeden einzelnen zutrifft oder auf alle 4 zusammen (Iren. haer. 3, 11, 8; Filastr. haer. 155, 9: hier auch von den Seraphim gesagt, daß sie quadriformia sind; Anastas. Sin. in hex. 4: PG 89, 894B; Joh. Dam. adv. Constant. Caball. 11; nach W. Neuß, Das Buch Ezech. [1912] 85_1, ist hier zum ersten Mal τὰ τετράμορφα absolut gebraucht; Leiter Jakobs 2 [aO. 78]). Die Cherubim sind für andere Autoren ‚vielgesichtig', πολυπρόσωπα (Cyrill. Hier. cat. myst. 5, 6); sie tragen die aus Ez. u. der Apc. bekannten 4 Gesichter (Iren. haer. 3, 11, 8; Apc. Anast. 1: 7 Homburg). Hingegen sind die Seraphim die ‚Sechsflügeligen', ἑξαπτέρυγα (Serap. euchol.: 5, 8 Wobb. = 174, 2 Funk; Joh. Chrys. paen. hom. 9: PG 49, 345; Const. Ap. 8, 12, 27; PsDion. cael. hier. 13, 4 [vgl. 6, 2: πολύπτερα]; eccl. hier. 4, 3, 7; PsAthan. qu. ad Antioch. 8; Joh. Dam. fid. orth. 2, 3; Apc. Mariae 1. 30; Apc. Anast. 1: 7 Homb.; Markusliturgie: 136 Brightman; Leiter Jakobs 2: 79 Bonwetsch; Amulett des Cod. Paris. 2316 Blatt 316r: Reitzenstein, Poim. 294; Pradel, aO. 11, 29). Gleiches wird in dieser Zeit einer gewissen Vermischung der Vorstellungen manchmal auch von den Cherubim ausgesagt (Cyrill. Hier. cat. 9, 3; Const. Ap. 7, 35, 3; vgl. Clem. Alex. strom. 5, 35, 6), gelegentlich sogar von anderen E. (Apc. Eliae 38, 5). – Cherubim u. Seraphim sind die Mächte des Wortes u. der Weisheit Gottes (Iren. dem. 10; vgl. haer. 4, 7, 4; E. Lanne, Cherubim et Seraphim, Essai d'interprétation du chap. X de la Démonstration de S. Irénée: RechScRel 43 [1955] 524/35; J. Barbel: ThRev 54 [1958] 110). Unter den beiden Seraphim wird Christus u. der Hl. Geist verstanden (Orig. princ. 1, 3, 4; in Jes. hom. 1, 2f; 4, 1; dazu J. Barbel, Christos Angelos [1941] 269/78; ders.: ThRev 54 [1958] 51. 110). Die Seraphim umgeben Jesus Christus (PsDionys. eccl. hier. 4, 3, 5). Cherubim, Seraphim u. Throne bringen immerfort Verehrung u. Opfer Christus dar (Test. Adae 4, 19). Cherubim u. Seraphim rufen gemeinsam das Trishagion (Ambros. in Lc. 7, 120; Const. Ap. 7, 35, 3; 8, 12, 27: zusammen mit den E. u. Erzengeln; Te Deum der röm. Liturgie; vgl. Iren. dem. 10; Clem. Alex. strom. 5, 36, 3f; Ephraem[?] s.

de signo cr.: 3, 146 Assem. Apc.; 4, 8). Aber bald tun es auch (wie Jes. 6, 3) die Seraphim allein (Cyrill. Hier. cat. myst. 5, 6; Serap. euchol.: 5, 10 Wobb. = 174, 3 Funk; Joh. Chrys. incompr. hom. 1, 6; hom. in nat. Dom. 7: PG 49, 361; Sophron. or. in s. Deip. ann. 3; Ephraem [?] s. in advent. Dom.: 3, 143 Assem.; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 36; syr. Apc. Pauli 12: Orientalia NS 2 [1933] 14f; Markusliturgie: 131 Brightman; Leiter Jakobs 2: 79 Bonw.). Später rufen sogar die Cherubim allein das Trishagion (Apc. Anast. 1: 7 Homb.; Cherubikon der Chrysostomusliturgie: P. de Meester, Die göttl. Liturgie unseres hl. Vaters Joh. Chrys. [1932] 58). Oder das Trishagion wird von den E. überhaupt gerufen (Clem. Rom. 34, 6; Tert. or. 3; Const. Ap. 8, 12, 27; apokr. Apc. Joh. 17: E. u. Erzengel; Schatzhöhle 46, 19f; Amulett des Cod. Paris. 2316 Bl. 316r: Reitzenstein, Poim. 294f; vgl. Greg. M. in Ez. hom. 2, 4, 7). Die Cherubim u. Seraphim nehmen am eucharistischen Gottesdienste teil (Joh. Chrys. de paenit. hom. 9: PG 49, 345; hom. in nat. Dom. 7: ebd. 361). Sie beten für die Christen (Joh. Chrys. de paenit. hom 9; vgl. das Fürbittgebet der Cherubim Test. Adae 2, 6). Der Gedanke, daß diese E.-Wesen beim Gottesdienst anwesend sind, führte dazu, daß das flabellum, ein liturgisches Gerät zur Vertreibung der Insekten von den Opfergaben, auf seiner Mittelscheibe geflügelte Kerubsköpfe erhielt, u. daß die großen Fächer aus Straussenfedern, mit denen der Papst noch heute begleitet wird, wenn er beim liturgischen Ein- u. Auszug die Sedia gestatoria benutzt, ‚Cherubim' heißen (vgl. J. Braun, Das christl. Altargerät [1932] 642. 648. 650 u. Abb.). In der Kirche versammeln sich mit den E. die Cherubim u. Seraphim (PsCaelestinus hom. in archang. Gabrielem [W. H. Worell, The Coptic Mscr. in the Freer Collection (New York 1923) 356f]). Cherubim bewachen den Eingang zum ewigen Paradies (vgl. Gen. 3, 24) u. sorgen dafür, daß kein Unwürdiger hineinkomme, nehmen aber die Seelen der Guten in Empfang u. führen sie ins himmlische Paradies ein (Orig. exh. ad mart. 36). Nur selten heißt es noch (außer an Stellen, wo direkter Einfluß von Ez. vorliegt), daß Gott bzw. Christus auf den Keruben thront (Epist. apost. 3 [14]: Christus, ‚der über den Cherubim u. Seraphim' thront; Iren. haer. 3, 11, 8; Didasc. 6, 23, 8; Const. Ap. 6, 30, 9; 7, 47, 3; Dormit. Mariae 38; Test. Adae 4, 20; Kropp, Zaubert. 2, 163. 235). Sonst stehen die Cherubim bei Gott bzw. Christus (zB. Joh. Chrys. s. martyr. 2), wenn über ihren Platz geredet wird. In Weiterbildung einer atl. Vorstellung spricht man vom Cherubimwagen, sogar von 7 Cherubimwagen (Kropp, Zaubert. 1, 38; 2, 138); Cherubim u. Seraphim fahren Maria (Apc. Mariae 5. 11. 23. 26). – Allegorisch werden die 4 verschiedenen Gesichter, die die Kerube bei Ez. bzw. die lebenden Wesen in der Apk. tragen, auf Christus oder die 4 Evangelien ausgedeutet (zuerst bei Iren. haer. 3, 11, 8; vgl. Michl, Engelvorst. 91/103; andere allegorische Ausdeutungen zB. bei Orig. in Ez. hom. 1, 3; Filastr. haer. 129, 2/5; PsDion. cael. hier. 15, 8; vgl. Michl aO. 89/91. 97/9; über die seit dem 4. Jh. bezeugte Darstellung der so zu Evangelistensymbolen gewordenen Kerubstypen, wobei der Mensch allmählich die Gestalt eines E. erhält, vgl. Lugt 274f; über die Cherubim in den orientalischen Liturgien vgl. W. Neuß, Das Buch Ezechiel in Theologie u. Kunst bis zum 12. Jh. [1912] 83f; zu den Cherubim im Zauberwesen vgl. PParis 3009 Z. 46: Dieterich, Abr. 140).

2. Sonstige Gruppen. Weil die Schrift über die Eigenart u. Aufgabe der Mächte, Gewalten, Herrschaften, Fürstentümer u. Throne nichts sagt, wagt man im allgemeinen nicht besondere Aussagen über sie (vgl. Iren. haer. 2, 30, 6; Orig. c. Cels. 4, 29; Cyrill. Hier. cat. 11, 12; Aug. ad Oros. c. Prisc. 11; enchir. 58: dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt; ego me ista ignorare confiteor; Beispiel einer gottwidrigen ‚Herrschaft' Clem. Alex. strom. 4, 96, 1). Nur volkstümliche Vorstellung phantasiert darüber (zB. Test. Adae 4, 9/22) u. PsDionys. spekuliert über sie, gibt aber zu, daß nur Gott u. diese Engelordnungen selbst darüber Auskunft wüßten (cael. hier. 6, 1; was Greg. M. in ev. hom. 34, 10 ausführt, erschließt er aus den Namen, ohne aber so recht viel zu gewinnen [vgl. Kurz 87/91]; ähnlich schon vorher Orig. princ. 1, 5, 3; Joh. conl. 8, 15; ebenso macht es im Anschluß an Gregor Beat. in Apc. 2 prol. 1, 16/32). Die eine oder andere Bezeichnung kann auch von Gott gebraucht werden; so ist Gott ἀρχή (Tatian. or. 4, 3; Clem. Alex. strom. 4, 162, 5; vgl. Apc. 21, 6; ἀρχή hat in solchen Aussagen die Bedeutung ‚Anfang', die man aber auch in dieser Bezeichnung von E.-Wesen finden kann); Christus ist *δύναμις u. potestas (s.

o. Sp. 149); auch der Hl. Geist ist δύναμις (s. o. Sp. 149); daraus darf man erschließen, wie gottnahe diese Engelgruppen aufgefaßt wurden. ‚Mächte' bezeichnet bald eine Gruppe überirdischer Wesen neben den E. (Mart. Polyc. 14; Justin. dial. 85, 4. 6; Iren. dem. 9; Cypr. op. et el. 21; Clem. Alex. strom. 3, 103, 1 [vgl. 1, 81, 4]; Orig. or. 23, 4; in Num. hom. 11, 4; in Lc. hom. 23: 157 Rauer; griech. Jes.-Legende 2, 40. 42; Joh. Chrys. in Hebr. hom. 6, 4; Aug. civ. D. 19, 23; div. quaest. 83 qu. 67, 7; Theodrt. haer. fab. 5, 7; Ephraem[?] or. in vanam vitam: 3, 309 Assem.; vgl. Ps. 148, 2 LXX). Bald sind ‚Mächte' eine Engelklasse (Iren. dem. 85; Clem. Alex. qu. div. 29, 4; strom. 6, 30, 5; 7, 82, 5; Cypr. ep. 31, 2; PsDion. cael. hier. 6, 2; 8, 1; 9, 2; 11, 1 u. ö.; Greg. M. in ev. hom. 34, 10; vgl. Method. symp. 3, 6; PRainer 16 [88], 30: 32f Stegemann). Bald ist ‚Mächte' Sammelbegriff für die himmlischen Geistwesen überhaupt (Athenag. leg. 24, 2; Clem. Alex. strom. 5, 36, 4; Orig. or. 6, 5; 27, 11f; 31, 5; c. Cels. 8, 64; princ. 1, 8, 1; in Jos. hom. 23, 3; Eus. praep. ev. 7, 15, 7. 12. 18; dem. ev. 3, 3, 18; eccl. theol. 3, 3; h. e. 1, 2, 11; Athan. c. Arian. 1, 42; Basil. Spir. s. 38; Joh. Chrys. incompr. 3, 5; poenit. hom. 9: PG 49, 345; Serap. euchol.: 6, 17; 10, 13; 15, 2 Wobb. = 176, 14; 186, 7; 158, 11 Funk; Greg. Nyss. in Cant. hom. 15: PG 44, 1100A; Hilar. in Ps. 129, 7: spiritales virtutes, quibus angelorum est nomen; Hieron. in Jes. 6 zu Jes. 13, 3; Aug. conl. c. Maxim. 9: PL 42, 727; Cyrill. Alex. in Jes. 1, 4 zu Jes. 6, 6f; in Joh. 2: PG 73, 224C; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 87f; PsDion. cael. hier. 5; 7, 2; 8, 2; 10, 2; 11, 1f; 15, 1. 3. 8; Greg. M. in Ez. hom. 1, 8, 20; mor. 27, 65; vgl. Clem. Alex. strom. 1, 80, 5). ‚Mächte' kannte auch das Heidentum, u. zwar als göttliche Wesen; sie werden vom Christentum entweder zurückgewiesen oder als E. aufgefaßt (vgl. H. Mattingly, The Roman ‚Virtues': HarvTheolRev 30 [1937] 103/17, bes. 114/17). Genau so wie ‚Mächte' ist auch ‚Gewalten' bald eine E.-Gruppe (zB. Clem. Alex. strom. 6, 30, 5; so in den Aufzählungen von Engelgruppen), bald Sammelbezeichnung für die E. überhaupt (Tert. apol. 46, 1; Aug. div. quaest. 83 qu. 67, 7: die E. schlechthin virtutes u. potestates genannt; in Ps. 103 s. 4, 9; Greg. M. in Ez. hom. 1, 7, 18; mor. 4, 15; 26, 17; Anastas. Sin. in hex. 4: PG 89, 894B; vgl. Ambros. ep. 34, 11). – In der Mitte einzelner Himmel steht, umgeben von E., je ein Thron, auf dem ein himmlisches Wesen, offenbar ein Thronengel, sitzt (Asc. Jes. 7, 15. 19. 21. 24. 27. 29. 31. 33. 35; 8, 8f; zur vermuteten Verwandtschaft mit den gnostischen Archonten vgl. Bousset, Hauptprobl. 241; Throne u. E. zusammengestellt auch Apc. Eliae 35, 8f; Sitze den ‚Thronen' genannten E. zugeschrieben bei Basil. de fide hom. 15, 1: τὰς προεδρίας τῶν θρόνων).

VII. Engelnamen. a. Namenreihen der Engelfürsten. 1. Gruppe der 3 biblischen Erzengel. An Engelnamen begegnen vor allem die bereits in der Schrift vorkommenden Michael, Gabriel, Raphael (Orig. c. Cels. 1, 25; PsCaesar. dial. 1, 44; Greg. M. in ev. hom. 34, 9). Diese E. führen ihre Namen mit Rücksicht auf ihr Amt (Orig. aO.). Diese 3 E. genießen besondere Verehrung; sie werden zusammen angerufen (PGM VII 1012f. 1016f: zusammengestellt mit Ἥλιος und Σαβαώθ; V. Stegemann, Kopt. Zaubertexte [1934] 41f). Besonders aber verbindet man Michael u. Gabriel (Tert. carn. Chr. 14, 3; Orig. c. Cels. 8, 13). Sie sind das ‚Paar der Erzengel' (ξυνωρὶς ἀρχαγγέλων: Didym. trin. 2, 8). Beide sind Führer des himmlischen Heeres (Ephraem s. antichr. 2, 12: 3, 209 Lamy). In Syrien findet sich häufig an Gräbern, Türbalken, Ringen das Zeichen XMΓ, das wohl meistens Christos, Michael, Gabriel zu lesen ist u. auf jeden Fall apotropäische Bedeutung haben dürfte (Dölger, Ichth 1², 298/317; E. Peterson, Εἷς Θεός [1926] 16f; Cumont, Anges 181; J. Barbel, Christos Angelos [1941] 266/69; M. Avi-Yonah, Abbreviations in Greek Inscriptions: Quart. Dep. Antiqu. Palest., Suppl. to 10 [1940] 111). Michael u. Gabriel werden gerne zusammen angerufen (griech. ägypt. Inschrift [DACL 1, 2, 2150]; syr. Inschrift [ebd. 2152]; Stegemann, Zaubert. 41). Sie werden aber auch gerne zusammen mit Christus angerufen, was für die Deutung des Zeichens XMΓ bedeutsam ist (Belege bei Peterson aO. 17_3). In Ägypten baute man für Michael u. Gabriel schon im 4. Jh. Kapellen (οἶκοι εὐκτήριοι), die von den Leuten gern besucht wurden (Didym. trin. 2, 8; Stegemann aO. 41). Michaelskapellen sind für Phrygien u. Pisidien bezeugt (Theodrt. in Col. 2, 18). Auch Kpel hatte seine Michaelskirche, in der wunderbare Heilungen geschehen sind (Sozom. h. e. 2, 3; 1453 gab es dort 15 Michaelskirchen: P. Guéranger: Das Kirchenjahr 8 [1899] 452).

Michael u. Gabriel blasen mit himmlischen Hörnern zur Auferstehung der Toten (apokr. Apc. Joh. 9). Der Martyrer Procopius sieht in einer Vision ein Kreuz mit den Namen Emanuel am oberen Ende, Michael u. Gabriel an den beiden Enden des Querbalkens (ASS Juli 2, 560, 15; Dölger, Ichth 1^2, 287. 314). Auf einem Bilde hält Christus die Hand über das Haupt des byzantinischen Kaisers Basilius II. Gabriel krönt ihn mit der Kaiserkrone u. Michael gibt ihm eine Lanze in die Hand (byzant. Miniatur eines Psalters, 11. Jh.: H .P. L'Orange, Apotheosis [Oslo 1947] 122).

2. Erweiterung zur Separation Vierergruppe. Michael, Gabriel, Raphael bilden zusammen mit Uriel die Vierergruppe höchster E. (Or. Sib. 2, 215; Ep. apost. 13 [24]; Vita Adae 56f; Oecumen. in Apc. 5: 117 Hoskier; Andreas in Apc. 27; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 20/3; Areth. in Apc. 27; Kropp, Zaubert. 2, 164; Gebet des Gregor. Thaum.: Reitzenstein, Poim. 297; Amulett des Cod. Paris 2316f. 316r: Reitzenstein, Poim. 294: es folgen 13 weitere Engelnamen; Pradel, Gebete = RVV 3, 3, 18, 21f; Ev. Barn. 228a [482f Raggi]: quatro favoriti angiolli; K. Wessely, Ephesia grammata [1886] 18 nr. 115; vgl. Ambros. fid. 3, 20). Sie sind die Liturgen Gottes (λειτουργοὶ τοῦ Θεοῦ: Pradel, Gebete 18, 21); sie rufen ununterbrochen das Trishagion (ebd. 18, 23/5). Sie bringen beim letzten Gericht die Seelen der Menschen vor den Richterstuhl Gottes (Or. Sib. 2, 216/18; über frühchristl. u. mittelalterl. Verehrung dieser Gruppe vgl. Perdrizet 244/48; über ihre von den Juden übernommene Zuteilung an die 4 Himmelsrichtungen ebd. 246/48; über ihre Darstellung, zT. mit weiteren Erzengeln, in kappadokischen Fresken des 11. Jh. ebd. 254f). – Neben dieser Zusammenstellung findet sich auch eine Verbindung der 3 in der Bibel genannten E. mit Istrael (Inschrift aus Kodja-Geûzlar bei W. M. Ramsay, The Cities and Bishoprics of Phrygia 1, 2 [Oxford 1897] 541 nr. 404; Dölger, Icht. 1^2, 317). Ferner werden die drei biblischen E. mit Suriel verbunden (kopt. Gregoriusliturgie: PG 36, 698B; PGM III 149). Auch die Verbindung mit Satanael, dem durch seinen Fall zum Teufel gewordenen höchsten E., kommt vor (Ev. Barth. 4, 25/9). Es gibt auch die Viererreihe Michael, Uriel, Suriel, Gabriel (gravierter Stein bei U. F. Kopp, Palaeographia critica 4 [1829] 226f; K. Wessely, Ephesia grammata [1886] 18 nr. 113; Perdrizet 243_5). Ferner gibt es die Dreierreihen Gabriel, Raphael, Uriel (Ambros. fid. 3, 20) u. Michael, Gabriel, Uriel (Ev. Barth. 4, 53; A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei [1908] 183_1; Fresko des 11. Jh. zu Tschareqle Kilisse: Perdrizet 255).

3. Erweiterung zur Siebenerreihe. Die Gruppe der 7 Engelfürsten erhält neben den 3 biblischen Namen ziemlich willkürlich 4 weitere. So Uriel, Raguel, Saraphuel, Asuel (Kropp, Zaubert. 1, 80f; 2, 250; mit Suriel statt Uriel: ebd. 1, 38. 16; 2, 138. 201). Kombiniert werden die drei biblischen E. auch mit Uriel, Sedekiel, Anael, Azael (Kropp 2, 265; mit Hinzufügung eines 8. Erzengels Setel: Kropp 2, 173; Setekiel u. Anael neben den Erzengeln genannt auch Kropp 2, 144). Die Kombination mit Uriel, Suriel, Asuel, Saraphuel bei Stegemann, Zaubert. 57 (die E.-namen sind in diesem fragmentarischen Text teilweise ergänzt, aber, wie St. meint, mit Sicherheit). Eine andere Reihe verbindet die biblischen E. mit Suriel, Zaziel, Badakiel (Schreibfehler für Zadakiel?), Syliel (PGM X 43/49; hier ist die Reihe verbunden mit Zaubernamen, die zT. gnostischen E. oder Archonten eignen). Anderswo findet sich eine Reihe mit Suriel, Raguel, Anael, Saraphuel (Kropp 1, 20; 2, 203). Eine Reihe mit Suruel (gleich Suriel), Phakuel, Asuel, Anael erscheint bei Kropp 2, 218. Eine Reihe mit Uriel, Raguel, Barachael, Pantasaron DACL 1, 2, 2089. – Eine Reihe mit Uriel, Jehudiel, Barachiel, Sealtiel findet sich auf den 1516 aufgefundenen Fresken einer Kirche zu Palermo (Cornelius a Lapide, Comm. in Apc. s. Joh. [Antv. 1717] 19f; F. Cancellieri, De secretariis veteris basilicae Vaticanae 2 [Romae 1786] 1018f; Perdrizet 258f). Diese Namensliste soll dem Franziskaner Amadeus Menez von Gott offenbart worden sein (Cornelius aO. 19; Cancellieri aO. 1015; Perdrizet 260f). In den beigegebenen Inschriften sind die einzelnen E.-Fürsten folgendermaßen gekennzeichnet: Michael victoriosus, Gabriel nuncius, Raphael medicus, Uriel fortis socius, Iehudiel remunerator, Barachiel adiutor, Sealtiel orator (Cornelius aO. 19; Cancellieri aO. 1018f; Perdrizet 259f). Diese Liste hat an der Wende zur Neuzeit in Italien u. darüber hinaus eine gewisse Tradition erlangt (vgl. Perdrizet 258/73; o. Sp. 171). – Unter Auslassung Raphaels ist die Reihe Thuriel, Michael, Gabriel, Uriel, Misael, Irrael, Istrael gebildet (Wessely aO. 18 nr. 114; Hopfner, OZ 1, 36 § 153; Perdrizet 243_5. 256).

4. Erweiterung zur Sechserreihe. Auch Reihen von 6 höchsten E. kommen vor. So Satanael, Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Xathanael (Ev. Barth. 4, 25/9; statt Xath. kennt die hsl. Überlieferung auch Nathanael u. Zathael). Hierher gehört ferner die Reihe Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Raguel, Tobiel (Litanei aus Soissons, etwa 8. Jh.: I. Mabillon, Vetera analecta [Paris 1723] 170; es folgen die Cherubim u. Seraphim). Eine andere Reihe nennt Gabriel, Michael, Raphael, Uriel, Rumiel, Paniel (ein Beda zugeschriebenes Gebet: Cancellieri aO. 1006f; DACL 1, 2 2087). – Auch Christus mit 6 Engeln zusammengestellt kommt vor; eine Gemme hat in der Mitte das Akrostichon ΙΧΘΥΣ, darüber die 3 Engelnamen Raphael, Renel (sonst unbekannt, vielleicht fehlerhaft statt Raguel, vgl. Perdrizet 256_8), Uriel, darunter die 3 Namen Michael, Gabriel, Azael (Dölger, Ichth. 1^2, 273f; Perdrizet 256f; nach Dölger ist das Stück ein gnostisches oder wenigstens gnostisch beeinflußtes Fabrikat). Fresken des 11. Jh. zeigen Christus umgeben von den 6 Erzengeln Gabriel, Uriel, Sychael, Phlogotheel, Raphael, Michael (Kirchen zu Qaranleq Kilisse u. Elmale Kilisse: Perdrizet 254f; vgl. PsCypr. centes. 25: der Sohn Gottes erscheint als einer von 7 hervorragenden E.).

5. Größere Reihen. Gelegentlich finden sich auch Listen von mehr als 7 Erzengeln. Eine Liste von 8 Namen nennt Michael, Gabriel, Ariel, Raphael, Suriel, Raguel, Zehekiel, Anael (Stegemann, Zaubert. 35f). Eine andere Reihe umfaßt Uriel, Raguel, Tubuel, Michael, Inias (oder Adinus), Tubuas, Sabaoc (gleich Sabaoth), Simiel (oder Sinuel; diese Liste steht in einem von der Lateransynode vJ. 745 verurteilten Gebet des französischen Priesters Aldebertus: Mansi 12, 379D; dazu Perdrizet 274). Hierher gehört auch die Liste Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Malthiel, Zadkiel, Peliel, Raziel (deutscher Kalender zuerst 1611 publiziert, danach DACL 1, 2, 2087). Acht Erzengel auch in einem kopt. Gebet bei Kropp, Zaubert. 2, 173. – Eine allerdings sehr späte Zusammenstellung von 9 Erzengeln nennt in Dreiergruppen Michael, Uriel, Raphael – Gabriel, Jophiel, Raziel – Zeadkiel, Piel, Mittaron (flämische Bilddrucke des 16. Jh.: Perdrizet 265f u. Taf. 30; zu den Namen ebd.; Mittaron ist Umbildung von Metatron; statt der beiden letzten Namen kommen auch vor Peliel u. Malthiel). – Eine Liste von 11 Namen (wobei ein 12. Name ausgefallen zu sein scheint) umfaßt Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Enopriel, Barnabael, Juel, Tatheel, Melon, Exankantha, Astenael (Cod. Paris. 2316 Bl. 316r: Reitzenstein, Poim. 296).

6. Fünferreihen. Es gibt auch Reihen von nur 5 Engelfürsten, so Michael, Gabriel, Uriel, Raphael, Salathiel (Malerei des 12. Jh. in der Kirche Spasa-Neredicy bei Nowgorod: Perdrizet aO. 253f). Die gleiche Reihe, aber mit Phlogotheel als 5. Namen erscheint auf Fresken des 11. Jh. in der Kirche zu Qaranleq Kilisse in Kappadokien (Perdrizet 254) oder mit Misrael statt Salathiel auf einem gleichzeitigen Fresko in der Kirche Tschareqle Kilisse in Kappadokien (Perdrizet 255).

7. ‚Engel der Himmel‘. Als erste E. der 7 Himmel, wohl gleich den 7 Engelfürsten, werden zusammengestellt: Meër im 1. Himmel, Sisthile im 2., Bitheem im 3., (Gabriel im 4.; der Name ist in der Hs. ausgefallen, vielleicht kann Gabriel eingesetzt werden), Uriel im 5., Raphael im 6., Michael im 7. u. höchsten Himmel (griech. Beschwörungstext bei Pradel, aO. 21).

8. Weitere Erzengelnamen. Einzelne Erzengelnamen sind: Sabaob (betraut mit der Heilung von Ohrenkrankheiten; Pradel aO. 20, 10), Adonai (ebd.), Elueoarches (ebd.).

9. Erzengelnamen u. Vokale. Gelegentlich werden die Namen der 7 Erzengel mit den 7 Vokalen des griech. Alphabets verbunden (zB. Kropp, Zaubert. 1, 20; 2, 203). Die Verbindung der 7 griech. Vokale mit den Erzengeln hat ihr Vorbild im heidn. Raum, wo man die 7 Vokale mit den 7 Planeten, bzw. ihren Göttern zusammenstellte (dazu Hopfner 1, 35 § 150; Kropp, 3, 28f. 137; über magische Namen der Erzengel überhaupt ebd. 130; über Erzengellisten in kopt. Zaubertexten auch Stegemann aO. 37). Die Namen der Erzengel bedeuten Namen Gottes (Kropp 2, 165f).

b. Namen anderer Engel. Als E. der Tiere wird genannt Thegri (Herm. v. 4, 2, 4). Als Strafengel kennt man Tartaruchos (Apc. Petri 13; Apc. Pauli 18; Vis. Pauli 15) u. Temeluchos (Apc. Pauli 16. 34). An die 7 gnostischen Äonen erinnert die Liste: Balsamos ‚mit seiner Jungfräulichkeit‘; Elel (Beisatz zu diesem E.-Namen in der Hs. ausgefallen); Abraxas ‚mit seiner Zither‘, Authronios ‚mit seinen Kränzen‘; David, ‚der über den Kelch der Kirche der Erstgeborenen ge-

setzt ist'; Harmuser ,mit der Geistestrompete'; Sausiu ,mit dem Winde des Wohlgeruches' (Hymnus in der kopt. Apc. Barthol.: Kropp, Zaubert. 1, 81; 2, 250). Eine Gruppe von 17 E. über die Jahreszeiten bilden: 5 E. über den Frühling, nämlich Sapi, Paida, Gamael, Enthoa u. das ,Haupt' (κεφαλή) dieser 4, Hyphmel; 4 E. über den Sommer, nämlich Berphael, Guzael, Abbael, Anael; 4 E. über den Herbst, nämlich Pherbael, Askarael, Gabriel, Telgradech; 4 E. über den Winter: Adonael, Teptadael, Abrael, Arkael (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385; im Text bei F. Boll, Cat. cod. astr. graec. 7, Cod. germ. [Brux. 1908] 180 sind es 18 E., ,die den Gerechten dienen', mit zT. erheblich abweichenden Namen). Eine Gruppe von 21 ,Engeln zur Linken', irgendwelchen Geistern zur Bestrafung von Menschen, führt die Namen Pe . . ., Rumiel, Jonael, Maruel, Suel, Joniel, Dor . . el, Misoel, Eneriel, Sonuel, Promiel, Sanael, Masthel, Sachoiel, Sramael, Sriel, Jonuel, Roinuel, Sarael, Susael, Lonuel (Kropp, Zaubert. 2, 239; dazu 3, 88f). Zur Bildung von E.-Namen im Zauberwesen überhaupt vgl. Cod. Neap. astrol. 19, fol. 233 (so A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura [1908] 183_2), mit unglaublichen Erfindungen von E.-Namen auf -λ, -ελ, -ηλ; zu E.-Namen in kopt. Zaubertexten vgl. noch Stegemann, Zaubert. Index, S. 86f). Nur selten begegnet der Name eines Kerub, zB. Sasaor (Kropp, Zaubert. 3, 71) oder Asaroth (Stegemann, Zaubert. 67/9); doch gibt es Zaubernamen der 4 apokalyptischen Wesen um den Thron Gottes (Kropp 2, 114; dazu Kropp 3, 129f; Stegemann aO. 39). Auch die 24 Ältesten, die da u. dort für E. gehalten wurden, tragen gelegentlich Namen (so im Zaubergebet des Cod. Paris. 2316 Bl. 426v: Reitzenstein, Poim. 301; weitere Namenslisten bei Kropp 1, 19. 37; 2, 114. 137. 203· 216f; dazu 3, 84f. 130/2; St. Gaselee, De XXIV senioribus apocalypticis et nominibus eorum = Parerga Coptica 1 [Cambridge 1912]; Stegemann aO. 33). Manche Namenslisten schließen sich an die 24 Buchstaben des griech. Alphabets an, zB. Ἀαηλ, Βαηλ, Γαηλ bis Ὠαηλ (Fresko des Simeonklosters bei Assuan [s. Sp. 176]; zu dem im Synkretismus wurzelnden Glauben von der magischen Kraft der Buchstaben vgl. F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie [1922]; Kropp 3, 130f).

c. Kraft der Engelnamen. Die Anrufung von E.-Namen hatte nach alter Auffassung besondere Kraft; denn diese Namen galten als unerträglich für die Dämonen (Dölger, Ichth. 1², 312). Mit Vorzug wurden die Namen Michael u. Gabriel angerufen (ebd. 313). Schon den bloßen E.-Namen schrieb die Magie eine besondere Kraft zu (Arnob. 1, 43; vgl. Orig. c. Cels. 1, 25; Hopfner, OZ 1, 34 § 147).

d. Haltung der Kirche gegenüber Engelnamen. Der (zT. auch vom Klerus geförderte) Volksglaube u. erst recht der Aberglaube schrieb nach dem Gesagten sehr unbekümmert um das, was allenfalls als eine gewisse Tradition angesprochen werden konnte, den 7 Engelfürsten u. anderen E. willkürliche Namen zu. Diese Versuche, über die 3 in der Bibel erwähnten Engelfürsten hinaus weitere E. mit Namen zu belegen, hat eine 745 unter Papst Zacharias veranstaltete Lateransynode verurteilt (Mansi 12, 379f; vgl. schon das sog. Decr. Gelas.: Mansi 8, 152). Dieser Verurteilung schlossen sich verschiedene Verordnungen des 8. u. 9. Jh. an (Aachener Capitulare Karls d. Gr. vJ. 789, cap. 16, unter Berufung auf die Synode von Laodicea can. 35: E. Baluze, Capitularia regum Francorum 1 [Paris 1677] 220; ein weiteres Capitulare aus der Zeit Karls d. Gr., cap. 5: Baluze aO. 515; ein anderes aus der gleichen Zeit oder der Ludwigs des Frommen, cap. 66: Baluze 837; ferner die Capitula Herardi archiepiscopi Turonensis, cap. 1, 3: Baluze 1287). Nicht anders erging es dem an der Wende zur Neuzeit angestellten Versuch, die Verehrung der 7 Engelfürsten unter Belegung aller 7 mit Namen zu verbreiten oder wenigstens noch den Namen Uriel anzuerkennen; es mußte bei den 3 biblischen Namen bleiben (Perdrizet 273/76; eine ausführliche Darstellung über den Kult der 7 Engelfürsten seit Anfang des 16. Jh. bei F. Cancellieri, De secretariis veteris basilicae Vaticanae 2 [Rom 1786] 1018/31).

VIII. Sünde der Engel. a. Art der Sünde. 1. Sexuelle oder andere Sünde. Vom Spätjudentum (Sp. 80f; vgl. Jud. 6; 2 Petr. 2, 4) übernimmt man die Ansicht, daß ein Teil der E. in Liebe zu menschlichen Frauen entbrannt sei, sich mit ihnen verbunden u. die Giganten oder Dämonen gezeugt habe (Justin. apol. 2, 5, 3; Athenag. leg. 24f; Iren. haer. 4, 36, 4; dem. 18; Clem. Alex. paed. 3, 14, 2; strom. 3, 59, 2; 5, 10, 2; Tert. cult. fem. 1, 2. 4; or. 22; idol. 9; virg. vel. 7; Cypr. hab. virg. 14; Method.

res. 1, 37, 3; Eus. praep. ev. 5, 4; Ps-Clem. hom. 8, 12/15; Lact. inst. 2, 15; Hegemon. acta Archel. 36; Iulian. c. Christ. 1, 290C/D [vgl. Cyrill. Alex. c. Iul. 9: PG 76, 953C/D]; Ambros. virg. 1, 52f; Noe et arca 4; Commod. instr. 1, 3; Georg. Sync. chron.: 1, 23f Bonn, im Anschluß an 1 Hen. 7 u. unter Berufung auf Gen. 6, 1/4 u. 2 Petr. 2, 4; vgl. Kelsos b. Orig. c. Cels. 5, 52; Minuc. Fel. 26, 8; Iren. haer. 5, 29, 2; Clem. Alex. strom. 7, 46, 6; Tert. apol. 22, 3; Hieron. in Jes. 15 zu Jes. 54, 10; Aug. civ. D. 3, 5; 15, 23 [der aber diese Ansicht ablehnt]; über die ‚Engelehen' als Anlaß für den Sündenfall Adams vgl. H. J. Schoeps, Die Urgeschichte nach den PsKlementinen: Aus frühchristl. Zeit [1950] 1/37). Doch wird Gen. 6, 2, worauf sich diese Ansicht stützt, auch anders gedeutet (Orig. c. Cels. 5, 55 im Anschluß an Philo gigant. 6/18 [zu Origenes u. dem Einfluß seiner Deutung auf die Ostkirche vgl. Turmel, Hist. 296f]; Filastr. haer. 108, 1/8; Aug. civ. D. 15, 22f [doch teilt Aug. aO. den Aberglauben des Volkes, daß Geisterwesen mit Frauen Unzucht treiben können, eine Ansicht, die zB. von Cyrill. Alex. adv. anthropom. 17, energisch zurückgewiesen wird; zu Aug. vgl. Pelz 19f, zu seinem Einfluß auf die Westkirche Turmel, Hist. 298/300]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 22, 2; Cyrill. Alex. in Gen. 2, 2; adv. Iul. 9: PG 76, 953C/956D; adv., anthropom. 17; Theodrt. quaest. in Gen. 47; haer. fab. 5, 7; Basil. Sel. or. 6, 2; PsCaesar. dial. 1, 48; Schatzhöhle 15, 2/8 mit scharfer Polemik gegen die Vorstellung von E.-Ehen). – Man meint, daß einzelne E. ihre Aufgaben schlecht verwaltet hätten (Orig. in Ez. hom. 4, 1; in Mt. 15, 37; in Joh. 13, 59 [412]). Man spricht auch nur von Ungehorsam der E. (Iren. haer. 1, 10, 3 [doch vgl. 4, 36, 4]; Hegemon. acta Archel. 36: nur ein Teil habe durch Unzucht gesündigt, andere anders; Fulgent. Rusp. ad Petr. 3, 31; vgl. Iren. haer. 2, 28, 7). Andere sprechen vom Neid der E. (Areth. in Apc. 33), andere von ihrem Stolz (Aug. enchir. 28; Leo M. s. 9, 1; Greg. M. mor. 4, 8; 27, 65; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 35). Man meint, daß die E. stolz auf ihre Natur u. Herrschaft geworden seien (Athenag. leg. 24, 4f, wo aber auch die sexuelle Sünde erwähnt ist; Aug. Gen. ad litt. 11, 15) u. daß sie in ihrem Stolze nach einer höheren Würde begehrt hätten (Joh. Chrys. in Gen. hom. 22, 2), oder in ihrem Stolze die von ihnen geforderte Verehrung Adams verweigert hätten (Vita Adae et Evae 14f). Oder die E. hätten den Höchsten unter ihnen, der sich gegen Gott auflehnte, als Gott ausgerufen (Tatian. or. 7, 5). Schon anfangs, nicht erst im Verlaufe der Menschengeschichte (wie es die Ansicht von den E.-Ehen annimmt), sind E. zusammen mit ihrem Fürsten, dem Teufel, von Gott abgefallen (Aug. civ. D. 15, 23).

2. Sünde des Teufels. Die Sünde des Teufels selbst, die wegen seines Auftretens im Paradiese (Schlange Gen. 3) der mit Gen. 6, 2 verbundenen Sünde der E. vorausliegen muß, wird gesucht in schlechter Verwaltung des ihm in der Schöpfung von Gott übertragenen Amtes (Athenag. leg. 24; Method. res. 1, 37, 3). Oder die Sünde soll allgemein in Schlechtigkeit u. Ungeduld bestanden haben (Tert. pat. 5). Oder man denkt an Neid (Andreas in Apc. 34; Areth. in Apc. 33), oder an Eifersucht auf den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen (Iren. haer. 3, 23, 8; 4, 40, 3; 5, 24, 4; dem. 16; Cypr. zelo et liv. 4; Greg. Nyss. or. cat. 6: PG 45, 28B; Areth. in Apc. 34; vgl. Aug. Gen. ad litt. 11, 4). Näherhin meint man, daß der Teufel mit anderen E.-Fürsten Adam verehren sollte, dies aber als seiner nicht würdig verweigerte (Vita Adae et Evae 14; Ev. Bartholomaei 4, 53/55); aber diese Ansicht wird als die dummer Menschen (ἀφρόνων ἀνδρῶν) gekennzeichnet (PsAthan. qu. ad Antioch. 10; mit der Ansicht von der verweigerten Ehrerbietung vor Adam hängt vielleicht zusammen die seit dem 16. Jh. verbreitete Meinung, daß die verweigerte Anerkennung des kommenden Gottmenschen Christus die Sünde des Teufels u. seiner E. gewesen sei, vgl. E. v. Petersdorff, Daemonologie 1 [1956] 41f). Es wird auch an die Möglichkeit gedacht, daß der Teufel Neid empfand darüber, daß der Mensch in die himmlische Herrlichkeit eingehen sollte (Aug. s. Guelf. 12, 2: 480, 21f Morin). Nach einer Sondermeinung bestand die Sünde des Teufels in der Eifersucht auf seinen älteren Bruder, den Logos (Lact. inst. 2, 8, 4f). Vor allem aber im Hochmut fand man die Sünde des Teufels (Athenag. leg. 24; Orig. princ. 1, 5, 5; 8, 1; in Num. hom. 12, 4; in Ez. hom. 9, 2; Method. res. 1, 37; Greg. Naz. or. 38, 9; Aug. Gen. ad litt. 11, 15f; civ. D. 11, 13; 14, 3; enchir. 28; Andreas in Apc. 34; PsAthan. quaest. ad Antioch. 10; Consult. Zacch. et Apoll. 1, 31: PL 20, 1100C; Greg. M. mor. 2, 4. 16f; 4, 15f; 28, 11; 32, 51; 34, 40 [zu Gregor vgl. Kurz 27/30]; Isid. sent. 1, 10, 8

u. a.). Dabei werden dem Teufel die Worte Jes. 14, 13f in den Mund gelegt (schon bei Tert. adv. Marc. 5, 11, 17), die seit Orig. (princ. 1, 5, 5) der klassische Ausdruck für den Hochmut des Teufels werden (auch in der Vita Adae 15, die hierin wohl christlich bearbeitet ist); der Teufel wird daraufhin, aber erst im hohen MA, nach Jes. 14, 12 Lucifer genannt (vgl. dazu Turmel, Hist. 291/94; K. L. Schmidt, Lucifer als gefallene Engelmacht: TheolZ 7 [1951] 161/79; Petersdorff aO. 77). In seinem Hochmut soll dann der Teufel andere E. zur gleichen Sünde mitgerissen haben (Aug. enchir. 28; Consult. Zacch. et Apoll. 1, 31; Greg. M. mor. 4, 15; Vita Adae et Evae 14f); sie alle verweigerten die von ihnen geforderte Verehrung Adams (Vita Adae et Evae 14f; Schatzhöhle 3, 1; Ev. Bartholomaei 4, 56). Zunächst sieht man im Sternenfall Apc. 12, 4, den der visionäre Drache verursacht, ein Sinnbild dafür, daß Satan einen Teil der E. in seinen Sturz mithineingerissen habe (Victorin. Pet. in Apc.: CSEL 49, 116; Joh. Cass. conl. 8, 8, 3; Primas. in Apc. 3, 12). Vom frühen MA an liest man sodann (in einer den Zusammenhang in der Apc. völlig außer acht lassenden Auslegung) aus Apc. 12, 7 heraus, daß Satan sich mit einem Teil der E. gegen Gott erhoben habe, Michael aber mit seinen E. ihn u. seinen Anhang aus dem Himmel gestürzt habe (Cassiod. in Apc. 17; Andreas in Apc. 34; Areth. in Apc. 34; vgl. Turmel, Angél. 304/7). Doch wird eine solche Auffassung von Apc. 12, 7 auch verworfen (PsAug. in Apc. hom. 9: PL 35, 2434; Alcuin. in Apc. 5: PL 100, 1154C; über mittelalterl. u. spätere Versuche, die Sünde des Teufels zu ergründen, vgl. Turmel, Angél. 289/302). Man gibt aber auch zu, daß die kirchliche Lehre nichts Bestimmtes weiß, wie der Teufel u. seine E. zu ihrem Zustande gekommen sind (Orig. princ. 1 praef. 6 [Or. führt dann die in dieser Frage von den meisten vertretene Meinung an]). Der Fall des Teufels war Abfall von der Wahrheit, das ist Christus (Aug. in Joh. 42, 11; vgl. Joh. 8, 44). Die Sünde Satans u. die Sünde der bösen E. waren seit dem Spätjudentum verschiedene Dinge; aber schon seit dem 2. Jh. (vgl. o. Tatian Sp. 190) werden beide Fehltritte zusammengesehen u. schließlich als eine von vielen E. begangene Ungehorsamstat aufgefaßt (vgl. o. Aug. u. a. Sp. 190). Im Zuge dieser Entwicklung werden auch böse E. u. Dämonen allmählich völlig gleichgesetzt (zum Ganzen s. Turmel, Angél. 302/9).

b. Folgen der Sünde. Die sündigen E. wurden aus dem Himmel verstoßen (Tatian. or. 7, 5 [vgl. 9, 1; 20, 3]; Athenag. leg. 25; Minuc. Fel. 26, 8; Iren. haer. 4, 16, 2; Tert. idol. 9; cult. fem. 1, 2. 4; Clem. Alex. paed. 3, 14, 2; strom. 3, 59, 2; Aug. civ. D. 15, 23 mit Verwendung von 2 Petr. 2, 4; enchir. 28; Consult. Zacch. et Apoll. 1, 31: PL 20, 1100C; Vita Adae et Evae 16). Die Verstoßung erfolgte durch die Kraft des Logos (ἡ τοῦ λόγου δύναμις: Tatian. or. 7, 5). Am 6. Schöpfungstage, am Freitag, um die 2. Stunde wurde der Teufel mit seiner Schar vom Himmel gestürzt (Schatzhöhle 3, 4). Diese bösen E. wohnen einstweilen, vor der endgültigen Verdammnis am Gerichtstage, in der Luft (Athenag. leg. 25; Eus. dem. ev. 3, 3, 19; Aug. in Ps. 148, 9; s. 222; Gen. ad litt. 3, 10; nat. boni c. Manich. 33; trin. 3, 7; civ. D. 8, 15. 22 enchir. 28; Fulgent. Rusp. trin. 8; Greg. M. mor. 13, 53; vgl. Lact. inst. 3, 29, 14; 7, 24, 7). Man denkt auch an Aufenthalt der bösen E. auf der Erde (Athenag. leg. 25; Consult. Zacch. et Apoll. 1, 31). Der Teufel insbesondere wird in der Luft lokalisiert (Hieron. in Eph. 1 zu 2, 2; Aug. civ. D. 14, 3) oder in den Herzen der Gottlosen (Aug. civ. D. 20, 7; Primas. in Apc. 5, 20; Greg. M. mor. 18, 67; 32, 22; Beda in Apc. 3: PL 93, 191B/C) oder im Abgrund (Oecumen. in Apc. 5: 116 Hoskier; Ephraem [?] s. hab. semp. in mente die ex. vit.: 3, 356 Assem.; Ev. Barthol. 4, 60). In der Frage nach dem einstweiligen Aufenthaltsort des Teufels u. seiner E. schloß man sich an das NT an (Mt. 8, 28/34 Par.; Eph. 2, 2; 6, 12; 2 Petr. 2, 4; Jud. 6; vgl. Apc. 20, 1/3; zur ganzen Frage vgl. Turmel, Hist. 303/5; E. v. Petersdorff, Daemonologie 1 [1956] 71f). Erst nach dem allgemeinen Gericht werden der Teufel u. die gefallenen E. die ewige Höllenpein erleiden (Justin. apol. 2, 7 [8]; Tatian. or. 14, 4f; Iren. haer. 1, 10, 3; Hippol. adv. Cai.: 247 Achelis; Tert. apol. 27, 6f; Orig. in Ex. hom. 8, 6; in Num. hom. 13, 7; Ambros. exp. Ps. 118, 20, 23; in Lc. 6, 46; Aug. Gen. ad litt. 11, 33; nat. boni c. Manich. 32f; civ. D. 14, 3; vgl. Mt. 8, 19; 2 Petr. 2, 4; Jud. 6; Apc. 20, 7; Justin. apol. 1, 28; Joh. Chrys. in Mt. hom. 28, 2; Greg. M. mor. 4, 13f. 16; Rupert. v. Deutz, vict. Verbi D. 1, 17 u. a.; erst im Verlaufe des MA beginnt man, in der Frage anders zu denken, vgl. Hugo v. St. Victor sent. 2, 4; zum Gan-

zen Turmel, Angél. 537/50; zur Frage, wie Geistwesen die Feuerpein der Hölle erdulden können, vgl. Aug. civ. D. 21, 10). Die Ansicht, daß der Teufel u. die bösen E. noch nicht in die ewige Qual eingegangen sind, gibt die Voraussetzung zu der Meinung, daß diese Wesen noch die Möglichkeit zu einer Buße hätten, die ihnen das Heil brächte (Orig. in Jos. hom. 8, 4; in Lc. hom. 23: 157 Rauer; ein Nachhall davon bei Gregor. Nyss. cat. 26, 2f; Ambrosiast. in Eph. zu 3, 10; Rupert v. Deutz vict. Verbi D. 1, 21; vgl. Hieron. in Eph. 2 zu 4, 16 [dazu Turmel, Hist. 307]). Diese Auffassung wird allerdings auch zurückgewiesen (Aug. in Joh. 110, 7; enchir. 27 [vgl. 29]; Joh. Dam. fid. orth. 2, 4). Sie ist schließlich ganz aus dem theologischen Gespräch verschwunden (vgl. Fulgent. Rusp. ad Petr. 3, 31). Der Sündenfall hatte für die E. die gleichen Folgen, wie für die Menschen der Tod, nämlich die Unmöglichkeit einer Sinnesänderung u. die ewige Bestrafung (Joh. Dam. fid. orth. 2, 4). Durch die Sünde hat Satan zwar die Seligkeit, aber nicht seine E.-Natur verloren (Greg. M. mor. 2, 4).

IX. Engel des Teufels. a. Gefährten des Teufels im Sündenfall. Es gibt (wie im NT: s. Sp. 112) auch E. des Teufels (Asc. Jes. 4, 14; 10, 12; Tert. spect. 4; Orig. princ. 1, praef. 5f; 1, 5, 2; c. Cels. 8, 6. 25. 36; Const. Ap. 7, 41, 2; PsAug. s. 37, 5: PL 39, 1820). Er selbst war E. Gottes, ist aber abtrünnig geworden (Iren. haer. 4, 40, 3; 41, 1; Orig. c. Cels. 6, 44; Aug. in Ps. 103 s. 4, 9f; Greg. M. mor. 32, 47; vgl. Tert. apol. 27, 4; Clem. Alex. strom. 6, 66, 2; Leo M. ep. 15, 6). Er war Erzengel (Ambros. in Lc. 4, 67; Aug. Gen. ad litt. 3, 10), erstgeschaffener E. u. einstens Oberster der E. (Tatian. or. 7, 5; Consult. Zacch. et Apoll. 1, 31; Greg. M. mor. 4, 16; 9, 5; 32, 47. 51; in ev. hom. 34, 7; Ev. Barthol. 4, 28; vgl. PsCaesar. dial. 1, 44). Der Teufel war vor dem Fall unvergleichlich herrlich u. mächtig (Orig. c. Cels. 6, 44; Greg. M. mor. 32, 47f; 34, 39); er besaß höchste Gottähnlichkeit (Orig. aO.; Greg. M. in ev. hom. 34, 7; zur ursprüngl. Auszeichnung des Teufels bei Gregor vgl. Kurz 19/22); er war ,über den Geist der Luft gesetzt' (Iren. haer. 5, 24, 4; vgl. Eph. 2, 2; 6, 12) oder über die Erde (Greg. Nyss. or. cat. 6: PG 45, 28B; Joh. Dam. fid. orth. 2, 4). Nach einer merkwürdigen Ansicht wäre der Teufel neben Christus, dem erstgeborenen Sohn Gottes, der zweitgeborene Sohn Gottes, aber aus Neid auf Christus abgefallen (Lactant. inst. 2, 8, 4f; zu dieser Auffassung vgl. PsClem. hom. 7, 3, 3/5; E. v. Petersdorff, Daemonologie 1 [1956] 63f). Jetzt aber ist er der E. der Bosheit (Tert. test. an. 3) u. des Verderbens (Tert. pat. 5; vgl. Apc. 9, 11; Method. symp. 6, 4). Wie der Teufel, so sind seine E. von Gott abgefallen (Athenag. leg. 24; Justin. dial. 76, 3; 79, 1; Tatian. or. 7, 5; Iren. haer. 1, 10, 1. 3; 3, 23, 3; 4, 37, 1; 41, 3; dem. 83; Tert. apol. 22, 3; Clem. Alex. strom. 4, 96, 1; 5, 127, 4; 7, 85, 4; Orig. or. 26, 5; c. Cels. 4, 65; princ. 1 praef. 6; Ambros. in Lc. 4, 67; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 100f; PsCaesar. dial. 1, 44; Joh. Dam. fid. orth. 2, 4). Diese E. wurden nicht etwa von Gott böse erschaffen, sondern sind erst durch ihre Sünde böse geworden (Aug. nat. boni c. Manich. 33). Es sind jene E., die gesündigt haben (Orig. c. Cels. 8, 25). Sie sind böse, schlechte E. (Orig. c. Cels. 7, 68; 8, 15; in Num. hom. 11, 4); sie sind die ,Engel der Finsternis' (Zeno tr. 13, 4; vgl. Sp. 74). Sie sind näherhin E., Erzengel, Mächte, Throne (Iren. dem. 85), überhaupt die auch sonst bekannten Engelklassen mit Ausnahme der Cherubim u. Seraphim (vgl. Asc. Jes. 1, 3; 2, 2; 4, 4; Clem. Alex. strom. 2, 68, 1; 4, 47, 1f; 96, 1; Orig. or. 12, 1; 13, 3; 25, 3). Sie sind mit dem Teufel in der Gesinnung verwandt u. ihm ähnlich geworden (Justin. dial. 45, 4; 100, 6; Iren. haer. 4, 41, 2f); sie sind seine Diener (Orig. c. Cels. 8, 25. 36) u. mit ihm Widersacher Gottes (Tert. cult. fem. 1, 8). Aber auch die bösen E. dienen Gott (Greg. M. mor. 2, 38), auch sie gehören zum Heer des Himmels (ebd.; doch vgl. Orig. c. Cels. 8, 25). Selbst der Teufel kann nur als Werkzeug Gottes wirken (Aug. in Ps. 77, 28 unter Berufung auf Job 1, 21).

b. Wirkungsbereich. Die ganze Welt ist vom Teufel u. von seinen E. erfüllt (Tert. spect. 8; apol. 22, 8; Aug. civ. D. 14, 3; in Ps. 148, 9; vgl. Eph. 6, 12; Athenag. leg. 25; Orig. or. 26, 3). Sie nehmen den untersten Platz unter den himmlischen Geistern ein (PsClem. hom. 8, 12). Sammael (Satan) herrscht mit seinen E. im ersten, untersten Firmament, im Luftraum (Asc. Jes. 7, 9; 10, 29; 11, 23). Ein böser E. steht mit dem Wasser in Verbindung, um durch dieses die Menschen zu verderben (Tert. bapt. 5; vgl. Aristid. 2, 10; Eus. h. e. 7, 17). Böse E. verursachen schlimme Ereignisse (Orig. c. Cels. 8, 32, unter Berufung auf Ps. 77 [78], 49), Seuchen u. Unwetter (Clem. Alex. strom. 6, 31, 1; vgl. Orig. c.

Cels. 8, 32). Der E. des Teufels, von dem Paulus schreibt (2 Cor. 12, 7), schuf dem Apostel heftige Kopfschmerzen (Aug. s. Morin 15, 7: 652, 5 M.). Die bösen E. sind Verführer (Tert. praescr. 6); sie wollen den Menschen verderben (Tert. apol. 22, 4. 6. 11; Orig. c. Cels. 8, 36. 54; Eus. v. Const. 2, 58; Joh. Chrys. in Col. hom. 3, 4). Die E. des Teufels gestalten sich zuweilen verführerisch in E. des Lichtes um (Tert. praescr. 6; vgl. 2 Cor. 11, 14). Böse E. haben schlechte Bräuche, besonders weibliche Schmuckkünste, den Menschen beigebracht (Justin. apol. 2, 9; Iren. dem. 18; Tert. cult. fem. 1, 2; 2, 10; Cypr. hab. virg. 14; vgl. Sp. 80). Sie plauderten den Frauen, mit denen sie sich verbanden, Geheimnisse aus (Clem. Alex. strom. 5, 10, 2; vgl. 1 Hen. 16, 3). Abtrünnige E. haben zur Astrologie verleitet (Tert. idolol. 9; apol. 35, 12; Clem. Alex. ecl. proph. 53, 4), zur Magie u. Astrologie (PsClemens hom. 8, 14; vgl. Sp. 81; die Verbindung der Magie mit den bösen Dämonen auch bei Porphyrius, Bousset: ARW 18 [1915] 159). Ebenso wird den abtrünnigen E. zugeschrieben die Verführung zur Mantik u. ähnlichen Künsten (Tert. apol. 22, 9; 35, 12; Clem. Alex. ecl. prophet. 53, 4; vgl. o. Bd. 3, 1245f). Ein böser E. hat die Juden beschwätzt, die Beschneidung fleischlich zu verstehen (Barn. 9, 4). Ein böser E. oder eine böse Macht hat die Philosophie gelehrt (Clem. Alex. strom. 1, 81, 4).

c. Wunderbares Wirken. Böse E. können wunderbare Dinge wirken (Tertull. apol. 23, 1f; vgl. 22, 12). Zauberer zitieren solche E. zu ihren Machenschaften (Tert. apol. 23, 1; Aug. s. Morin 8, 2f [615, 16. 22 M.]: ligaturae u. characteres für Krankenheilung). Was die Magie vermag, vermag sie mit Hilfe der gefallenen E. (Minuc. Fel. 26, 10; Aug. trin. 3, 7, 12; 8, 13f; 9, 17f; vgl. civ. D. 8, 16. 19 über die Hilfe der Dämonen, die Aug. mit den gefallenen E. identifiziert; vgl. civ. D. 8, 22). Aber diese E. können nur im Rahmen der Zulassung Gottes wirken (Orig. c. Cels. 8, 32; Aug. trin. 3, 8, 13f; 9, 18; vgl. 8, 15); sie können nur jenen Menschen schaden, die sich ihnen unterordnen (Orig. c. Cels. 8, 34. 36, beidemal von den Dämonen gesagt). Die bösen E. können nur soweit wirken, als mächtigere E. gemäß dem Befehle Gottes es ihnen erlauben (Aug. trin. 3, 9, 18); denn E. des Himmels beherrschen die bösen Gewalten (Aug. in Ps. 103 s. 4, 9: praepositi enim sunt angeli caelorum super potestates aereas).

d. Verhältnis zum Götzendienst. Im Götzendienst geben sich der Teufel u. seine E. zu erkennen (Tert. spect. 4. 8); Götzendienst ist teuflisch (Eus. h. e. 2, 3, 2). Die Götter der Heiden sind böse E. oder Dämonen (Justin. apol. 1, 5, 2; dial. 55, 2; 73, 2f; 79, 4; 83, 4; Tatian. or. 8, 4; 13, 5; 21, 6; Theophil. ad Autol. 1, 10; Iren. haer. 3, 6, 3; Tert. apol. 23, 2. 4/6. 8/11; Clem. Alex. protr. 62, 4 [vgl. strom. 6, 31, 4]; Orig. c. Cels. 3, 2. 36f; 4, 29; 7, 35. 54. 65. 69; 8, 3. 11. 13. 62; exh. ad mart. 45f; Eus. v. Const. 1, 58; 3, 26f. 55f; h. e. 9, 10, 2; 10, 4, 16; Aug. civ. D. 1, 29; 2, 10. 24f; 4, 1; 8, 22/24. 26; 9, 23; 10, 19; doch erklärt sich Aug. die Entstehung der antiken Götterwelt so, daß Menschen von Schmeichlern zu Göttern erhoben u. kultisch verehrt wurden: civ. D. 7, 18; vgl. 8, 26; man beruft sich vielfach auf Ps. 95 [96], 5). Zum mindesten aber wirken Dämonen in den Götzen (Athenag. leg. 26f; Minuc. Fel. 27, 1 [vgl. 27, 5]; Orig. c. Cels. 7, 64; 8, 18. 41. 43; Firm. Mat. err. 13, 4; vgl. 26, 1f. 4). Doch wohnen die Dämonen nicht in den Götzenbildern, wie man es heidnischerseits von den (durch die Christen für Dämonen erklärten) Göttern annahm (Eus. v. Const. 3, 57; immerhin war auch Orig. c. Cels. 7, 64; 8, 41. 43 dieser von Euseb abgelehnten Meinung). Dann werden Götter u. Dämonen aber auch wieder nebeneinandergestellt (Euseb. mart. Pal. 4; h. e. 9, 8, 2; vgl. 8, 14, 8). Auf jeden Fall kommt Götzendienst den Dämonen zugute (Orig. c. Cels. 7, 69; 8, 21. 30f; Eus. v. Const. 3, 1; h. e. 10, 4, 16; 10, 8, 10; Aug. civ. D. 8, 24; vgl. 1 Cor. 10, 19/21). Wie die heidnischen Schauspiele mit dem Götzendienst zusammenhängen, so auch mit dem Teufel u. seinen E. (Tert. spect. 4).

e. Einwirkung auf die Menschen. Die E. des Teufels beschmutzen die rein in die Welt kommenden Seelen (Method. symp. 6, 1). Böse E. rufen schlechte Gedanken in den Menschen hervor (Orig. princ. 3, 2, 4). Böse Mächte freuen sich über die Sünden der Menschen (Orig. exh. ad mart. 18). Wie die Menschen teils Gott u. teils dem Teufel zugehören (Orig. c. Cels. 8, 25), so stehen die Ungläubigen unter den E. des Satans (Orig. in Mt. 13, 28; vgl. c. Cels. 8, 65). Es kann aber auch ein E. des Teufels zu einem E. Gottes werden, wenn der Schützling dieses E. sich vom Unglauben abwendet u. die Taufe empfängt

(Orig. in Mt. 13, 28). Vor der Taufe widersagt der Kandidat dem Teufel u. seinen E. (Tert. spect. 4; idol. 6; cor. mil. 3 [vgl. 13]; Hippol. trad. apost. 21, 9 [34 Dix]; weiteres über die ‚Apotaxis' o. Bd. 1, 559/61). Bei der Taufe wird er kraft der Heilstat Christi vom Teufel u. seinen E. frei (Tert. idol. 5; Cypr. bon. pat. 7; vgl. ad Demetr. 15; ep. 69, 15). Wer sich eines hl. E. unwürdig macht, übergibt sich einem E. des Teufels (Orig. or. 31, 6). Es ist schlimmer, dem Satan selbst übergeben zu werden (vgl. 1 Cor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20) als nur einem seiner E. (Tert. pud. 13; vgl. 2 Cor. 2, 17). Die Versammlung gottloser Menschen ist eine Doppelversammlung: eine der gottlosen Menschen u. eine der bösen E. (Orig. or. 31, 6). Über manche Städte herrschen böse E. (Iustin. dial. 79, 2f; Orig. in Lc. hom. 12 [87 R.]; vgl. c. Cels. 8, 36; Jes. 30, 4 LXX); auch einem Volke kann ein E. feindlich gesinnt sein (Orig. c. Cels. 5, 48). Feindliche E.-Mächte suchen den Christen vom Glauben abzubringen (Orig. or. 12, 1; 13, 3; exhort. ad mart. 22; c. Cels. 8, 6; vgl. 8, 44); aber durch Glaubenstreue besiegt der Christ diese Mächte (Orig. exh. ad mart. 42. 48; c. Cels. 8, 34. 44; vgl. Tert. scorp. 6). Christenverfolgungen gehen zuletzt vom Teufel aus (Ignat. Rom. 5, 3; Mart. Polyc. 3; Justin. dial. 39, 6; 131, 2; Pass. Perpet. 10, 3/7; 20, 1; 21, 4; Tert. apol. 27, 3f; scorp. 6; Orig. exh. ad mart. 32; c. Cels 6, 11; Eus. h. e. 5, 1, 5f. 16. 23. 25. 27. 38. 42; 5, 2, 6; 5, 21, 2; 6, 39, 5; 6, 43, 6; 9, 3; 10, 4, 14 u. ö.; o. Bd. 2, 1206). Böse E. suchen sich der Seele zu bemächtigen, sobald sie beim Tode den Leib verläßt (Iustin. dial. 105, 3; vgl. Geschichte v. Joseph dem Zimmermann 21, 1/8; 22, 1. 3; 23, 4); ein böser E. führt die Seele des verstorbenen Sünders vor den Richterstuhl Gottes (Apc. Pauli 17; vgl. 167/9).

f. Macht durch Christus gebrochen. Durch die Heilstat Christi sind der Teufel u. seine E. niedergeworfen worden (Iustin. dial. 45, 4; 100, 6; Ambros. in Lc. 7, 92; vgl. Iustin. apol. 1, 45; dial. 49, 8; 121, 3; 131, 5; Orig. c. Cels. 5, 48; 7, 17. 56; 8, 54. 64; Test. Dom. 1, 28; Ev. Bartholomaei 4, 45. 50f. 59), wenn auch noch nicht endgültig (Orig. c. Cels. 8, 15). Wie der Teufel durch Eva gesiegt hatte, so wurde er selbst durch Maria besiegt (Ev. Barthol. 4, 59). Aber der Teufel kann immer noch wirken (Hippol. adv. Cai.: 246 Achelis); es ist gut, daß Gott dies zuläßt, weil so die Christen stets kämpfen müssen u. im Siege über den Teufel den Himmel erlangen können (Orig. in Num. hom. 14, 2).

g. Verhältnis zu den ‚Dämonen'. Die E. des Teufels oder bösen E. stehen zwar den Dämonen nahe, werden aber von ihnen unterschieden (Iustin. apol. 2, 4 [5]. 6 [7]; Tert. spect. 8; idol. 4; apol. 22, 3. 6. 8; 23, 1f. 9; 27, 4 [vgl. 5]; 29, 1; Clem. Alex. strom. 3, 48, 3; 6, 31, 1; Orig. c. Cels. 7, 68; 8, 6. 15. 25 [vgl. 32]); doch sind beide Gruppen ihrem Wesen nach böse Geister (Tert. apol. 22, 8; 23, 14; 29, 1; Method. symp. 6, 1; vgl. Iustin. apol. 1, 5. 52; Tert. spect. 10. 26; Clem. Alex. protr. 55, 5; strom. 2, 116, 3f; Orig. c. Cels. 1, 6; 2, 51; Firm. Mat. err. 28, 10; Ambros. in Lc. 6, 46). Es wird aber auch von den Dämonen ausgesagt, was sonst von den bösen E. gilt (Iustin. dial. 49, 8 gegenüber 45, 4; Tatian. or. 9, 1; Minuc. Fel. 26, 8; Iren. haer. 1, 13, 3; Clem. Alex. strom. 5, 92, 5; Orig. c. Cels. 1, 24; 4, 92; 8, 31. 36; Aug. civ. D. 8, 22). Böse E. werden als Dämonen bezeichnet (Athenag. leg. 25, 1; PsClem. hom. 8, 12. 14; Andreas in Apc. 27). Insbesondere wird der Teufel schlechthin Dämon genannt (PsIustin. coh. 21; Orig. c. Cels. 1, 31; 6, 44f; Eus. v. Const. 1, 45; h. e. 5, 21, 2; 6, 39, 5; 10, 4, 14; 10, 4, 57f; 10, 8, 2; ebenso Kelsos in seiner Darstellung der christl. Anschauung: Orig. c. Cels. 6, 42). Er heißt auch ‚böser Geist' (Iustin. dial. 39, 6; Iren. haer. 4, praef. 4; Orig. c. Cels. 7, 56). – Auch böse E. u. böse Geister werden unterschieden (Iren. haer. 1, 10, 1) wie anderseits böse Geister u. Dämonen (Iustin. dial. 76, 6; Iren. haer. 2, 6, 2; 4, 6, 7; 5, 28, 2; dem. 96; Tert. idol. 1. 15; Orig. c. Cels. 7, 3; vgl. Abgarbrief b. Eus. h. e. 1, 13, 6); dann aber wird von solchen Geistern ausgesagt, was anderwärts von bösen E. gilt (Minuc. Fel. 26, 8; Tert. spect. 6; Aug. s. 222); diese Geister werden hinwiederum mit den Dämonen gleichgesetzt (Theophil. ad Autol. 2, 8; Minuc. Fel. 27, 1; Orig. c. Cels. 8, 30. 36; vgl. 7, 4; 8, 58). Aber die Dämonen gehören zur Gruppe der bösen Mächte (Orig. c. C. 5, 5). Als böse Geister werden zB. genannt die Verleumdung (Herm. m. 2, 3) oder die Geister der detractio, fornicatio, des furor u. der audacia (Vis. Pauli 11).

X. Gericht über die Engel. Auch die E. unterliegen dem Gerichte Gottes (Iren. dem. 8 [vgl. 85]; Hieron. in Mich. 2 zu 6, 1f). Sie müssen an die Versöhnung im Blute Christi glauben, um nicht im Gerichte verurteilt zu

werden (Ignat. Smyrn. 6, 1; vgl. Sp. 146). Am Ende der Zeiten werden die Christen (gemäß 1 Cor. 6, 3) Gericht über die abtrünnigen E. halten (Tert. cult. fem. 1, 2; paen. 7; pud. 14; Clem. Alex. strom. 7, 85, 4; Orig. in Num. hom. 11, 4). Im Gerichte wird es auch darum gehen, ob die Menschen gesündigt haben aus eigener Nachlässigkeit oder infolge der Nachlässigkeit der E., die sie hätten unterstützen sollen, es aber nicht genügend taten (Orig. in Num. hom. 11, 4; 20, 4; vgl. in Lc. hom. 35: 208 Rauer). Auch die E. erwarten im Gerichte Belohnung oder Bestrafung, je nachdem die ihnen anvertrauten Menschen gut oder nachlässig gehanhandelt haben (Orig. in Num. hom. 20, 4). Der Teufel u. seine E. werden dann in ewiges Feuer geworfen (Asc. Jes. 4, 14; Iustin. apol. 1, 28; 2, 6 [7]; Iren. haer. 1, 10, 1; 3, 3, 3; 23, 3; 4, 41, 1; Hippol. ref. 10, 34, 2; vgl. Mt. 25, 41; Iustin. dial. 100, 5; Tert. cult. fem. 1, 2).

XI. Engelkult. Dienst gegenüber den E. wird den Juden vorgeworfen (Aristid. 14, 4; Kerygma Petri b. Clem. Alex. strom. 6, 41, 2 u. Orig. in Joh. 13, 17 [104]; Hieron. ep. 121, 10, 5. 10. 14f; vgl. Orig. c. Cels. 1, 26; 5, 6. 8f); ebenso den Magiern (Clem. Alex. strom. 3, 48, 3). Verehrung der E. wird abgelehnt (Asc. Jes. 7, 21; vgl. Apc. 19, 10; 22, 8f). Dienst gegenüber den E. gilt wie Götzendienst u. wird als solcher verworfen (Tert. praescr. 33; Orig. c. Cels. 8, 5; vgl. 5, 10; 7, 70). Die E. selbst wollen gar nicht, daß ihnen ein Dienst wie Gott gegenüber geleistet wird (Orig. c. C. 8, 57; Aug. c. Faust. 20, 21; ver. rel. 110; civ. D. 10, 7. 26). E. anzurufen, wäre gegen die Vernunft (Orig. c. C. 5, 5). Die christl. Kirche kennt darum weder E.-Dienst noch Anrufung der E. (Iren. haer. 2, 32, 5; Orig. c. Cels. 5, 4; Athan. c. Arian. 3, 12; Konzil v. Laodicea can. 35: Mansi 2, 570, mit der Begründung: wer die E. anruft ἐγκατέλιπε τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ εἰδωλολατρίᾳ προσῆλεν; Aug. ver. rel. 110: honoramus eos caritate, non servitute. nec eis templa construimus: nolunt enim se sic honorari a nobis; conl. c. Maxim. 14: PL 42, 722; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 88; in Col. zu 3, 17). Man darf Gott nur durch Christus danken, aber nicht durch E. (ebd. Col.). Doch richtet sich nach einer Stelle bei Justin (apol. 1, 6, 2) Verehrung u. Anbetung (σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν) außer an Gott, dessen Sohn u. Geist auch an die E. Die Haltung der Kirche schloß nicht aus, die E. in Ehren zu halten, nur freilich nicht in der Weise, wie man Gott verehrte (Orig. c. Cels. 8, 57 [vgl. 13]; Eus. praep. ev. 7, 15, 18: κατὰ τὸ προσῆκον τιμῶντες, μόνον δὲ Θεὸν ὁμολογοῦντες καὶ μόνον ἐκεῖνον σέβοντες; dem. ev. 3, 3, 18: ἃς δὴ γνωρίζειν καὶ τιμᾶν κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀξίας ἐδιδάχθημεν, μόνῳ τῷ παμβασιλεῖ Θεῷ τὴν σεβάσμιον τιμὴν ἀπονέμοντες; Aug. ver. rel. 110; civ. D. 19, 23; vgl. Ambros. vid. 55; Theodrt. gr. aff. cur. 3, 88). Kirchen zu ihrer Ehre sollten nicht gebaut werden; so würde ihnen nämlich ein Dienst geleistet, der nur Gott gebührt (Aug. conl. c. Maxim. 14: PL 42, 722). Man darf den E. auch keine Opfer darbringen (Aug. c. Faust. 20, 21; civ. D. 19, 23; vgl. Orig. c. Cels. 8, 57). Dennoch wurden E. angerufen (frühbyz. Inschrift im Theater v. Milet: Deißmann, LO[4] 393/99; diese Inschrift setzt die Erzengel nicht nur in Verbindung mit Vokalreihen, sondern auch mit bestimmten Monogrammen oder Symbolen). Auch wurden trotz der Ablehnung durch führende kirchliche Kreise E.-Kapellen errichtet (s. Sp. 182; Theodrt. in Col. zu 2, 18 beklagt, daß in Phrygien u. Pisidien trotz des Verbotes der Synode v. Laodicea Kapellen des hl. Michael zu sehen seien, vgl. H. Leclercq: DACL 1, 2; 2085f; eine Michaelsbasilika ist Mitte des 6. Jh. in Ravenna errichtet worden: ILCV 1794; für Mandorleto bei Perugia ist inschriftlich eine ‚basilica sanctorum angelorum‘ bezeugt: ebd. 1799; eine den angelici chori am Anfang des 6. Jh. geweihte Kirche ist für Lyon inschriftlich gesichert: ebd. 46, 19f). Wohl durch jüdisch-gnostische Einflüsse gefördert, scheint der Engelkult im Volke gepflegt worden zu sein, bis schließlich die offizielle Kirche ihren Widerstand aufgab u. ihn zuließ, nachdem die Verschiedenheit des Kultes, mit dem Gott gedient wird, von der Verehrung, die E. erwiesen wird, klar herausgestellt war (zur Unterscheidung der Verehrung vgl. Aug. c. Faust. 20, 21; zur Engelverehrung vgl. Turmel, Hist. 551f; zur Stellungnahme Gregors Gr. s. Kurz 67; über inschriftliche Zeugnisse für frühchristl. u. frühbyzantin. Engelkult vgl. Leclercq aO. 2144/53).

Literatur s. Art. Engel IX. *J. Michl.*

Engel V (Katalog der Engelnamen).

Es konnte nicht daran gedacht werden, alle nachweisbaren Engelnamen lückenlos zusammenzustellen u. zu jedem eine

erschöpfende Monographie vorzulegen. Unsere Liste umfaßt die oben erwähnten E.-Namen u. will nur als Vorarbeit für einen abschließenden Katalog u. als vorläufiges Arbeitsinstrument verstanden werden.

1. Abbael, 'Αββαήλ (vgl. hebr. 'abi'el, Personenname 1 Sam. 9, 1; 14, 51; 1 Par. 11, 32; vgl. auch den jüd. E.-Namen Abibiel, 'bjbj'el, ‚sein Vater ist Gott': Schwab 149). In der Astrologie E., der über den Sommer gesetzt ist (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385) bzw. den Gerechten dient (ebd. nach anderer Lesart: Cat. cod. astrol. 7, 180. Weiteres bei Peterson, Engeln. 393).

2. Abiressine, Αβιρεσσινε (vgl. jüd. Bildungen mit 'bjr, ‚Starker', bei Schwab 149). Eine gnost. ἐξουσία (Apocryph. Ioh. 40).

3. Abrael, 'Αβραήλ. In der Astrologie E., der über den Sommer gesetzt ist (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385) bzw. den Gerechten dient (ebd. nach anderer Textform: Cat. cod. astrol. 7, 180).

4. Abrasax, 'Αβρασάξ, auch Abraxas, Abrasos. Antikes, auch jüd. Zauberwort (vgl. Schwab 151. 383; Dieterich, Abr. 46; Reitzenstein, Poim. 272f; sehr häufig in PGM; Kropp, Zaubert. 3, 123; Überblick über Deutungsversuche u. Lit.: H. Leclercq: DACL 1, 1, 127/55). Der Zahlenwert dieses Wortes ist 365, die Zahl der Tage des Sonnenjahres (PGM VIII 49; XIII 156. 466). Daher ist Abrasax bzw. Abraxas der geheime, zauberkräftige Name des Jahres-, Aion- u. Sonnen-Gottes (Peterson, HTh 248_2). Dabei weisen die 7 Buchstaben des Namens darauf hin, daß der Gott die Macht der 7 Planeten besitzt (Reitzenstein aO). Als Gott erscheint Abrasax sehr oft in Zauberformularen u. Amulettexten (vgl. zB. PGM III 150. 213); hier werden ihm auch andere Gottesnamen beigelegt bzw. zugesellt, so Jao, Sabaoth, Adonai (PGM III 77; VII 649; vgl. ILCV 1635; Heim, Incant. 537 nr. 217; 481 nr. 60). Im gnostischen System der Basilidianer ist Abraxas der princeps, der μέγας ἄρχων der 365 von E. hervorgebrachten Himmel, also doch wohl ein hohes Mittelwesen (Iren. haer. 1, 24, 7; Hippol. ref. 7, 26, 6; vgl. Hieron. in Amos: PL 25, 1018C/D; c. Lucifer. 23: PL 23, 187 A; PsTert. adv. haer. 1, 5; die beiden letzteren sehen in Abraxas den höchsten Gott des Basilides, wohl zu Unrecht; vgl. C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor 1950] 133f). Die vieldiskutierte Frage, ob die sog. Abraxas-Gemmen, deren apotropäischer Charakter unbezweifelbar ist (Beispiel: Bonner aO. Taf. 2 nr. 36; DACL 1, 1, 128; 1, 2, 1839; 3, 2, 2888), gnostisch sind, ist heute wohl mit einem Nein zu beantworten (Bonner aO. 134); sie gehören in die astrologisch-magische Linie der Abrasax-Spekulation, die der gnostischen vorausging u. in Abrasax einen Gott, nicht ein Mittelwesen sah (H. Lietzmann, Kleine Schriften 1 [1958] 86 hält den Namen ‚Abraxas-Gemmen' für irrig, weil der auf ihnen dargestellte Dämon mit Hahnenkopf u. schlangenhaftem Unterkörper nicht Abrasax sei). A. gilt über den Gnostizismus hinaus als E.: in der Form 'Αβρασός in einem Amulettext bei Reitzenstein, Poim. 294, als E. mit der Zither in der kopt. Apc. Barthol. 107: Kropp, Zaubert. 1, 81; 2, 250; als E. über die Feldgewächse u. Vögel bei PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1387. In Weiterbildung des Namens heißt ein gnost. E. über die Blitze Abrasaxael, 'Αβρασαξαήλ (Kropp, Zaubert. 1, 65; 2, 177). All dies dürfte die oben vorgetragene Auffassung bestätigen. Hopfner, OZ 1, 181 § 705 notiert ohne Beleg, daß Abrasax auch als wahrer Name des Demiurgos auftritt.

5. Achamot, 'Αχαμώθ. Gnost. Gestalt: die ἐνθύμησις (Gedanke) der oberen Weisheit (Valentinianer b. Iren. adv. haer. 1, 4, 1); ein mütterlicher E., erzeugt von Elohim u. der Edem (Justin. b. Hippol. ref. 5, 26, 4), wird schwanger von den als Trabanten des Heilandes fungierenden E. u. trägt ihre Ebenbilder in ihrem Schoße (Valentinianer b. Iren. haer. 1, 4, 5 [vgl. 5, 6]).

6. Adinus s. Inias nr. 111.

7. Adonael, 'Αδωναήλ (vgl. Adoniel, hebr. 'dwnj'l, ‚Herr Gott': Schwab 153). Jüdischer E. über den Monat Kislew (ebd.). Im Aberglauben in der Namensform Adonel. E. gegen das Kopfweh bei Heim, Incant. 538 nr. 223; vgl. weiter Reitzenstein, Poim. 298; Test. Sal. 18, 14. In der Astrologie ein E. des Winters (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385). Auch gnostischer E., gesetzt über den Eingang des Vaters u. seinen Ausgang (Kropp, Zaubert. 1, 65; 2, 177). Weiteres bei Peterson, E.-Namen. 394.

8. Adonai, 'Αδωναί, hebr. 'dwnj, ‚Herr'. Jüdische Gottesbezeichnung im AT u. später. Ein gnostischer Archon (Orig. c. Cels. 6, 30, wo eine Lücke anzunehmen ist, in Verbindung mit 6, 32; Kropp, Zaubert. 1, 22f. 26; 2, 149f. 153; vgl. 3, 30); Sohn des Sabaoth (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 5); dem A. gehören an die Propheten Isaias, Ezechiel, Jeremias u. Daniel (Ophiten aO. 1, 30, 11).

A. gehört mit Jao zu den πρῶτοι φανέντες ἄγγελοι (8. Buch Mos.: PGM XIII 146f. 452f; Dieterich, Abr. 182, 11f). Er gilt auch als Planetengeist (Dieterich, Abr. 45; vgl. den jüd. Beinamen der Sonne Adunai: Schwab 384) u. als Erzengel (Pradel, Gebete: RVV 3, 3, 20, 10). Als Zaubername mit anderen Namen dieser Art u. mit 7 Erzengelnamen verbunden (PGM X 48; vgl. ILCV 1635). In den Zauberpapyri auch sonst sehr häufig vorkommend.
9. Adonaios, 'Αδωναῖος (Bildung v. Adonai nr. 8). Ein gnostischer mütterlicher E., erzeugt von Elohim u. Edem (Justin. b. Hippol. ref. 5, 26, 4); eine ἐξουσία (Apocryph. Ioh. 40); ein Mittelwesen mit Drachengesicht (ebd. 42), dessen ἐξουσία das Reich ist (ebd. 43; in der Hs. steht fälschlich Sabaoth statt A.). A. ist eine der 7 mann-weiblichen, über die 7 Himmel des Chaos herrschenden Mächte (Urspr. d. Welt 149, 24f; 150, 1/3), A. mit männlichem, ‚Königtum' mit weiblichem Namen (ebd. 149, 31f).
10. Adoni, 'Αδωνι (vgl. nr. 8). Ein gnostisches Mittelwesen mit Affengesicht (Apocryph. Ioh. 42), dessen ἐξουσία die σύνεσις ist (ebd. 44).
11. Adonin, 'Αδωνιν (vgl. nr. 8). Eine gnost. ἐξουσία (Apocryph. Ioh. 40).
12. Ailoaios, Αἰλωαιός. Ein gnost. Archon, der in Beziehung zum Planeten Merkur steht (Ophiten b. Orig. c. Cels. 6, 31).
13. Aker, 'Ακήρ (vgl. nr. 85). Jüdischer E. über das Lebensende (Apc. Esr. 6, 1f).
14. Amon s. Hamon nr. 94.
15. Anael, 'Αναήλ (hebr. 'n'l, ‚Gott erhört': Schwab 324). Jüdischer E. (darüber Schwab aO.); im Spätmittelalter E. des Planeten Venus u. des Freitags (Hopfner, OZ 1, 32 § 141f). In christlichen Texten einer der 7 Erzengel (s. Sp. 184f). In der Astrologie ein E. des Sommers, als solcher ‚Herrscher der Türme' (ὁ ἄρχων τῶν πύργων, d. i. der Tierkreisbilder des Sommers: PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385). Im Aberglauben E. der Herrlichkeit (Kropp, Zaubert. 1, 20; 2, 203). Der Name wird gedeutet: ‚Gehorsam' (kopt. Gebet bei Kropp 2, 165). Weiteres bei Peterson, E.-Namen 395f.
16. Ananael, 'Ανανaήλ (wohl zusammenhängend mit dem jüd. Personennamen 'Ανανιήλ Tob. 1, 1 oder mit dem jüd. Engelnamen Ananel; entweder 'nn'l, ‚Wolke Gottes' [Schwab 325], oder gleich chanan'el, ‚Gunst Gottes' [Barton 162], ‚Gott hat sich erbarmt' [M. Noth, Die israelit. Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namensgebung (1928) 187]; der zweite Name Bezeichnung eines Turmes in Jerusalem: Jer. 31, 38; vgl. Neh. 3, 1; Zach. 14, 10); Ananel lehrte die Menschen Geheimnisse (1 Hen. 69, 2). Ananael ist einer der 7 höchsten gnostischen E. (Gemme: DACL 1, 2, 2157f).
17. Anaphiel (hebr. 'nphj'l, ‚Zweig Gottes' [Schwab 325]). Jüdischer E., ein ‚Fürst' (3 Hen. 6, 1; 18, 18); er verwahrt die Schlüssel der himmlischen Hallen (3 Hen. 18, 18; vgl. H. Odeberg, 3 Enoch [Cambr. 1928] 1, 161. 167; 2, 59).
18. Anijel (hebr. 'njj'l; vgl. Anael nr. 15). Jüdischer E., ein ‚Fürst' (3 Hen. 16, 5, wo der Name statt Anaphiel nr. 17 steht).
19. Aoratos, 'Αόρατος, ‚der Unsichtbare'. Ein gnost. Äon (kopt. Beschwörungstext: Kropp, Zaubert. 1, 22f. 26; 2, 149f. 153; vgl. 3, 30).
20. Araphiel (hebr. 'rphj'l, ‚Nacken Gottes': Schwab 329). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst', repräsentiert die Macht Gottes (3 Hen. 18, 14f; Odeberg aO. 1, 161; 2, 58).
21. Ariel, 'Αριήλ (hebr. 'ari'el, ‚Löwe Gottes' [Schwab 185] oder ‚Herde Gottes'). Als Beiname Jerusalems Jes. 29, 1f; als Eigenname Esr. 8, 16; als Bezeichnung der Opferstätte im Tempel der Zukunft Ez. 43, 15f; das Wort in LXX u. Vulg. als hl. Name behandelt u. unübersetzt gelassen; bei den Juden E. des Sonntags (Schwab 185). Gnostischer Herrscher über die Winde (Peraten b. Hipp. ref. 5, 14, 5) u. über die Feuerstätten der Hölle (Pist. Soph. 102, 256/58). A. ist Beiname Jaldabaoths nr. 101 (Urspr. d. Welt 148, 25: in der Form 'Αριαηλ; vgl. ThLZ 84 [1959] 249_{23}). Gilt im Aberglauben als Erzengel (kopt. Amulett bei V. Stegemann, Zaubert. d. Slg. Erzh. Rainer [1934] 35 nr. 18, 2). Er wird (zusammen mit Sicharlormai, Emanuel u. Sutiel) zum Zauber angerufen im späten Beschwörungsgebet, Pradel: RVV 3, 3 [1907] 27, 11. Weiteres über A. bei Peterson, Engeln. 396f.
22. Arimiel, 'Αριμιήλ. Ein gnost. Äon (kopt. Beschwörungstext, auch mit Schreibvariante Allimiel, bei Kropp, Zaubert. 1, 22. 26; 2, 149. 153; vgl. 3, 30).
23. Arkael, 'Αρκαήλ (vgl. den jüd. Engelnamen Araqel, 'rq'l; nach Schwab 187: ‚Land Gottes'). In der Astrologie E. des Winters (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385) bzw. E., der den Gerechten dient (ebd. Textform

Cat. cod. astrol. 7, 180); ‚Herrscher der Türme' (ὁ ἄρχων τῶν πύργων, d. i. der Tierkreiszeichen des Winters: ebd.). Vgl. Peterson, E.-Namen. 397.

24. Arophtebel, 'Αρωφτηβήλ. Gnostischer Erzengel, der mit 6 anderen unter Gabriel steht (Kropp, Zaubert. 1, 72; 2, 184).

25. Arphugitonos, 'Αρφουγιτόνος. Jüdischer E. über das Lebensende (Apc. Esr. 6, 1f; nach Riessler 1273 wäre der rätselhafte Name zurückzuführen auf mißverstandenes ἁρπαγοκτόνος, ‚Räubertöter', u. die aO. erscheinenden 5 Ausdrücke wären Beinamen zu den 4 Engelfürsten Michael, Gabriel, Uriel u. Raphael).

26. Arthamiel, 'Αρθαμιήλ. Gnostischer Erzengel, der mit 6 anderen unter Gabriel steht (Kropp, Zaubert. 1, 72; 2, 184).

27. Asaroth, 'Ασαρωθ. Zauberwort im Aberglauben (kopt. Beschwörungstext, Kropp 1, 19; 2, 203). Auch Name eines Kerubs (kopt. Beschwörung zur Heilung: V. Stegemann, Zaubertexte d. Slg. Erzh. Rainer [1934] 67 nr. 44, 1f).

28. Aschrujilu ('schrwjjlw; vgl. Schwab 189). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst' (3 Hen. 18, 15f; vgl. H. Odeberg, 3 Enoch [1928] 2, 58), Engelfürst der Thora (Odeberg aO. 1, 161).

29. Askarael, 'Ασκαραήλ. In der Astrologie E. des Herbstes (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385).

30. Astaphaios, 'Ασταφαιός. Nach Orig. c. Cels. 6, 32 ein in der Magie gebrauchter Name. Gnostischer Archon der Ophiten, Sohn des Hor (Iren. haer. 1, 30, 5); er steht in Beziehung zum Planeten Venus (Orig. c. Cels. 6, 31); dem A. gehören an die Propheten Esdras u. Sophonias (Iren. 1, 30, 11); er trägt Hyänengesicht u. ist ein Wochenherrscher (Apocryph. Ioh. 41f); seine ἐξουσία ist die Güte (ebd. 43). Nach anderer Auffassung ist A. Sohn des Jaldabaoth nr. 101 (Urspr. d. Welt 149, 19/22). A. ist eine der 7 mannweiblichen über die 7 Himmel des Chaos herrschenden Mächte (Urspr. d. Welt 149, 24f; 150, 1/3), A. mit männlichem, ‚Sophia' mit weiblichem Namen (ebd. 149, 34/150, 1).

31. Astenael, 'Αστεναήλ. In einer abergläubischen, mit den 4 Engelfürsten (Mich., Gabr., Raph., Uriel) beginnenden Liste von 11 Engelnamen genannt (Amulett: Reitzenstein, Poim. 296).

32. Asuel, 'Ασουήλ (vgl. hebr. 'aśi'el, ‚Gott hat gemacht': Schwab 329; Personenname 1 Paral. 4, 35). Ein christl. Erzengel (Sp. 184), der E. ‚mit seinen Kleidern' (kopt. Apc. Barthol. 97f: Kropp, Zaubert. 1, 81; 2, 250).

33. Athonas oder Athonath, 'Αθωνας, 'Αθωναθ (vgl. den jüd.-magischen Namen 'thwn, Athun[?], ‚Herd': Schwab 189). Gnostischer E. in einer Siebenergruppe von vermutlich Erzengeln (Kropp 1, 71; 2, 184), identisch mit Gabriel (ebd. 1, 70. 78; 2, 183. 191).

34. Atrugiel oder Atrugniel ('trwgj'l bzw. 'trwgnj'l). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst' (3 Hen. 18, 9f; vgl. H. Odeberg, 3 Enoch [1928] 1, 160; 2, 57).

35. Authronios, Αὐθρονιος. Christlicher E. mit den Kränzen (kopt. Apc. Barthol. 109f: Kropp, Zaubert. 1, 81; 2, 250). Sonst unbekannt.

36. Azael, Azzael, 'Αζαήλ (hebr. 'z'l, ‚Rebell gegen Gott': Schwab 321). Jüdischer Dienstengel (3 Hen. 4, 6); verführte mit Uzza u. Azza die Menschen zum Götzendienst (3 Hen. 5, 9; vgl. 1 Hen. 6, 7, wo neben anderen E. in dieser Rolle Asael genannt ist; Odeberg aO. 1, 167f; 2, 16f). In christl. Texten als guter E. aufgefaßt (vgl. schon 3 Hen. 4, 6; Schwab 321), als Erzengel (Test. Salom. 7, 7) einer der 7 Engelfürsten (s. Sp. 184), dessen Name mit ‚Barmherzigkeit' gedeutet wird (kopt. Gregoriusgebet: Kropp 2, 165). Weiteres bei Peterson, Engeln. 394. – Es ist ungewiß, ob der Name des jüd. E. Asael, eines Anführers jener E., die sich in Mädchen verliebten (1 Hen. 6, 7), nur eine Variante zu A. darstellt oder ein davon verschiedener Name ist (hebr. 'aśah'el, ‚Gott hat geschaffen': Barton 163 u. Noth [s. o. nr. 16] 172; atl. Personenname 2 Sam. 2, 18; 23, 24; 1 Paral. 2, 16; 2 Paral. 17, 8; 31, 13; Esr. 10, 15).

37. Azazel, Asasel (hebr. 'aza'zel, Lev. 16, 8 ein Wüstendämon, ‚Stärke Gottes': Schwab 321; oder 'z 'zl, ‚der grausame, rohe Azel': L. Jung: JewQuatRev 16 [1925/26] 327; kaum Verderbnis aus Ezeqeel, jchzq'l: Barton 164; zum Namen G. R. Driver: JournSemStud 1 [1956] 97f). Jüdischer E., lehrte die Menschen die Metallbearbeitung zu Waffen u. Schmucksachen u. kosmetische Mittel (1 Hen. 8, 1), verführte sie zu Ungerechtigkeit u. offenbarte ihnen die himmlischen Geheimnisse der Urzeit (ebd. 9, 6; vgl. 69, 2). Er ist die Gottlosigkeit (Apc. Abrah. 13, 7; 23, 9), der Herr der heidnischen Völker (ebd. 22, 6). Er hat sein himmlisches Gewand an Abraham verloren, dafür die Verwesung, die Abraham eignete, erhalten (ebd. 13, 15). Er

hat als schlangenähnliches Wesen, mit menschlichen Händen u. Füßen u. mit 12 Schulterflügeln, im Paradies Adam u. Eva verführt (ebd. 23, 5. 9). Der Messias wird ihn mit seinen Genossen richten (1 Hen. 55, 4; vgl. 54, 5).

38. Azbuga (hebr. 'zbwgh; vgl. Schwab 161). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst', einer der 6 höchsten Engelfürsten, der die Gerechten u. Frommen der Welt mit den Gewändern des Lebens bekleiden u. in die Mäntel des Lebens zum ewigen Leben einhüllen wird (3 Hen. 18, 22; vgl. Odeberg aO. [s. o. nr. 17] 1, 163; 2, 61f; weiteres bei Schwab 161).

39. Azza (hebr. ʿzh, ‚stark'; Schwab 321). Jüdischer Dienstengel (3 Hen. 4, 6; hier wohl als guter E. aufgefaßt), verführte mit Uzza u. Azzael die Menschen zum Götzendienst (ebd. 5, 9; vgl. 1 Hen. 6, 7, wo in solcher Rolle neben anderen Semjasa, vielleicht identisch mit Azza, genannt wird; vgl. Odeberg aO. 1, 167f; 2, 16f). – Der Name steckt vielleicht auch im Namen des E. Asa, der mit Apha u. Nineueon zur Beschwörung angerufen wird (Pradel: RVV 3, 3 [1907] 22, 16; vgl. 56).

40. Azzael s. Azael, nr. 36

41. Bachrime, Βαχριμή. In der Astrologie E., der im Sommer über das Meer herrscht (Ps-Apollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1387; zur Schreibweise d. Namens vgl. Cat. cod. astrol. 7, 181).

42. Badakiel, Βαδακιήλ (Deißmann, LO⁴ 396_4 hält mit anderen den Namen für Verschreibung von Zadakiel, s. Sedekiel nr. 214), Im Aberglauben einer der 7 höchsten E.: PGM X 47 (Sp. 184).

43. Badariel (hebr. bdrj'l) oder Baradiel (hebr. brdj'l, von barad, ‚Hagel', ‚E. des Hagels': Schwab 199). Jüdischer E. des Hagels (3 Hen. 14, 4), einer der 7 Engelfürsten (ebd. 17, 1), der dem 3. Himmel vorsteht (ebd. 17, 3).

44. Bainchooch, Βαινχωωχ (zur Ableitung des Namens vgl. Hopfner 1, 36 § 153). Eigentlich Name einer ägypt. Lichtgottheit, dann magischer Name; er wird als solcher mit anderen Namen dieser Art u. mit 7 Erzengelnamen verbunden (PGM X 48; in Dämonenreihe PGM XII 296; war ‚vor Feuer u. Schnee' PGM IV 1016f; V 17f; in einer Reihe mit Abrasax u. Michael PGM LXXIX 2; LXXX 1). Auch ein E. oder Äon gnostischer Art (Pist. Soph. 137, 356: ‚einer von den drei dreimalgewaltigen Göttern'; kopt. Beschwörungstext: Kropp 1, 22. 24. 26f; 2, 149. 151. 153f; vgl. 3, 30; er steigt, wie sonst Michael, in die Hölle hinab, um die Toten zur Ruhe zu bringen; Kropp 1, 26; 2, 153; vgl. 3. 124). Zahlenwert des Wortes 3663 (dazu Hopfner 1, 181 § 705).

45. Bakariel (hebr. bkrj'l), dafür auch die Formen Barakiel (s. nr. 49) oder Baraqiel (s. nr. 50). Jüdischer E., E. des Blitzes (3 Hen. 14, 4; paßt nur zur Namensform Baraqiel), einer der 7 Engelfürsten (ebd. 17, 1), der dem 2. Himmel vorsteht (ebd. 17, 3).

46. Balsamos, Βάλσαμος, Βαλσάμης (ursprünglich Name des phönizischen Sonnengottes bl schmsch; vgl. Euseb. praep. ev. 1, 10, 7; o. Bd. 1, 1078/80. 1106; Cumont: PW 2, 2839f; Kropp 3, 124). Als Lichtgott ‚vom Himmel' in PGM IV 1019 erscheinend, von einem Dämon des Bals. ist ebd. XII 494 die Rede. Christlicher E. mit der Jungfräulichkeit (kopt. Apc. Barthol. 100f: Kropp 1, 81; 2, 250; weiteres o. Bd. 1, 1106).

47. Barachael, Barachiel s. Barakiel nr. 49.

48. Baradiel s. Badariel nr. 43.

49. Barakiel, Βαρακιήλ (hebr. brkj'l, ‚von Gott gesegnet': Schwab 201). Jüdischer E. (s. nr. 45, ferner Schwab 201f); im MA ins Christentum übernommen, gedeutet als benedictio Dei (Amadeus: F. Cancellieri, De secretariis vet. basil. Vaticanae 2 [Rom 1786] 1015); gilt als einer der 7 Engelfürsten (s. Sp. 184), hilft vor (irdischen) Gerichten (Leclercq: DACL 1, 2, 2089); ist der ‚Helfer' (Fresko v. Palermo: Cornelius a Lapide, Comm. in Apc. s. Joh. [Antw. 1717] 19; Cancellieri aO. 1018f; Perdrizet 259f). Zu Beginn der Neuzeit zusammengebracht mit dem E., der Abraham segnet (Gen. 18, 10; vgl. Cornelius aO.). Weiteres über B. bei Peterson, Engeln. 399.

50. Baraqiel, Baraqel (hebr. brqj'l, Bildung von hebr. baraq, ‚Blitz', also ‚E. des Blitzes' [Schwab 201] oder ‚Blitz Gottes' [Barton 163]). Jüdischer E., lehrte die Menschen die Beobachtung der Sterne (1 Hen. 8, 3), verriet ihnen Geheimnisse (ebd. 69, 2). Weiteres nr. 45; Schwab 201f.

51. Barattiel (hebr. brttj'l). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst' (3 Hen. 18, 6f; dazu Odeberg aO. [nr. 17] 1, 160; 2, 56).

52. Bariel, Βαριηλ (hebr. brj'l, ‚Gott hat ihn geschaffen': Schwab 200). Gnostischer Erzengel, der mit 6 anderen unter Gabriel steht (Kropp, Zaubert. 1, 72; 2, 184).

53. Barnabael, Βαρναβαήλ (vermutlich Bildung vom Personennamen Barnabas Act. 4,

36 u. ö. u. -el). Als E. im Aberglauben (Amulett: Reitzenstein, Poim. 296).
54. Beburos, Βεβουρός. Jüdischer E. über das Lebensende (Apc. Esr. 6, 1f; nach Riessler 1273 wäre der rätselhafte Name zusammen mit dem folgenden Namen Zebuleon [s. nr. 265] zurückzuführen auf mißverstandenes βεβρῶς διαβόλων, ‚Vertilger der Teufel' u. als einer der Beinamen zu den vorausgenannten 4 Engelfürsten Michael, Gabriel, Uriel, Raphael aufzufassen; vgl. nr. 25).
55. Belial (hebr. Form; belijja'al, ‚Nichtswürdigkeit, Schlechtigkeit') oder Beliar, Βελιάρ (griech. Form; zum Namen ThWb 1, 606; H. Haag, Bibel-Lexikon [1951] 177; Bauer, Wb s. v.). Spätjüdischer Name für den Teufel (Test. Rub. 2, 2; 6, 3; Test. Sim. 5, 3; Test. Levi 19, 1; Test. Issachar 6, 1; 7, 7; Test. Dan. 1, 7; 4, 7; 5, 10f; Test. Joseph 7, 4; Test. Benjamin 7, 1f; Jub. 15, 33; Sektenkanon 1, 18. 24; Kriegsrolle 13, 2. 4. 11; 15, 3; Hymnen v. Qumran 2, 16. 22; 3, 29. 32; 4, 10. 13; 5, 26. 39; 6, 21; 7, 3; Dam. 4, 13. 15; 5, 18; 8, 2; Or. Sib. 2, 167; 3, 63. 73; vgl. Bousset, Rel. 334f). B. ist Fürst des Unrechts u. Beherrscher dieser Welt (Sektenkanon 1, 18. 24), der E. der Finsternis (ebd. 3, 21), der Herr über böse Geister (Kriegsrolle 13, 2. 4. 11f; 14, 9f), der Fürst des Reiches der Ruchlosigkeit (ebd. 17, 5f). Das Christentum übernimmt den Namen als Bezeichnung für den Teufel (2 Cor. 6, 15; Asc. Jes. 1, 8f; 2, 4; 3, 11. 13; 4, 2. 4. 16. 18; 5, 1. 4. 15; Ev. Barthol. 1, 11. 16; 4, 12). Er ist auch hier der Beherrscher dieser Welt (Asc. Jes. 2, 4; 4, 2), der auch Matanbukus (Asc. Jes. 2, 4; die Bedeutung des Wortes ist unklar; es könnte zerlegt werden in maththan buqa', ‚Geschenk des Eitlen, Nichtigen': G. Beer b. Kautzsch, Pseudep. 124) oder Mekembekus (Asc. Jes. 5, 3) heißt.
56. Belias, Βελίας (wohl Nebenform zu Belial nr. 55). Eine gnost. ἐξουσία (Apocryph. Ioh. 40), ein mütterlicher E., erzeugt von Elohim u. der Edem (Justin. bei Hipp. ref. 5, 26, 4).
57. Berphael, Βερφαήλ. In der Astrologie E. des Sommers (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385) bzw. E., der den Gerechten dient (ebd. nach anderer Textform: Cat. cod. astrol. 7, 180).
58. Bitheem, Βιθεέμ (nach Pradel: RVV 3, 3, 56 vielleicht zusammenzustellen mit Betham, bthm [nach Schwab 202: ‚durch den Redlichen', Name für die Gottheit]). Im Aberglauben offenbar einer der 7 Engelfürsten, Vorsteher der E. im 3. Himmel (Beschwörungstext: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 21, 24).
59. Cerviel (altlatein. Form, vielleicht zusammenhängend mit Kerubiel nr. 125). Jüdischer E. ‚über die Stärke' (PsPhilo ant. bibl. 27, 10: hier in der wohl nur eine latein. Schreibvariante darstellenden Form Zeruel; 61, 5); hilft David beim Zweikampf mit Goliath (ebd. 61, 5).
60. Chajjiliel (hebr. chjjlj'l). Jüdischer E., der ‚Fürst' über die Chajjoth, ‚Lebenden' (3 Hen. 20, 1f); der Name dieses E. ist trotz der Ähnlichkeit mit dem Namen der Chajjoth nicht von chajjah, ‚lebendes', sondern von chajil, ‚Kraft', gebildet (vgl. Odeberg aO. [s. nr. 17] 1, 148; 2, 70).
61. Chendromil, Χηνδρομίλ. In der Astrologie E., der im Herbst über das Meer herrscht (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1387; Cat. cod. astrol. 7, 181: Mandromil).
62. Darjoel s. Radweriel nr. 176.
63. David, Δαυείδ (hebr. dawid; zur Bedeutung des Namens Haag, Bibel-Lex. 313; biblischer Personenname 1 Sam. 16, 13 u. ö.). In der Form Davithe oder ähnlich ein gnost. Mittelwesen, vgl. nr. 64. Christlicher, vom Gnostizismus übernommener E., ‚der über den Kelch der Kirche der Erstgeborenen gesetzt ist' (kopt. Apc. Barthol. 112/4: Kropp, Zaubert. 1, 81; 2, 250; vgl. 3, 35f).
64. Davithe, Davithea, Δαυείθε, Δαυείθεα (Bildung von David nr. 63). Gnostischer Äon (Barbelioten bei Iren. haer. 1, 29, 2; Epiphan. haer. 26, 10, 1; Apocryph. Ioannis 33; kopt. Beschwörungstext: Kropp 1, 22/6; 2, 149/53; kopt. Segen über einen Becher: Kropp 1, 29/31; 2, 104f. 107; vgl. ebd. 3, 30. 34/9; Abb. Davitheas ebd. Taf. 7f).
65. Dokiel, Δοκιήλ (vgl. den jüd. E. Duqiel, hebr. dwj'l, ‚göttliche Feinheit', ‚göttlicher Scharfsinn': Schwab 213, den Hüter des Tores der Nordwinde: ebd.). Jüdischer Erzengel, der beim Gericht die Waage hält (Test. Abr. 13. Vgl. Engel VII [Michael]).
66. Dor . . el (vgl. die jüd. Engelnamen Doraniel, hebr. dwrnj'l, ‚Geschenk Gottes', u. Doreschiel, dwrschj'l, ‚er sucht Gott': Schwab 213). Im Aberglauben ‚E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp, Zaubert. 2, 239; vgl. 3, 88f).
67. Dubbiel (hebr. dwbj'l, ‚E. des Bären': Schwab 212). Jüdischer E., ‚der Fürst von Persien' (3 Hen. 26, 12; vgl. Dan. 10, 13). Täglich sitzt Satan mit Sammael u. D. zu-

sammen; dabei schreiben sie die Vergehen Israels auf u. übergeben ihre Aufzeichnungen den Seraphim, damit diese sie vor Gott bringen (3 Hen. 26, 12; vgl. noch Schwab aO). Zur ‚Buchführung' o. Sp. 73/4. 92.

68. Duma (hebr. dumah, ‚Schweigen, Totenreich', Personenname Gen. 25, 14; 1 Paral. 1, 30; Stammesname Jes. 21, 11, wenn nicht Textverderbnis vorliegt; vgl. den persischen Genius Dâhmân, der die abgeschiedenen Seelen empfängt, u. von dem A. Kohut, Über die jüd. Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus [1866] 48 den Namen des jüd. E. ableiten will). Jüdischer E. über das Totenreich (b. Berakhot 18; Chagiga 5a; vgl. Schwab 213; J. Scheftelowitz, Altpalästinens. Bauernglaube [1925] 6).

69. Edem, 'Εδέμ (hebr. 'eden, LXX 'Εδέμ, Gen. 2, 8; vgl. Justin. b. Hipp. ref. 5, 26, 5), auch Israel genannt (ebd. 5, 26, 2. 36). Gnostisches Mittelwesen, das weibliche Urprinzip, eine Mischgestalt, oben Jungfrau, unten Schlange (ebd. 5, 26, 1; vgl. 10, 15, 3). Aus ihrer Vereinigung mit Elohim entstanden 12 väterliche u. 12 mütterliche E. (ebd. 5, 26, 2f; 10, 15, 3); mit ihr zusammen schuf Elohim alle Geschöpfe (ebd. 5, 26, 2/10; 10, 15, 4).

70. Ekoe, 'Εκωε. Gnostischer E. einer Siebenergruppe, vermutlich von Erzengeln (Kropp 1, 71; 2, 184).

71. Elel, 'Ηληλ (vgl. 'l'l oder 'lj'l, Eliel, ‚mein Gott': Schwab 167). Jüdischer E. über den Monat Elul. Gnostischer Äon; vgl. Eleleth nr. 72. Christlicher E. (kopt. Apc. Barthol. 103: Kropp 1, 81; 2, 250; die Beigabe dieses E. ist in der Hs. ausgefallen).

72. Eleleth oder Elelyth, 'Ελεληθ, 'Ηληληθ, 'Ελελυθ (vgl. Elel nr. 71). Gnostischer Äon (Barbelioten b. Iren. haer. 1, 29, 2; Apocryph. Ioh. 34. 36, beidemal in der Schreibung 'Ηληληθ; kopt. Beschwörungstext Kropp 1, 22f. 26; 2, 149f. 153: 'Ελεληθ, 'Ελελυθ; kopt. Segen über einen Becher, als Beiname für Davithea: ebd. 1, 29; 2, 105: 'Ελεληθ; vgl. ebd. 3, 30). Eleleth ('Ελεληθ) ist ‚die Weisheit, der große Engel', ‚der vor dem Hl. Geiste steht' (Wesen d. Archont. 141, 8f); darum kann er Offenbarungen vermitteln (ebd. 141, 11/13. 18/32; 142, 2/145, 21). Seine Gestalt gleicht dem Gold, sein Gewand dem Schnee (ebd. 141, 14/16). Er ist eines der 4 ‚Lichter', die vor dem großen Geiste stehen (ebd. 141, 20/22). Weiteres ThLZ 83 (1958) 663.

73. Eloaios, 'Ελωαιός. Gnostischer Äon mit Eselsgesicht (Apocryph. Ioh. 41), dessen ἐξουσία die Göttlichkeit ist (ebd. 43). Sein Vater ist Jaldabaoth, nr. 101 (Urspr. d. Welt 149, 15/19: hier in der abgekürzten Namensform Eloai, 'Ελωαι). El. ist eine der 7 mannweiblichen über die 7 Himmel des Chaos herrschenden Mächte (Urspr. d. Welt 149, 24f; 150, 1/3), El. mit männlichem, ‚Eifersucht' mit weiblichem Namen (ebd. 149, 32).

74. Elohim, 'Ελωείμ (hebr. 'elohim, Bezeichnung für Gott oder höhere Wesen). Gnostisches Mittelwesen, Sohn des Adonai (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 5); zeugt zusammen mit Edem (nr. 69) 12 väterliche u. 12 mütterliche E. (Justin. b. Hipp. ref. 5, 26, 2f; 10, 15, 3) u. schafft zusammen mit Edem alle Geschöpfe (ebd. 5, 26, 2/10; 10, 15, 4). Dem Elohim gehören an die Propheten Tobias u. Aggaeus (Ophiten b. Iren. adv. haer. 1, 30, 11).

75. Emanuel, 'Εμανουήλ (hebr. 'immanu'el, ‚Gott mit uns', symbolischer Name Jes. 7, 14; 8, 8). Findet sich auf jüdischen Amuletten (Schwab 324). Gnostischer Erzengel (Inschrift auf Gemme: Sp. 102). Wird im Zauber angerufen (Amulett mit Engelnamen im Schwindeschema PGM XLIII 1; Beschwörungsgebet Pradel: RVV 3, 3 [1907] 27, 11). Weiteres bei Peterson, Engeln. 401.

76. Eneriel. Im Aberglauben ‚E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext Kropp 2, 239; dazu ebd. 3, 88f).

77. Enopriel, 'Ενοπριήλ. E. im Aberglauben (Amulett: Reitzenstein, Poim. 296).

78. Enthoa, 'Ενθόα. In der Astrologie E. des Frühlings (PsApollon. apotel. 7: PSyr. 1, 2, 1385).

79. Ephnix, 'Εφνιξ. Gnostischer Erzengel, der mit 6 anderen unter Gabriel steht (Kropp, Zaubert. 1, 72; 2, 184).

80. Erathaoth, 'Εραθαώθ. Einer der 7 höchsten gnostischen E. oder Archonten mit dem Gesicht eines Hundes (Ophiten b. Orig. c. Cels. 6, 30).

81. Eremiel s. Remiel nr. 182.

82. Ermukratos, 'Ερμούκρατος, 'Ερμοῦτος, 'Ερμουκράτων. Gnostischer Äon (kopt. Beschwörungstext: Kropp 1, 22. 26; 2, 149f. 153; vgl. 3, 30).

83. Exankantha, 'Εξανκανθά. E. im Aberglauben (Amulett: Reitzenstein, Poim. 296).

84. Gabriel s. Engel VI (Sp. 239/43).

85. Gabuthelon, Γαβουθελῶν. Jüdischer E. über das Lebensende (Apc. Esr. 6, 1f; nach Riessler 1273 wäre der rätselhafte Name zu-

sammen mit dem folgenden Namen Aker zurückzuführen auf mißverstandenes ἀπατήλου ἄκαιρος, ,trügerischer Gegner' u. als Beiname eines der vorausgenannten 4 Engelfürsten Michael, Gabriel, Uriel, Raphael zu verstehen; der Name könnte aber vielleicht auch mit dem jüd. E. Geburathiel nr. 91 zusammenhängen).

86. Gadreel (hebr. gadrj'l, ,Gott bewahrt' [Schwab 205] oder ,Mauer Gottes, wall of God' [Barton 164]). Jüdischer E., verführte Eva u. lehrte die Menschen den Mord (1 Hen. 69, 6).

87. Galgalliel (hebr. glglj'l von galgal, ,Rad', Nebenform zu glglw'l, ,Rad Gottes': Schwab 208). Jüdischer E. über die Sonne (3 Hen. 14, 4; 17, 4; Jalqut chadasch f. 168 col. 1 n. 59. 62; vgl. Schwab 208); er hat bei sich 96 E. zur Bewegung der Sonne (3 Hen. 17, 4).

88. Galila, Γαλιλα (vgl. den jüd. Engelnamen Galil oder Galiel, hebr. gljl, glj'l, nach Schwab 208: ,durch Gott enthüllt'). Eine gnost. ἐξουσία (Apocryph. Ioh. 40).

89. Gallisur (hebr. gljṣwr). Jüdischer E., ein ,Fürst' (3 Hen. 18, 16f), der die Geheimnisse der Thora enthüllt (3 Hen. 18, 16; dazu Odeberg aO. [s. o. nr. 17] 2, 58f), Engelfürst der Thora (ebd. 1, 161), auch E. über die Feldfrüchte (Schwab 208 mit Belegen).

90. Gamael, Γαμαήλ. In der Astrologie E. des Frühlings (PsApollon. apotel. 7: PSyr. 1, 2, 1385).

91. Geburathiel (hebr. gbwrthj'l, ,Kraft Gottes': Schwab 203). Jüdischer E., ein ,großer Fürst', der die göttliche Macht repräsentiert (3 Hen. 18, 13f; vgl. Schwab 203; Odeberg aO. 1, 161; 2, 57).

92. Guzael, Γουζαήλ. In der Astrologie E. des Sommers (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385) bzw. E., der den Gerechten dient (ebd. nach Lesung Catal. cod. astrol. 7, 180).

93. Hadriel (hebr. hdrj'l, ,E. des Glanzes': Schwab 221). Jüdischer Planetenengel (jüd.-babylonischer Zauberspruch: Hopfner 1, 32 § 140; weiteres Schwab aO.).

94. Hamon oder Amon, Amun (Jes. 33, 3 Symm. für hebr. hamon, ,Toben' oder ,Menge'). Offenbar jüdisches Beiwort für Gabriel (Hieron. in Jes. 10 zu 33, 3, der folglich mit angelus übersetzt; H. J. Schoeps: Bibl 26 [1945] 109/11; ders., Ein neuer Engelname in der Bibel?: ZRelGeistesG 1 [1948] 86f). Ein ,großer Fürst' (3 Hen. 18, 7f; vgl. Odeberg aO. [s. o. nr. 17] 1, 160; 2, 56). Auch ein monströser Fürst im Reiche Satans (Schwab 388).

95. Haphkiel (vgl. das jüd. Wort Hophka, hebr. hphkh, ,Umkehrung, Wechsel': Schwab 226). Jüdischer Planetenengel (jüd.-babylon. Zauberspruch Hopfner 1, 32 § 140).

96. Harmupiael, Ἁρμουπιαηλ. Eine gnostische ἐξουσία (Apocryph. Ioh. 40).

97. Harmuser, auch Armuser, Ermusur, Ἁρμουσηρ, Ἀρμουσερ, Ἐρμουσουρ (vgl. die jüd. Namen 'rmjs, hrmjz = iran. Ahura Mazda: Schwab 186. 227). Ein gnostischer Äon (kopt. Beschwörungstext: Kropp 1, 22/4. 26; 2, 149/51. 153; vgl. 3, 30), der E. ,mit der Geistestrompete' (kopt. Apc. Barthol. 117f: Kropp 1, 81; 2, 250). Wohl identisch mit dieser Figur ist der gnostische E. Harmozel, Ἁρμοζηλ, der E. des Lichtes (Apocryph. Ioh. 33; vgl. 35).

98. Hermas, Ἑρμᾶς (Kurzform eines mit Ἑρμ- beginnenden Namens; Personenname zB. Rom. 16, 14; Herm. v. 1, 1, 4 u. ö.). Eine gnostische ἐξουσία (Apocryph. Ioh. 40).

99. Horaios, Ὡραῖος (nach Orig. c. Cels. 6, 32 ein in der Magie gebrauchter Name). Ein gnostischer Archon, der in Beziehung zum Mond steht (Ophiten b. Orig. c. Cels. 6, 31). Eine der 7 mann-weiblichen über die 7 Himmel des Chaos herrschenden Mächte (Urspr. d. Welt 149, 24f; 150, 1/3), H. mit männlichem, ,Reichtum' mit weiblichem Namen (ebd. 149, 33). Die Figur ist wohl identisch mit dem sonst Hor genannten Archon, dem Sohn des Elohim (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 5), dem die Propheten Michaeas u. Nahum angehören (ebd. 1, 30, 11).

100. Hyphmel, Ὑφμήλ. In der Astrologie E.; Oberster (κεφαλή) über 4 E. des Frühlings (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385).

101. Jaldabaoth, Ἰαλδαβαώθ (vielleicht abzuleiten von aram. jld' bhwth, ,Sohn der Finsternis': Schwab 403; vgl. Urspr. d. Welt 151, 23f; ThLZ 84 [1959] 251_{39}; ferner die Namensausdeutung Urspr. d. Welt 148, 12/14; dazu ThLZ aO. 249_{22}). Gnostischer Archon (Orig. c. Cels. 6, 31; Urspr. d. Welt 148, 12/14. 19; 151, 16) oder Äon (Iren. haer. 1, 30, 5; Epiph. haer. 37, 3); der erste Archon (Apocryph. Ioh. 38). Er hat das Aussehen einer Schlange u. eines Löwen (ebd. 42; vgl. Orig. c. Cels. 6, 31; Pist. Soph. 31, 46; 102, 258) bzw. ist mann-weiblich u. in Löwengestalt (Urspr. d. Welt 148, 7). Wegen der Löwengestalt heißt er auch Ariael (s. Ariel nr. 21).

Er ist Sohn des weiblich verstandenen Hl. Geistes (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 5 [vgl. 30, 1]; vgl. Apocr. Ioh. 38). Er ist Anführer von Himmeln, Kräften, Mächten u. Engeln (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 5), Herr von Dämonen (Pist. Soph. 102, 258; 144, 375; 145, 382; 146, 383/5; 147, 386). Er steht in Beziehung zum Planeten Phainon, d. i. Saturn (Ophiten b. Orig. c. Cels. 6, 31). Jaldab. zeugte Söhne u. Enkel u. schuf E., Erzengel, Mächte, Gewalten u. Herrschaften (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 5; Urspr. d. Welt 150, 20/23). Jald. ist der Vater des Sabaoth nr. 191 (Wesen d. Archont. 143, 11. 13; Urspr. d. Welt 151, 32f). Gelegentlich werden als 3 Söhne des Jald. genannt Jao nr. 102, Eloai nr. 73 u. Astaphaios nr. 30 (ebd. 149, 10/23). Jald. ist eine der 7 mann-weiblichen über die 7 Himmel des Chaos herrschenden Mächte (ebd. 149, 24f; 150, 1/3), heißt Jald. nach ihrer männlichen u. Pronoia Sambathas nach ihrer weiblichen Seite (ebd. 149, 26f; dazu ThLZ 84 [1959] 250_{29}). In der gnost. Umformung der biblischen Geschichte nimmt er die Stelle Gottes ein; er ist der Gott der Juden (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 6/8. 10; Epiphan. haer. 37, 3; Apocr. Ioh. 61). Er schuf Himmel u. Erde (Urspr. d. Welt 149, 3/9; vgl. 150, 11/20). Er hauchte dem Menschen, den seine von ihm gezeugten Engel gebildet hatten, die Seele ein (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 6); er ließ Eva ins Dasein treten (desgl. ebd. 1, 30, 7), trieb Adam u. Eva aus dem Paradies (desgl. ebd. 1,30,8); er schändete Eva u. zeugte aus ihr Söhne (Apocr. Ioh. 62). Er brachte die Sintflut über die Menschen, erwählte Abraham u. gab den Juden das Gesetz (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 10). Ihm gehören an die Propheten Moses, Josue, Amos u. Habakuk (desgl. aO. 1, 30, 11). Jald. sandte durch die unfruchtbare Elisabeth Johannes u. durch die Jungfrau Maria Jesus aus (desgl. ebd.). Jald. ist der Vater Jesu, der zusammen mit den Mächten Jesus in den Tod brachte (desgl. ebd. 1, 30, 13). Durch die Aufnahme in den Himmel sitzt Jesus zur Rechten seines Vaters Jald. u. zieht die heiligen Seelen an sich, während Jald. sie verliert (desgl. ebd. 1, 30, 14). Jald. trägt die Beinamen Saklas, Σακλας (Apocr. Ioh. 41f; ebd. Text bei P. Labib, Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo 1 [Cairo 1956] 59, 17; Wesen d. Archont. 143, 7) u. Sammael (Apocr. Ioh. Labib aO. 59, 18; vgl. Urspr. d. Welt 151, 18). Nach Orig. c. Cels. 6, 32 ist Jaldab. ein in der Magie gebräuchlicher Name.

102. Jao, Ἰαώ (hebr. jhw, der jüd. Gottesname, vgl. Schwab 403f). Jao ist auch jüdischer Engelname (ebd. 253; vgl. jhwh als Name Metatrons nr. 142). Jao ist ferner ein gnostischer Archon (Iren. haer. 1, 21, 3); er hat ein Schlangengesicht u. 7 Köpfe (Apocr. Ioh. 42); er ist Sohn des Jaldabaoth nr. 101 (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 5; Urspr. d. Welt 149, 10/15. 28/29). Seine ἐξουσία ist das Feuer (Apocr. Ioh. 43). Er steht in Beziehung zum Planeten Jupiter u. ist so ‚Fürst des Todes' (Ophiten b. Orig. c. Cels. 6, 31). Jao ist eine der 7 mann-weiblichen über die 7 Himmel des Chaos herrschenden Mächte (Urspr. d. Welt 149, 24f; 150, 1/3), heißt Jao nach ihrer männlichen Seite, ‚Herrschaft' nach der weiblichen Seite (ebd. 149, 29). Dem Jao gehören an die Propheten Samuel, Nathan, Jonas u. Michaeas (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 11). Der Name Jao spielt im Zauber eine große Rolle. Er erscheint hier als Aion (PGM V 468), als Schöpfer (PGM IV 1040; VII 759f); als größter Gott des Himmels (PGM XIII 1019f); häufig sind ihm die Gottesnamen Sabaoth u. Adonai beigegeben (zB. PGM III 447f; IV 1538f). Aber ebenso sind mit seinem Namen auch die Logos-Namen Ablanathanalba, Maskelli usw. (zB. IV 1569; V 476) u. Dämonen-Namen verbunden (zB. Abrasax PGM XII 268f); er heißt auch geradezu ‚großer Daimon' (PGM XIII 818; XV 14). Verbunden mit anderen Zaubernamen u. mit 7 Erzengelnamen ist der Name Jao PGM X 41/48; als θεός werden er u. andere E. u. Archonten angerufen PGM III 148/50. Jao gehört mit Adonai zu den πρῶτοι φανέντες ἄγγελοι (8. Buch Mosis: PGM XIII 146f. 452f; Dieterich, Abrax. 182, 11f). Vgl. noch ILCV 1635; Heim, Incant. 481 nr. 59 (Jao Abrasax); 542 nr. 240 (desgl. 537 nr. 214); Peterson, HTh 338 s. v., vor allem über die Gleichsetzung Jaos mit dem Sonnengott (ebd. 266).

103. Jaoel, Ἰαωήλ, hebr. Jehoel (jhw'l, gebildet aus dem Gottesnamen jhw, Ἰαώ u. -el, vgl. Schwab 403f). Jüdischer E. auf der 7. Fläche unterm Firmament (Apc. Abrah. 10, 9); er verhindert, daß die Cherubim sich aufeinanderstürzen (ebd. 10, 10; 18, 9); er unterrichtet die Träger des göttlichen Thrones im Gesang (ebd. 10, 10; 18, 10) er zügelt Lewiathan u. alle Reptilien (ebd. 10, 11); er schließt den Hades auf (ebd. 10, 12), offen-

bart Geheimnisse dem Abraham (ebd. 10, 5. 7) u. ist mit ihm u. seinem Geschlecht (ebd. 10, 17). Der Leib Jaoels gleicht einem Saphir, sein Gesicht einem Chrysolith, das Haar dem Schnee, das Diadem dem Regenbogen u. das Gewand dem Purpur; in der Hand trägt er ein goldenes Szepter (ebd. 11, 2). Jehoel u. die Zusammensetzung Jehoel Jah (jhw'l jh) sind Namen Metatrons (3 Hen. 48 D 1). Auch als Beiname Gottes wird Jaoel gebraucht (Leiter Jakobs 2: 79 Bonwetsch). Sonst ist Jaoel E. des Wissens (vgl. Schwab 253) u. gelegentlich auch E. über das Feuer (J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judentum[2] [1711] 379). Jaoel wird im Zauber mit anderen E. u. Archonten als ϑεός angerufen (PGM III 148/51). Weiteres bei Peterson, Engeln. 404f; ders., HTh 89.

104. Jaoth, Ἰαώϑ (offenbar Bildung von Jao nr. 102; dazu Peterson, HTh 97). Eine gnostische ἐξουσία (Apocr. Ioh. 40), Archon mit Löwengesicht (ebd. 41); seine ἐξουσία ist die πρόνοια (ebd. 43). Er wird auch als E. betrachtet (Test. Salom. 18, 13; vgl. 18, 27). Vorkommen in den Zaubertexten, zB. PGM V 479; Peterson, HTh 97. 99.

105. Jehoel s. nr. 103.

106. Jehudiel (hebr. jhwdj'l; vgl. den jüd. Engelnamen Jahdiel, jhdj'l, ‚er lobt Gott‘: Schwab 253). Christlicher E., einer der 7 Engelfürsten (s. Sp. 184), dessen Name gedeutet wird: Laus et confessio Dei (Amadeus Menez: Cancellieri aO. [s. o. nr. 49] 1015). Er ist der Vergelter der guten u. bösen Taten (Fresko von Palermo; s. Sp. 184) u. wurde zu Beginn der Neuzeit zusammengebracht mit dem E. Jahwes, der Israel in der Wüste führt (Ex. 23, 20/23; vgl. Cornelius a Lapide aO. [s. o. nr. 49] 19).

107. Jephephia (jphphjh, ‚Schönheit Gottes‘: Schwab 261). Jüdischer E., ‚der Fürst des Gesetzes‘, d. i. der Thora (3 Hen. 48D4; vgl. Schwab aO.), einer der 6 Engelfürsten (Targ. Jeruschalmi 1 zu Dtn. 34, 6); er bestattet (mit 5 anderen hohen E.) den Moses (ebd.).

108. Jeremiel s. Remiel nr. 182.

109. Jeû (vgl. Jao nr. 102). Gnostischer E. (Pist. Soph. 50, 5f, 91; 50, 27, 94; vgl.: GCS 45 Reg. 409 s. v.); er ist auch Vater des Vaters Jesu (Pistis Sophia 139, 359; 139, 360) u. Name des ersten Menschen (ebd. 111, 285; 126, 319).

110. Ingethel oder Gethel. Jüdischer E. der ‚über das Verborgene‘ gesetzt ist, der ‚unsichtbar wirkt‘ (PsPhilo ant. bibl. 27, 10).

111. Inias oder Adinus. Christlicher E. (Gebet des Aldebertus, s. Sp. 185).

112. Jobel, Ἰωβηλ (vgl. den jüd. Namen Jobal, jwbl, ‚Jubeljahr‘: Schwab 256). Eine gnostische ἐξουσία (Apocr. Ioh. 40).

113. Joel, Ἰωήλ, auch Juel, Ἰουήλ (die Namen werden zwar bisweilen in den Texten unterschieden, gehen aber doch wohl beide auf hebr. Joel, jw'l, ‚Jahwe ist Gott‘ [Schwab 256] zurück; Joel ist atl. Personenname 1 Sam. 8, 2; 1 Paral. 6, 21; Joel 1, 1). Jüdischer E. späterer Zeit (Schwab aO.). Auch christlicher E. (kopt. Beschwörungstext: Kropp, Zaubert. 1, 23; 2, 44). E. über den Schlaf (Gebet des Greg. Thaumat.: Reitzenstein, Poim. 297; Amulett ebd.; Gebet bei Pradel: RVV 3, 3 [1907] 56). Er wird (mit anderen E.) neben den 4 Engelfürsten Michael, Raphael, Uriel genannt (Amulett: Reitzenstein, Poim. 296). Er gilt auch als einer der 24 Ältesten (kopt. Gebet: Kropp 1, 37; 2, 137) oder als E., der bei einem der 24 Ältesten steht (Kropp 1, 77; 2, 190). Er wird im Zauber als machtvolles Wesen angerufen (kopt. Segen: Kropp 1, 39; 2, 89). Weiteres bei Peterson, E.-Namen 403/5.

114. Jonael, Joniel, Jonuel (wohl nur Varianten eines mit Ἰων, Ἰωνα, hebr. jonah, ‚Taube‘, u. -el gebildeten Namens; vgl. 2 Reg. 14, 25; Jon. 1, 1; Peterson, Engeln. 405). Im Aberglauben E. ‚zur Linken‘, zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; vgl. 3, 88f).

115. Jophiel (hebr. jwphj'l, ‚Schönheit Gottes‘: Schwab 257). Jüdischer E., einer der 6 Engelfürsten (Targ. Jeruschalmi 1 zu Dtn. 34, 6). Er bestattet mit 5 anderen hohen E. den Moses (ebd.). Jophiel ist auch ein Name Metatrons (3 Hen. 48D1). Im MA erscheint er als Fürst des Gesetzes u. als Lehrer Sems (vgl. Schwab aO.). Im 16. Jh. gilt er auch in christl. Kreisen als Erzengel u. Lehrer Sems (flandrische Gravierungen: Perdrizet 265/7).

116. Irrael, Ἰρραήλ (vgl. den jüd. E. Jereel, jrj'l, der über den Monat Schebat herrscht: Schwab 263). Im Aberglauben Engelfürst (PGM IV 1816; Perdrizet 243_5. 256).

117. Istrael, Ἰστραήλ (vgl. den jüd. E. Israel, jśr'l, der über den Monat Schebat u. über den 7. Wochentag gesetzt ist: Schwab 264). Jüdischer E., der Offenbarungen vermittelt (1 Hen. 10, 1; doch steht die Lesart des Namens nicht fest). In der Form Israel, Ἰσραήλ, eine gnostische weibliche ἀρχή (Justin. bei Hippol. ref. 5, 26, 1; vgl. nr. 69).

Im christl. Bereich wird Istrael als Erzengel betrachtet (s. Sp. 184); ähnlich in der Magie (PGM IV 1816; XXXVI 310). Weiteres bei Peterson, E.-Namen 403f.
118. Juel s. Joel nr. 113.
119. Jurqemi (aram. jwrqmj; Schwab 258 leitet den Namen ab von ἱεροκώμης, ‚Diener der Heiligkeiten'). Jüdischer E. des Hagels (Midr. Ps. 117 § 3 [240b]).
120. Kaab, Κααβ (vgl. Κοοπιήλ bei Peterson, Engeln. 406). Gnostischer E. einer Siebenergruppe, vermutlich von Erzengeln (Kropp 1, 71; 2, 184).
121. Kae s. Kain nr. 123.
122. Kaesas, Καησας. Gnostischer E. einer Siebenergruppe, vermutlich von Erzengeln (Kropp 1, 71; 2, 184).
123. Kain, Κάιν (hebr. qajin; atl. Personenname Gen. 4, 1 von unbekannter Bedeutung); auch Kainan, Καιναν (vgl. Kenan, hebr. qenan, bibl. Personenname Gen. 5, 9); ferner auch Kae, Καη, genannt. Eine gnostische ἐξουσία, identifiziert mit der Sonne (Apocryph. Ioh. 40).
124. Katachael, Καταχαήλ (phantastische Bildung aus κατά u. χαηλ, wohl Nebenform zu χιηλ; ein E. Chiel erwähnt im kopt. Amulett gegen Schmerz: Stegemann, Zaubert. Slg. Erzh. Rainer 32; Chiel mag zusammenhängen mit dem jüd. Engelnamen Keel, Kael, hebr. k'l, ‚Gott ähnlich' [Schwab 264], dem Führer über den Monat Ab [1 Hen. 82, 20; dazu G. Beer bei Kautzsch, Pseudep. 286]; wahrscheinlicher Bildung von χῖ u. -el, vgl. Peterson, E.-Namen 421). In der Astrologie E. über den Dienstag (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1382).
125. Kerubiel (hebr. krwbj'l, ‚Kerub Gottes': Schwab 269). Jüdischer E., der ‚Fürst' über die Cherubim (3 Hen. 22, 1. 11. 16; vgl. Odeberg, Enoch 1, 148f). Seine Gestalt ist voll von glühender Kohle (vgl. Ez. 1, 13), ist so hoch wie die 7 Himmel, so breit wie ihre Weite u. so dick wie sie (3 Hen. 22, 3). Die Öffnung seines Mundes ist wie eine Feuerfackel, seine Zunge verzehrendes Feuer; seine Augen sind wie glänzende Funken, sein Gesicht gleicht brennendem Feuer (ebd. 22, 4). Er trägt auf dem Haupte ein hl. Diadem mit dem göttlichen Namen, während der Bogen der Schekina auf seinen Schultern ruht (ebd. 22, 5). Er führt als feurige Waffen Schwert, Pfeile u. Schild (ebd. 22, 6). Auf seinem Gesicht ist der Glanz der Schekina (ebd. 22, 7). Er besitzt majestätische Hörner (ebd.; dazu Odeberg aO. 2, 74); sein Leib ist voll von Augen (3 Hen. 22, 8; vgl. Ez. 10, 12); seine Flügel bedecken seine Gestalt (3 Hen. 22, 8; vgl. Ez. 1, 11. 23); er ist ganz in Feuer gehüllt (3 Hen. 22, 9; vgl. Ezech. 1, 13; zur Figur auch Schwab 269).
126. Kleim, Κλείμ. In der Astrologie E., der im Frühjahr über das Meer herrscht (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1387).
127. Kokbiel, auch Kokabeel (hebr. kkbj'l, kwkbj'l, Bildung von kokab, ‚Stern', also ‚Stern Gottes': Schwab 265; Barton 165). Jüdischer E. Er hat Geheimnisse den Menschen verraten (1 Hen. 69, 2), lehrte sie die Astrologie (ebd. 8, 3). Er ist der E. über die Sterne (3 Hen. 14, 4; 17, 6) an der Spitze von 365000 Myriaden Dienstengeln zur Bewegung der Sterne (ebd. 17, 6; weiteres bei Schwab 265f).
128. Ksas, Κσας. Gnostischer E. einer Siebenergruppe, vermutlich von Erzengeln (Kropp, Zaubert. 1, 71; 2, 184).
129. Kustiel, Κουστιήλ (vielleicht hebr. qscht'l, ‚Wahrheit Gottes': Schwab 408; doch will Schwab 407 in K. den bibl. Namen joqthe'el 2 Reg. 14, 7, LXX Καθοήλ, Vulg. Iectehel, finden, bzw. jequthi'el 1 Paral. 4, 18, LXX Ἰεκθιήλ, Vulg. Icuthiel). Gnostischer E., einer der 4 höchsten (H. Leclercq: DACL 1, 2, 2135f). Identisch mit dem Dämon Κουριήλ PGM IV 86?
130. Lanach, Λαναχ. Gnostischer Erzengel, der mit 6 anderen unter Gabriel steht (Kropp, Zaubert. 1, 72; 2, 184).
131. Lonuel (vgl. den jüd. Engelnamen Luniel, lwnj'l, ‚Aufenthalt Gottes': Schwab 273). Im Aberglauben ‚E. zur Linken', zur Bestrafung der Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; dazu 3, 28f).
132. Malthiel (hebr. mltj'l, ‚Gott rettet': Schwab 285). Christlicher Erzengel (s. Sp. 185); der E., der Moses in der Wüste vorauszog (flandrische Gravierungen des 16. Jh.: Perdrizet 266f; in dieser Rolle erscheint sonst auch Mittaron, gleich Metatron; s. nr. 142).
133. Mandromil, Μανδρομίλ, auch Mandrobyl, Μανδροβύλ. In der Astrologie E., der im Herbst über das Meer herrscht (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1387; vgl. Chendromil nr. 61).
134. Maruel, Μαρουήλ (vgl. den jüd. Engelnamen Meriel, mrj'l, ‚Rebell gegen Gott': Schwab 292). Im Aberglauben ein E. (Amulett: Reitzenstein, Poim. 298); ein ‚E. zur Linken', zur Bestrafung der Menschen (kopt.

Fluchtext: Kropp 2, 239; dazu 3, 88f). Vgl. auch Peterson, E.-Namen 407.

135. Mastema (diese äthiop. Namensform mag zurückgehen auf hebr. maśṭemah, ‚Anfeindung', oder eher auf aram. ‚maśṭima', ‚Ankläger': E. Littmann bei Kautzsch, Pseudepigr. 58). Jüdische Figur, der Fürst der Dämonen (Jub. 10, 8; 11, 5; 17, 16; 19, 28; 48, 2. 9. 12). M. fordert Gott auf, den Abraham durch das Opfer seines Sohnes zu prüfen (Jub. 17, 16; vgl. Gen. 22). M. wollte Moses töten (Jub. 48, 2; vgl. Ex. 4, 24). Er wollte Moses in die Hand des Pharao fallen lassen u. half den ägypt. Zauberern (Jub. 48, 9). Die Streitkräfte Mastemas schlugen die Erstgeburt in Ägypten (ebd. 49, 2). M. forderte die Ägypter auf, Israel zu verfolgen (Jub. 48, 12); er verstockte die Herzen der Ägypter (ebd. 48, 17; vgl. Ex. 14, 17). Beim Auszug Israels aus Ägypten wurde M. vorübergehend eingesperrt, damit er Israel nicht anklagen konnte (Jub. 48, 15. 18; zu M. vgl. Bousset, Rel. 333).

136. Masthel. Im Aberglauben ‚E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; dazu 3, 88f).

137. Matanbukus s. nr. 55.

138. Meër, Μηέρ (nach Pradel: RVV 3, 3 [1907] 56 vielleicht Bildung von Maharjah, hebr. mhrjh, ‚Schnelligkeit Gottes': Schwab 279; vgl. den Personennamen Mahrai, mhrj, 2 Sam. 23, 28; 1 Paral. 11, 30; 27, 13; verwandt auch Mahariel, mhrj'l, nach Schwab 279: se hâtant vers Dieu, ein. jüd. E. über die Heilung: Schwab aO. mit Belegen). Im Aberglauben offenbar als einer der 7 Erzengel gedacht, näherhin Vorsteher der E. im 1. Himmel (mittelalt. Beschwörungstext: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 21, 22).

139. Mehaphkiel (vgl. Haphkiel nr. 95). Jüdischer Planetenengel (jüd.-babylonischer Zauberspruch: Hopfner 1, 32 § 140).

140. Mekembekus s. nr. 55.

141. Melon, Μελῶν (vgl. μαλον, vielleicht Bildung von hebr. mlkj, ‚mein König'; dazu Schwab 409f). Im Aberglauben neben den 4 Engelfürsten Michael, Gabriel, Raphael, Uriel genannter E. (Amulett: Reitzenstein, Poim. 296).

142. Metatron (hebr. mṭṭrwn). Der Name ist wohl von μετὰ θρόνου gebildet, d. h., der E. steht an der Seite des göttl. Thrones, vgl. Schwab 282; oder er steht μετὰ [τὸν] θρόνον, d. i. nächst dem Throne, vgl. Bietenhard 149. Andere wohl kaum in Frage kommende Ableitungen sind: von metator, dem militärischen Beamten, der dem Heere voranging, den Lagerplatz aufsuchte u. absteckte, vgl. H. Junker, Untersuchungen über literarische u. exegetische Probleme des Buches Dan. (1932) 60_1; O. Schmitz: ThWb 3, 164_{30}; ferner von Mithra, vgl. A. Kohut, Über die jüd. Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus (1866) 39; auch von matrona, μηνύτωρ (Bote), matterath, mtrth (Wacht, Hut), so bei R. Bechai in seiner Auslegung der Thora fol. 98 col. 4. Zu den verschiedenen Ableitungsversuchen vgl. Odeberg, Enoch 1, 125/42. – Metatron ist eine Figur des rabbinischen Judentums. Er ist der ‚Diener' (ʿbd) Gottes (3 Hen. 1, 4; 10, 3; 48 C 2), der ‚Fürst des Angesichts' (3 Hen. 1, 4. 9; 3, 1 u. ö.), der ‚Fürst der Herrlichkeit' (3 Hen. 48 D 6), im Rang eines Erzengels (b. Sanhedrin 38b); er ist einer der 6 Engelfürsten (Targ. Jeruschalmi I zu Dtn. 34, 6), Vorsteher (ngjd) unter den Dienstengeln (3 Hen. 4, 5; vgl. 16, 2), der höchste Fürst (ebd. 10, 3); er hat 70 Fürsten unter sich (ebd. 48 C 9), ist Fürst über alle Fürsten u. Diener am Throne Gottes u. in den himmlischen Räumen (ebd. 48 C 4. D 6); er ist König der E. (Zohar Dtn. 137d: ‚der E. Metatron ist König der E.'); er ist Vorsitzender des himmlischen Hofes (3 Hen. 16, 1; vgl. 48 C 9) u. richtet die Bewohner des Himmels (ebd. 48 C 8). Er ist der zum Himmel entrückte Henoch (Targ. Jeruschalmi I zu Gen. 5, 24; 3 Hen. 4, 2. 5; 9, 1/5; vgl. 48 C 1f; Gen. 5, 24), der aus seiner Körperlichkeit in ein flammendes Wesen verwandelt wurde (3 Hen. 15, 1; 48 C 6). Er trägt Flügel (ebd. 1, 4; 15, 1; 41, 4; 42, 2), 36 Flügel an jeder Seite (ebd. 9, 3); diese Flügel sind über die ganze Welt ausgebreitet (ebd.; zu den Flügeln Metatrons vgl. Odeberg, Enoch 2, 25f). Er hat 365 Augen (3 Hen. 9, 4; vgl. Odeberg aO. 2, 26), ist in Herrlichkeit gehüllt (3 Hen. 9, 5; 10, 1; 12, 1/3; vgl. 15, 1; 16, 1; 17, 1; 18, 1), ist von besonderer Größe (ebd. 48 C 5). Er besitzt einen Thron, der dem der göttlichen Herrlichkeit ähnlich ist (ebd. 10, 1; 48 C 4). Er trägt ein königliches Diadem (kthr mlkwth: ebd. 12, 3; 48 C 7), in das Gott die Buchstaben schreibt, durch die Himmel u. Erde geworden sind (ebd. 13, 1f). Wenn Gott dieses Diadem auf das Haupt Metatrons setzt, dann erzittern vor Metatron die verschiedenen Engelfürsten u. das ganze himm-

lische Heer (ebd. 14, 1). Er trägt den Namen des Herrn (b. Sanhedrin 38b), nähmlich den Gottesnamen Jahwe (jhwh: 3 Hen. 48D1); er heißt darum auch ‚kleiner Jahwe' (jhwh hqtn: 3 Hen. 12, 5; 48C7; 48D1 gemäß Ex. 23, 21; vgl. Odeberg aO. 2, 33; Bietenhard 157); Gott aber nennt ihn n'r, ‚Kind', ‚Junge', ‚Diener' (3 Hen. 3, 2). Metatron hat 70 Namen entsprechend den 70 Sprachen der Erde (3 Hen. 3, 1; 48C9 [vgl. 48D5]; ebd. 48D1 eine Liste von freilich insgesamt 105 Namen). Gott hat dem M. alle Geheimnisse enthüllt (3 Hen. 11, 1; 48C4. 7. 9). Er ist Zeuge für Gott (ebd. 48C2). M. ist über alle Schätze u. Vorräte der verschiedenen Himmel gesetzt u. hat die Schlüssel zu diesen Dingen (ebd. 48C3). Er ist der Fürst der Weisheit, insofern alle Schätze ihm übergeben sind (ebd. 48D1f. 6), der Fürst des Verstandes, der Fürst der Könige u. der Fürst der Herrscher (ebd. 48D6). Er sitzt im Himmel u. schreibt die Verdienste Israels auf (b. Chagiga 15a; vgl. Targ. Jeruschalmi I zu Gen. 5, 24), bittet bei Gott für die Gerechten (so für Moses: Midr. Tanchuma wa'ethchannan 5a), vermittelt die Gebete der Israeliten (Jalqut chadasch fol. 115 col. 1 num. 9; fol. 116 col. 2f num. 38), hat dem Moses die himmlischen Geheimnisse geoffenbart (3 Hen. 48D7. 10; vgl. Schwab 282) u. zusammen mit 5 weiteren hohen E. ihn bestattet (Targ. Jeruschalmi I zu Dtn. 34, 6). Met. nimmt sich des zum Himmel zur Schau der Merkaba erhobenen R. Ismael an (3 Hen. 1, 9 u. ö.), erklärt ihm die Geheimnisse der Schöpfung u. der Menschheit (3 Hen. 42/48). Er gilt auch als Planetenengel (jüd.-babyl. Zauberspruch: Hopfner 1, 32 § 140). M. ist besonders in 3 Hen. (48C u. 48D sind 2 ausgesprochene Metatronstücke) in einer Weise ausgezeichnet, daß er fast zu einem zweiten Gott wird (er trägt sogar den Namen Jahwe); immerhin wird diese Gefährdung des Monotheismus dadurch hintangehalten, daß betont wird, M. sei ein Geschöpf u. alles, was er habe, sei ihm von Gott geschenkt (vgl. Schwab 282; C. Kaplan, The angel of peace-Uriel-Metatron: AnglTheolRev 13 [1931] 306/13; Bietenhard 149/60). – In den christlichen Raum fand M. in der Lesung Mittaron erst sehr spät u. nur spärlich Eingang, so als Erzengel (flämische Bilddrucke des 16. Jh.: Perdrizet 265f u. Taf. 30) u. als der E., der (nach Ex. 14, 19 u. ö.) Moses vorauszog (flämische Gravierung des 16. Jh.: Perdrizet 266; diese Ansicht geht auf jüd. Haggada zurück; vgl. Sepher Jezirah; Perdrizet 267).

143. Michael s. Engel VII.

144. Misael, Μισαήλ (hebr. mischa'el, bibl. Personenname Ex. 6, 22; Lev. 10, 4; Neh. 8, 4; Dan. 1, 6f. 11. 19; 2, 17). Jüdischer E. (Schwab 412). Auch im Aberglauben ein E. (Amulett: Reitzenstein, Poim. 298), sogar ein Erzengel (PGM IV 1816; Perdrizet 243_5. 256). Vgl. Peterson, Engeln. 407.

145. Misoel (vielleicht Nebenform zu Misael nr. 144). Im Aberglauben ‚E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; dazu 3, 88f).

146. Misrael (Nebenform zu Misael nr. 144?). Christlicher Engelfürst (Fresko des 11. Jh. in der Kirche Tschareqle Kilisse in Kappadokien: Perdrizet 255).

147. Mittaron s. Metatron nr. 142.

148. Naaririel (hebr. n'rjrj'l; vgl. n'rwrj'l, ‚Diener Gottes': Schwab 301 u. die Bezeichnung Metatrons als na'ar [nr. 142]). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst' (3 Hen. 18, 10f; vgl. Odeberg, Enoch 1, 160; 2, 57).

149. Narel s. nr. 152.

150. Nathanael, Ναθαναήλ (hebr. nethan'el, ‚Gott hat gegeben': Schwab 304; bibl. Personenname Num. 1, 8; 2, 5. 7; 7, 18. 23; 10, 15; 1 Paral. 2, 14; 15, 24; 24, 6; 26, 4; 2 Paral. 17, 7; 35, 9; Esr. 10, 22; Neh. 12, 21. 36; Joh. 1, 46/50; 21, 1). Jüdischer E. über das Feuer (PsPhilo ant. bibl. 38, 3 in der latein. Schreibung Nathaniel). Im mittelalterl. Judentum E. des Monats Schebat (Schwab 304). Auch christl. Erzengel (Ev. Barthol. 4, 29 als Textvariante für Xathanael). Weiteres bei Peterson, Engeln. 408.

151. Neoriel, Νεοριήλ (wohl gleich Nuriel nr. 152). Gnostischer E., in einer Vierergruppe hoher E. genannt (Inschrift auf Gemme: DACL 1, 2, 2158).

152. Nuriel (hebr. nwrj'l, ‚E. des Feuers': Schwab 296). Jüdischer Planetenengel (jüd.-babylonischer Zauberspruch: Hopfner, OZ 1, 32 § 140; weiteres bei Schwab 296f). Damit verwandt ist wohl der jüd. E. Narel (hebr. nr'l, ‚Licht Gottes': Schwab 303), der der Führer des Winters ist (1 Hen. 82, 13; dazu G. Beer bei Kautzsch, Pseudepigr. 286). Vgl. Ναριήλ bei Peterson, Engeln. 408; Beschwörungsformular PGM XXXVI 171/73 nennt Nariel in einer Reihe von 20 E., in der Nariel zweimal aufgeführt ist.

153. Onoel s. Thaphabaoth nr. 242.

154. Ophanniel (hebr. 'wphnj'l von 'ophan, ‚Rad', ‚Rad Gottes': Schwab 159). Jüdischer E. über den Mond (3 Hen. 14, 4; 17, 5; Jalqut chadasch f. 168 col. 1 n. 59); er hat 88 (68) E. zur Bewegung des Mondes bei sich (3 Hen. 17, 5).
155. Ophphanniel (hebr. 'phphnj'l; offenbar eine andere Figur als Ophanniel; dazu Schwab 182). Jüdischer E. mit 16 Gesichtern, 4 auf jeder Seite (3 Hen. 25, 2; vgl. Ez. 1, 6), 100 Flügeln an jeder Seite u. mit 8466 Augen entsprechend den Tagen des Jahres (3 Hen. 25, 2; dazu Odeberg, Enoch 2, 88); ein feuriges Wesen (3 Hen. 25, 3), ‚Fürst' über die Ophannim (3 Hen. 25, 1/5; vgl. Odeberg aO. 1, 149. 154/7).
156. Pachadiel (hebr. pchdj'l, ‚Furcht Gottes': Schwab 332). Dafür auch in der hsl. Überlieferung die Namen Pachriel (pchrj'l; vielleicht Verschreibung für pchdj'l, Pachadiel), Pazriel (pzrj'l) u. Sidriel (sdrj'l, ‚E. der Anordnungen': Schwab 306). Jüdischer E., einer der 7 Engelfürsten (3 Hen. 17, 1), der dem 1. Himmel vorsteht (ebd. 17, 3). Die E. seines Gefolges sind beritten (3 Hen. 18, 1). Der E. Sidriel steht den E. des himmlischen Thrones vor u. ist einer der E. des Monats Nisan (Schwab 306).
157. Pachriel s. Pachadiel nr. 156.
158. Paida, Παίδα. In der Astrologie E. des Frühlings (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385).
159. Paniel (Nebenform zu Phanuel nr. 167). Christlicher Erzengel (ein Beda zugeschriebenes Gebet: Cancellieri aO. [s. o. nr. 49] 1006f; DACL 1, 2, 2087).
160. Pantasaron. Christlicher Erzengel, der hilft, daß sich alle beim Gelage mit einem freuen (DACL 1, 2, 2089).
161. Pazriel s. Pachadiel nr. 156.
162. Pe.., defekter Name eines im Aberglauben angerufenen ‚E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; vgl. 3, 88f).
163. Pedael (hebr. pd'l, ‚Gott rettet': Schwab 330; atl. Personenname Num. 34, 28). Jüdischer E., Beherrscher eines Weltraumes (Zohar Gen. 39b), E. in der Manoachgeschichte (PsPhilo ant. bibl. 42, 9: in der latein. Form Phadael; vgl. Iudc. 13, 20). Weiteres bei Schwab aO.
164. Peliel (hebr. plj'l, ‚Gott zeichnet aus': Schwab 333). Jüdischer E. über den Monat Ab (Schwab aO.), Lehrer Jakobs (Sepher Jezirah 15b; Schwab aO.), gesetzt über die Wunder der Weisheit (Schwab 334); in christl. Kreisen übernommen als Erzengel (s. Sp. 185).
165. Phakuel. Im Aberglauben Engelfürst (kopt. Amulett: Kropp 2, 218).
166. Phaltiel, Φαλτιήλ (hebr. palti'el, ‚Rettung durch Gott': Schwab 333; atl. Personenname 2 Sam. 3, 15). Jüdischer E., ein ‚Fürst des Volkes' (4 Esr. 5, 16), der dem Esra Mitteilungen gibt (ebd. 5, 16/18. 31f. u. ö.; die latein. Übersetzung liest statt Ph. Salathiel; vgl. nr. 195).
167. Phanuel, Φανουήλ (gleich hebr. Penuel, penu'el, ‚Angesicht Gottes': Schwab 334; bibl. Ortsname Gen. 32, 32; Iudc. 8, 8; 1 Reg. 12, 25; Personenname 1 Paral. 4, 4; 8, 25; Lc. 2, 36). Jüdischer Erzengel statt Uriel in der Vierergruppe höchster Engel (1 Hen. 40, 9; 54, 6; 71, 8f. 13; auch einige Handschr. zu Or. Sib. 2, 215). Er ist gesetzt über die Buße u. Hoffnung derer, die das ewige Leben erben (1 Hen. 40, 9), wehrt die Satane ab u. gestattet ihnen nicht, die Bewohner des Festlandes vor Gott anzuklagen (1 Hen. 40, 7), ist mit Michael, Gabriel u. Raphael am Gerichte beteiligt u. wirft Azazel u. seine Scharen in den großen Feuerofen (1 Hen. 54, 6; spätere jüd. Anschauungen über Ph. bei Schwab aO.). In christl. Texten ist er der Erzengel der Feuersbrunst (Gebet über Vieh: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 18, 11/14) u. der über die Früchte gesetzte E. (Kropp 1, 64; 2, 177). Weiteres bei Peterson, Engeln. 420.
168. Pherbael, Φερβαήλ. In der Astrologie E. des Herbstes (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385), bzw. in der Schreibung Pherphael, Φερφαήλ, E., der den Gerechten dient (ebd. nach anderer Textüberlieferung: Catal. cod. astr. 7, 180).
169. Phlogotheel, Φλογοθεήλ (Bildung von φλόξ?). Christlicher Erzengel (s. Sp. 185). Mit diesem E. wird identisch sein der im Aberglauben über Donner u. Hagel gesetzte E. Phlogothoel, Φλογοθοήλ (Gebet des Greg. Thaumat.: Reitzenstein, Poim. 297).
170. Piel (hebr. pj'l, ‚Mund Gottes': Schwab 333). Christlicher Erzengel (s. Sp. 185), der mit Jakob kämpfte (Gen. 32, 24/30: flandr. Gravierungen des 16. Jh.: Perdrizet 266f).
171. Promiel. Im Aberglauben ‚E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; dazu 3, 88f).
172. Prosoraiel, Προσοραιήλ. Gnostischer E., einer der 7 höchsten E. (gnost. Gemme: DACL 1, 2, 2157f).

173. Pyruel, Πυρουήλ (vermutlich Bildung von πῦρ u. -el). Jüdischer Erzengel über das Feuer, der beim Gericht die Werke der Menschen im Feuer prüft (Test. Abrah. 13; vgl. 1 Cor. 3, 13/15).
174. Qadschiel (hebr. qdschj'l, ‚Heiliger Gott': Schwab 346). Jüdischer E., Fürst über den 5. Weltraum (Zohar Gen. 39b). Weiteres bei Schwab aO.
175. Qadumiel (hebr. qdwmj'l, ‚vor Gott': Schwab 345). Jüdischer E., Herrscher über den 2. Weltraum (Zohar Gen. 39b). Weiteres bei Schwab 345f.
176. Radweriel (hebr. rdwjrj'l, in einer Textvariante auch Darjoel, drjw'l, dazu Schwab 218). Jüdischer E., ein ‚Fürst' über die Seraphim (3 Hen. 27, 1). Er gehört zu den Dienstengeln u. singt vor dem Herrn (ebd. 27, 3). Er ist gesetzt über die himmlischen Bücher (ebd. 27, 1) u. bringt das ‚Buch der Erinnerungen' im himmlischen Gerichtshof vor Gott (ebd. 27, 2). Er heißt R., weil auf jedes Wort hin, das aus seinem Munde hervorgeht, ein E. erschaffen wird (ebd. 27, 3; zu dieser aus der überlieferten Namensform nicht ersichtlichen Begründung vgl. Odeberg, Enoch 2, 96; zu dieser Figur überhaupt ebd. 1, 151f; 2, 94/6; Gry 195f). Zum freilich ungewissen Zusammenhang dieses E. mit dem Erzengel Vretil, auch Vrevoel, Pravuil, der von besonderer Weisheit ist, alle Werke Gottes aufschreibt u. Henoch die Bücher diktiert (2 Hen. 22, 11f; 23, 3f), u. zur Vermutung, daß es sich ursprünglich um den inspiratorischen Geist handle, vgl. Gry 196/9 (o. Sp. 149).
177. Raguel, Ῥαγουήλ (hebr. re'u'el, ‚Freund Gottes': Noth aO. [o. nr. 16] 153f; Personenname Gen. 36, 4. 13; Ex. 2, 18 u. ö.). Jüdischer Erzengel (2 Hen. 33, 5), einer der 6 bzw. 7 Engelfürsten (1 Hen. 20, 4; 2 Hen. 33, 6, hier in der Form Rasuel). R. übt Rache an der Welt der Lichter (1 Hen. 20, 4), führt Henoch auf seiner Weltreise (ebd. 23, 4) u. auf seiner Himmelsreise (2 Hen. 33, 5). Im mittelalterl. Judentum gilt er als E. über den Monat Adar (Schwab 360; weiteres über diesen E. ebd. 360f). Das Christentum übernimmt diese Engelfigur vom Judentum u. hält sie ebenfalls für einen der 7 Engelfürsten (s. Sp. 184). R. ist der E. ‚mit dem lebendigen Wasser' (kopt. Apc. Barthol. 91f: Kropp 1, 81; 2, 250), der E. der Wahrheit (kopt. Beschwörungstext: Kropp 1, 20; 2, 203), der E. über die Rinder, Schafe u. Ziegen (Gebet des Greg. Thaumat.: Reitzenstein, Poim. 297); er hilft zu einer guten Reise (DACL 1, 2, 2089). Er ist das Haupt der Himmelslichter, veranlaßte Bileam zur Weissagung über Christus, ließ für Josue die Sonne stille stehen, geleitete den Stern der Magier nach Bethlehem, ließ die Sonne sich beim Tode Jesu verdunkeln (kopt. Wunder des Erzengels Raguel: Peterson, Engeln. 410). Weiteres Peterson aO. 410f.
178. Rahatiel (hebr. rhtj'l von rht, ‚laufen'; vgl. 3 Hen. 17, 6; Schwab 356: ‚Kanal Gottes'). Jüdischer E. über die Planeten (mzlwth: 3 Hen. 14, 4; 17, 6; 46, 2; Schwab 356f); er hat 72 E. zur Bewegung der Sterne bei sich (3 Hen. 17, 6); er gilt als der E. des Monats Tebet (Schwab 356). Weiteres ebd. 356f.
179. Ramael, Ῥαμαήλ (gleich Ramiel, hebr. rmj'l, ‚Erhöhung Gottes': Schwab 360; ‚my high one is God': Barton 158). Jüdischer E. über die Wahrheitsgesichte (syr. Apc. Bar. 55, 3), gibt Baruch die Deutung seines Gesichtes (ebd. 56, 1). R. hat die 185000 Mann im Heere Sanheribs umgebracht (ebd. 63, 7; vgl. 2 Reg. 19, 35; Jes. 37, 36). Später gilt R. in der Astrologie als E. über den Mittwoch (PsApollon. apotel. 6: PSyr 1, 2, 1382). Weiteres bei Peterson, Engeln. 411f. – Vielleicht ist mit R. verwandt oder sogar identisch der jüd. E. Ramuel (entweder gleich Ramiel oder nach Barton 165 Bildung von hebr. rchmj'l, ‚my compassionate one is God'), Anführer der E., die sich in Mädchen verliebten (1 Hen. 6, 7). Weiteres bei Schwab 360.
180. Raphael s. Engel VIII (Sp. 243).
181. Raziel (hebr. rzj'l, ‚Geheimnisse Gottes': Schwab 358). Im MA jüdischer E. der Geheimnisse (Schwab aO.), Lehrer Adams (Sepher Jezirah 15b), häufig bei den Kabbalisten genannt (dazu Schwab aO.; Perdrizet 266). Von christlichen Kreisen als Erzengel übernommen (s. Sp. 185), der Adam aus dem Paradies verjagt hat (flandr. Gravierungen des 16. Jh.: Perdrizet 266f).
182. Remiel, Ῥεμειήλ (hebr. rmj'l, s. bei Ramael nr. 179, zu welchem Namen Remiel wohl nur eine Nebenform ist). Jüdischer E., einer der 7 Engelfürsten (griech. Text 1 Hen. 20, 7). Offenbar identisch mit R. ist der Erzengel Jeremiel (4 Esr. 4, 36) oder Eremiel (Anonyme Apc. 10, 3), der die Aufsicht über die Seelen, die in der Unterwelt auf die Auferstehung warten, führt (4 Esr. aO.; Anon. Apc. aO.). Nach 1 Hen. 20, 7 ist R. gesetzt ἐπὶ τῶν δηισταμένων (zu dieser unklaren

Aufgabe vgl. Strack-B. 3, 805f). Eremiel erscheint in großem Glanze (Anon. Apc. 9, 2/4). Jeremiel ist auch gnostischer E. über die Mischkrüge (?: Kropp 1, 64; 2, 177). Mit Remiel identisch wird auch Ramael sein (s. nr. 179).

183. Renel, Ῥενελ (vielleicht fehlerhafte Form statt Raguel; s. nr. 177; vgl. Perdrizet 256_8). Christlicher E. in einer Engelgruppe um Christus (Gemme, vielleicht gnostisch, bei Dölger, Ichth. 1^2, 273f; Perdrizet 256f).

184. Ridja (hebr. rdj', ‚Herabstieg Gottes': Schwab 356). Jüdischer E. über den Regen (b. Ta'anith 25b; vgl. b. Joma 20b Baraitha); er hat gespaltene Lippen u. gleicht einem Kalbe (b. Ta'anith 25b).

185. Rikbiel (hebr. rkbj'l, von rekeb, ‚Wagen'). Jüdischer E., der ‚Fürst', der bei der Merkaba steht (3 Hen. 19, 1), über ihre Räder gesetzt ist (ebd. 19, 2; dazu Odeberg, Enoch 2, 68).

186. Roinuel. Im Aberglauben ein ‚E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; dazu 3, 88f).

187. Rumiel. Christlicher Erzengel (ein Beda zugeschriebenes Gebet: Cancellieri aO. [o. nr. 49] 1006f; DACL 1, 2, 2087). Im Aberglauben ein ‚E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; dazu 3, 88f). Der E. ist wohl identisch mit dem jüd. E. Rumael (hebr. rwmj'l, ‚E. der Erhöhung': Schwab 357, oder ‚Höhe Gottes': Barton 165 oder gleich rm-'l, ‚Gott ist erhöht': Barton aO.), einem jener E., die Geheimnisse den Menschen verrieten (1 Hen. 69, 2). Ferner identisch mit dem E. Romael, Ῥωμαήλ, der in der Astrologie über die Feldgewächse gesetzt ist (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1387).

188. Sabak, Σαβακ. Gnostischer E. einer Siebenergruppe, vielleicht von Erzengeln (Kropp 1, 71; 2, 184).

189. Sabaob, Σαβαώβ (wohl gleich Sabaoth nr. 191). Erzengel des Aberglaubens, betraut mit der Heilung von Ohrenkrankheiten (griech. Beschwörungstext: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 20, 10).

190. Sabaoc, Schreibvariante für Sabaoth nr. 191.

191. Sabaoth, Σαβαώθ (hebr. ṣb'wth, ‚Heerscharen', bei den Juden Name der Gottheit: Schwab 340). Gnostische ἐξουσία (Apocr. Ioh. 40), Sohn des Jao (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 5). Dem S. gehören an die Propheten Elias, Joel u. Zacharias (desgl. ebd. 1, 30, 11). Nach anderer Auffassung ist S. Sohn des Jaldabaoth (s. nr. 101; Wesen d. Archont. 143, 13; Urspr. d. Welt 151, 32f; 152, 6; 154, 19f), ‚Herr der Mächte' (Urspr. d. Welt 152, 10) bzw. ‚Gott der Mächte' (Wesen d. Archont. 143, 23) u. Beherrscher des 7. Himmels (Wesen d. Archont 143, 20; vgl. Urspr. d. Welt 152, 20f). Mit ihm ist Zoe, das Leben, vereint (Urspr. d. Welt 152, 28; 155, 4f). S. ist eine der 7 mann-weiblichen über die 7 Himmel des Chaos herrschenden Mächte (Urspr. d. Welt 149, 24f; 150, 1/3), heißt S. mit ihrem männlichen u. ‚Gottheit' mit ihrem weiblichen Namen (ebd. 149, 30). S. hat die Gestalt eines Esels oder eines Schweines (Epiph. haer. 26, 10, 6) u. Haare wie eine Frau (ebd. 26, 10, 11). Er steht in Beziehung zum Planeten Mars (Ophiten b. Orig. 6, 31). Der Aberglaube gebraucht S. oft als Zaubernamen (vgl. zB. PGM III 76; VII 318; X 47); er ruft S. zusammen mit anderen E. u. Archonten als θεός an (PGM III 148); er hält S. für einen E. (Amulett: Reitzenstein, Poim. 298; Test Salom. 18, 15, wo S. mit magischen Worten verbunden ist; Gebet des Aldebertus [s. Sp. 185]); er stellt ihn sogar der bekannten Dreiergruppe biblischer Erzengel voran (PGM VII 1012f).

192. Sabbataios, Σαββαταιός (Bildung von hebr. schabbath, ‚Ruhetag, Sabbath'; vgl. den jüd. Namen Schabthai, schbth'j, für den Planeten Saturn, Schwab 363). Gnostischer Archon mit einem Gesicht von Feuerflammen (Apocr. Ioh. 42); seine ἐξουσία ist die σοφία (ebd. 44).

193. Sachoiel. Im Aberglauben ein ‚E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; vgl. 3, 88f).

194. Saklas s. Jaldabaoth nr. 101.

195. Salathiel, Σαλαθιήλ (griech. Wiedergabe des hebr. Personennamens schealthiel oder schalthiel; zum Namen Haag, Bibel-Lexikon 145f; vgl. 1 Paral. 3, 17; Esr. 3, 2. 8; 5, 2; Neh. 12, 1; Agg. 1, 1; 2, 23; Mt. 1, 12; Lc. 3, 27; 4 Esr. 3, 1; der Name ist auch in der hebräisierenden Form Sealtiel übernommen worden; vgl. Σαλταήλ, Σαλτιέλ bei Peterson, Engeln. 413; ferner den jüd. Engelnamen Salathiel, slthj'l, Schwab 311, was vielleicht nur Schreibvariante des anderen Namens ist; vgl. noch Perdrizet 258/63). Jüdischer E., der dem Esra Mitteilungen gibt (4 Esr. 5, 16/18. 31f u. ö. nach der latein. Übersetzung statt Phaltiel nr. 166 der übrigen Texte). In den christl. Bereich übernommen, gilt er als einer

der 7 Engelfürsten (s. Sp. 184/6), wird charakterisiert als der Beter (Fresko von Palermo: ebd. 184); sein Name wird gedeutet petitio Dei (Amadeus Menez: Cancellieri aO. [o. nr. 49] 1015); der E. selbst wird zusammengebracht mit dem E. der Hagargeschichte (Gen. 16; vgl. Cornelius aO. [o. nr. 49] 19).

196. Sammael, Σαμαήλ (hebr. samma'el; unsicher, ob der Name ursprünglich mit der altsyr. Gottheit Schemal, die im Norden thront, zusammenhängt [G. Beer bei Kautzsch, Pseudepigr. 239; Peterson, Engeln. 413f]; nach Schwab 311: ‚hohes Gift'). Jüdischer E., der den Paradiesesbaum pflanzte (Gen. 3, 2. 6. 11f), nämlich den Weinstock (griech. Apc. Bar. 4, 8). Er verführte in der Hülle der Schlange Adam u. Eva (ebd. 9, 7; über Sammaels Anteil am Falle des Menschen in der rabbin. Lit. vgl. L. Jung: JewQuatRev 16 [1925/26] 85/8). Er ist größer als alle ‚Fürsten des Reiches' (3 Hen. 14, 2), ist ‚der Fürst der Ankläger' (ebd.), Fürst über den 3. Weltraum (Zohar Gen. 39b), ‚der Fürst Roms' (3 Hen. 26, 12; Tanchuma wajjischlach 40b; vgl. Jalqut chadasch fol. 46 col. 4 / fol. 47 col. 1). Er muß aber dennoch vor Metatron zittern (3 Hen. 14, 2). Täglich sitzt Satan mit S. u. Dubbiel (nr. 67) zusammen, um die Vergehen Israels aufzuschreiben u. ihre Aufzeichnungen den Seraphim zu übergeben, damit diese sie vor Gott bringen (3 Hen. 26, 12). S. ist auch Todesengel (Midr. Dtn. rabba 11 [207c]); er hat die Seele des Moses zur Höhe geführt (Schwab 311). Er ist E. des Mondes u. des Montags (ebd.), im Spätmittelalter E. des Planeten Mars u. des Dienstags (ebd.; Hopfner 1, 32 § 141f). S. nimmt so bald die Rolle des Teufels ein, bald wird er von ihm unterschieden, aber als ein ihm ähnliches Wesen betrachtet. In den christl. Raum ist der Name S. nur vereinzelt eingedrungen; so als Name des Teufels (Asc. Jes. 1, 8. 11; 2, 1; 3, 13; 5, 15f; 7, 9). Im Aberglauben ist Sammael gelegentlich E. über einen Fluß (Gebet der Greg. Thaumat.: Reitzenstein, Poim. 297). Im Gnostizismus ist S. Name für die Paradiesesschlange (neben Michael: Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 9), auch Beiname für Jaldabaoth (s. nr. 101). S. ist ‚der Gott der Blinden' (Wesen d. Archont. 135, 3; 142, 25f), weil seine Gedanken blind sind (ebd. 135, 4); bzw. ‚der blinde Gott' (Urspr. d. Welt 151, 18; zu dieser sekundären Namensdeutung vgl. ThLZ 84 [1959] 251_{37}). Weiteres bei Peterson, Engeln. 413f.

197. Sanael (vgl. die jüdischen E. Saniel, snj'l [Schwab 314] u. Scheniel, schnj'l, ‚zweiter Gottes': Schwab 370; Scheniel ist E. über den Monat Tebet: ebd.). Im Aberglauben ist Sanael ein ‚E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; vgl. 3, 88f).

198. Sapi, Σάπι. In der Astrologie ein E. des Frühlings (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385).

199. Sarael (wohl Nebenform von Sariel nr. 201). Im Aberglauben ein ‚E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp, Zaubert. 2, 239; dazu 3, 88f).

200. Saraphuel, Σαραφουηλ (wohl Nebenform zu Seraphiel nr. 216). Christlicher Engelfürst (kopt. Apc. Barthol. 94 in der Schreibung Σαλαφουηλ: Kropp 1, 81; 2, 250; kopt. Segen über einen Becher: Kropp 1, 29; 2, 105; kopt. Gebet Marias: ebd. 1, 38f; 2, 138f; kopt. Gebet Jesu am Kreuze: ebd. 1, 49; 2, 59f; kopt. Schutzengelgebet: Stegemann, Zaubert. Slg. Erzh. Rainer 57). Er ist der E. mit den Früchten (kopt. Apc. Barthol. 94/6: Kropp aO). Im Aberglauben ist Saraphuel der E. der Arzneikunst u. Heilung (kopt. Beschwörungstext: Kropp 1, 16. 20; 2, 201. 203). Weiteres bei Peterson, Engeln. 412. 416.

201. Sariel, Σαριήλ (hebr. śrj'l, ‚mein Fürst ist Gott': Schwab 372, später auch srj'l in der gleichen Bedeutung: ebd. 317). Jüdischer E., einer der 4 höhsten E. (Kriegsrolle 9, 15), einer der 6 bzw. 7 Engelfürsten (1 Hen. 20, 6 griech., statt Saraqael im äthiop. Text); er ist über sündige Geister gesetzt (ebd.; zu dieser unklaren Vorstellung vgl. G. Beer bei Kautzsch, Pseudepigr. 250). Später ist Sariel E. über den Monat Tebet (in der Schreibung srj'l: Schwab 317). Weiteres bei Peterson, Engeln. 415.

202. Sasaor. Name eines Kerubs im Aberglauben (Kropp 3, 71).

203. Sasgabiel. Jüdischer Planetenengel (jüd.-babyl. Zauberspruch: Hopfner 1, 32 § 140).

204. Sasnigiel (hebr. ssnjgj'l). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst' (3 Hen. 18, 11f; vgl. Odeberg, Enoch 1, 161; 2, 57).

205. Satanael, Σατανaήλ (Bildung von hebr. śatan, seit Spätjudentum u. im NT Name für den Teufel [dazu Haag, Bibel-Lex. 1598/1600], u. -el). Jüdischer E., Verführer von Adam u. Eva (2 Hen. 31, 6), Fürst der 200 Myriaden E., die sich Menschentöchter zu Weibern nahmen u. mit ihnen Riesen u. Dämonen zeugten (ebd. 18, 4; vgl. 31, 4). Im

christl. Raum heißt Satanael jener E., der durch seinen Fall zum Satan wurde (Ev. Barthol. 4, 25; ähnlich 2 Hen. 31, 4); er war von Gott als erster E. aus Feuer gebildet worden (Ev. Barthol. 4, 28). Satanael gilt bei den Messalianern oder Euchiten u. den Bogumilen als erstgeborener Sohn Gottes neben dem jüngeren Sohn Gottes, der Christus ist (E. v. Petersdorff, Daemonologie 1 [1956] 63f). Weiteres bei Peterson, Engelnamen 416f. – Der Gnostizismus kennt einen von Elohim u. der Edem erzeugten mütterlichen E. Satan (Justin. bei Hipp. ref. 5, 26, 4).

206. Sausiu, Σαυσιου (sonst unbekannt). Christlicher E. mit dem Winde des Wohlgeruches (kopt. Apc. Barthol. 121f: Kropp 1, 81; 2, 250).

207. Schachaqiel (hebr. schchqj'l von schachaq, ‚Wolke': E. der Wolken). Jüdischer E., einer der 7 Engelfürsten (3 Hen. 17, 1), der dem 4. Himmel vorsteht (ebd. 17, 3).

208. Schathqiel (hebr. schthqj'l, Bildung von schthq, also E. der Stille, der Beruhigung von Gewitter u. Sturm; vgl. Schwab 374; Odeberg, Enoch 1, 157). Jüdischer E., einer der 7 Engelfürsten (3 Hen. 17, 1), der dem 5. Himmel vorsteht (ebd. 17, 3).

209. Schemchazai (s. Semjasa nr. 215). Jüdischer E., der auf die Erde hinabsteigt u. dort eine Frau sucht (Midr. Schemchazai: Beth-ha-Midrasch 4, 127, 2; vgl. L. Jung: JewQuatRev 16 [1925/26] 194; vgl. 202).

210. Schinda(t)per, Σχινδά[τ]περ. In der Astrologie E., der im Winter über das Meer herrscht (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1387).

211. Schopheriel s. Sopheriel nr. 226.

212. Schoqed Chozi (hebr. schwqd chwzj, ‚der wachende Seher'). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst', einer der 6 höchsten Engelfürsten, der die Verdienste der Menschen auf einer Waage vor Gott wiegt (3 Hen. 18, 20; vgl. Odeberg, Enoch 1, 162f; 2, 61).

213. Sealtiel s. Salathiel nr. 195.

214. Sedekiel, Σεδεκιήλ (gleich hebr. Sadqiel, ṣdqj'l, Bildung von ṣadaq, ‚gerecht sein', also: ‚göttliche Gerechtigkeit': Schwab 340). Jüdischer E. (Schwab 340f). Im Spätmittelalter zusammengestellt mit dem Planeten Jupiter u. mit dem Donnerstag (Schwab 341; Hopfner, OZ 1, 32 § 141f). Er bekleidet die Seelen, die zum Himmel kommen (Schwab 341). Sedekiel wird in den christl. Raum übernommen, wird zu einem der 7 Erzengel (kopt. Gregoriusgebet: Kropp 2, 165; vgl. kopt. Bearbeitung des Gebetes Marias: Kropp 2, 144 [in der Schreibung Setekiel]; deutscher Kalender [s. Sp. 185] in der Form Zadkiel). Er gilt (in der Namensform Zeadkiel) als der E., der Abraham an der Tötung Isaaks hinderte (Gen. 22, 11f: flandrische Gravierungen des 16. Jh.: Perdrizet 266f; diese Ansicht beruht auf jüdischer Haggada, vgl. Sepher Jezirah: Perdrizet 267).

215. Semjasa (hebr. schm'z', ‚Name des Rebellen': Schwab 368, oder Schemchazai, schmchz'j, ‚Name des Sehers' [ebd.], oder Schemi-'az, ‚mein Name ist mächtig': Barton 165; zum Namen vgl. Bousset, Rel. 309_2; C. Kaplan: AnglTheolRev 12 [1930] 424f). Jüdischer E., Anführer der E., die es nach Mädchen gelüstete (1 Hen. 6, 3. 7; 9, 7; 69, 2); er lehrte die Menschen Beschwörungen (ebd. 8, 3; 9, 7) u. den Gebrauch von Wurzeln (ebd. 8, 3).

216. Seraphiel (hebr. śrphj'l, Bildung von Saraph; vgl. Sp. 11). Jüdischer E., der ‚Fürst' über die Seraphim (3 Hen. 26, 1/8; von dieser Aufgabe ist der Name gebildet; vgl. Schwab 372; Odeberg, Enoch 1, 149f). Seraphiel hat im ganzen die Gestalt eines E., doch einen Leib wie ein Adler (3 Hen. 26, 6), ist ganz feurig (ebd. 26, 4/7), trägt auf dem Haupte ein riesiges, leuchtendes Diadem (ebd. 26, 7) mit dem Namen ‚Fürst des Friedens' (ebd. 26, 8; vgl. Jes. 9, 5). Seraphiel lehrt die Seraphim den Lobpreis Gottes (3 Hen. 26, 8). Seraphiel wird bei einem Brand angerufen (Schwab 372). Weiteres ebd.; Lueken 54.

217. Setekiel, wohl nur Schreibvariante zu Sedekiel nr. 214.

218. Setel (vgl. die jüd. Engelnamen Satar, str, ‚Lohn': Schwab 309, u. Suthuel, sth'l, ‚Grundlage Gottes': ebd. 318). Christlicher Erzengel (kopt. Gregoriusgebet: Kropp 2, 173).

219. Siak, Σιακ. Gnostischer E. einer Siebenergruppe, vermutlich von Erzengeln (Kropp 1, 71; 2, 184).

220. Sidriel s. Pachadiel nr. 156.

221. Simiel (oder Sinuel; vgl. Simuel, hebr. sjmw'l gleich σημαλέος, ‚Herold': Schwab 309). Jüdischer E. über den Monat Heschwan (ebd. 309f). Auch E. des christl. Aberglaubens (Gebet des Aldebertus, s. Sp. 185). Vgl. Peterson, Engeln. 417.

222. Simkiel (hebr. smkj'l, ‚Gott stützt': vgl. Schwab 311). Jüdischer E., mit Zaaphiel E. der Scheidung; beide sind gesetzt über die

Seelen verstorbener lasterhafter Menschen (3 Hen. 44, 3). Simkiel ist E. über den Monat Nisan (Schwab 311). Weiteres ebd. 311f.

223. Sinuel s. Simiel nr. 221.

224. Sisthile, Σισθίλη (vielleicht zusammenhängend mit Sastiel [?], hebr. sstj'l, ,E. der Aufreizung': Schwab 315). Im Aberglauben offenbar einer der 7 Erzengel, Vorsteher der E. im 2. Himmel (mittelalterl. Beschwörungstext: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 21, 23).

225. Sonuel (vgl. die jüd. E. Saniel, snj'l: Schwab 314, u. Scheniel, schnj'l, ,zweiter Gottes': ebd. 370). E. über den Monat Tebet (ebd.). Im Aberglauben ein ,E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; dazu 3, 88f).

226. Sopheriel (hebr. swphrj'l; vgl. Saphriel, sphrj'l, ,E. der Schönheit': Schwab 316), E., ,der tötet', u. Schopheriel (hebr. schwphrj'l, nach Schwab 365: ,E. der Schönheit'; vgl. Schepheriel, schphrj'l, ,Schönheit Gottes': Schwab 371), E., ,der lebendig macht'. Beide jüdische E., die höchsten unter den 6 höchsten Engelfürsten (3 Hen. 18, 23/5; vgl. Odeberg, Enoch 1, 163; 2, 62/6). Beide haben Flügel (3 Hen. 18, 25). Soph. ist über die Bücher des Todes gesetzt, Sch. über die Bücher des Lebens (ebd. 18, 24).

227. Sother Aschiel (hebr. swthr 'schj'l; 'schj'l, ,göttliche Grundlage': Schwab 188; er ist E. über den Monat Schebat: ebd.). Jüdischer E., ein ,großer Fürst', einer der 6 höchsten Engelfürsten (3 Hen. 18, 19f); er ist gesetzt über die 4 Anfänge des Feuerflusses vor dem Throne Gottes u. gibt den einzelnen ,Fürsten' die Erlaubnis, vor der Schekina aus- u. einzugehen (ebd. 18, 19; vgl. Odeberg, Enoch 1, 162; 2, 60).

228. Sramael, im Aberglauben ein ,E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (kopt. Fluchtext: Kropp 2, 239; dazu 3, 88f).

229. Sriel (wohl zusammenhängend mit Sariel nr. 201). Im Aberglauben ein ,E. zur Linken', zur Bestrafung von Menschen (s. zu nr. 228).

230. Suel, ein E. wie Sramael (nr. 228).

231. Suriel, Σουριήλ (hebr. ṣwrj'l, ,Gott ist mein Fels': Schwab 342. 421; als Personenname Num. 3, 35). Jüdischer E. über den Monat Tischri (Schwab 342 mit weiteren Angaben über jüd. Vorstellungen von diesem E.). Im Gnostizismus einer der 4 höchsten E. (Gemme: DACL 1, 2, 2157). Suriel ist nach dem Bild der Kraft des Feuers erschaffen (Peraten b. Hipp. ref. 5, 14, 8), hat die Gestalt eines Stieres (Ophiten b. Orig. c. Cels. 6, 30). Auch über gnostische Kreise hinaus gilt Suriel im Christentum als einer der Engelfürsten, teils neben u. teils statt Uriel (kopt. Gregoriuslit.: PG 36, 698B; weitere Belege Sp. 184). Im Aberglauben ist er der E. des Willens (kopt. Beschwörungstext: Kropp Zaubert. 1, 20; 2, 203). Weiteres bei Peterson, Engeln. 418f.

232. Susael, ein E. wie Sramael (nr. 228).

233. Sychael, Συχαήλ, oder Sichael, Σιχαήλ. Christlicher Engelfürst (Fresken des 11. Jh. in Kirchen zu Qaranleq Kilisse u. Elmale Kilisse: Perdrizet 254f). Im Aberglauben ist Sychael E. des mit Frostschauer verbundenen Fiebers (ὁ ἄγγελος τοῦ ῥιγοπυρετοῦ [zur Krankheitsbezeichnung vgl. Pape, Griech-deutsch. Wb. 2, 842]: Gebet des Greg. Thaum.: Reitzenstein, Poim. 18_8; 297; Amulett: ebd. 296; anderes Amulett: ebd. 297; ohne Angabe einer Aufgabe ist S. auch erwähnt im Amulett: ebd. 298). Mit Sych. ist vielleicht identisch der E. Si(.)chael (Amulett gegen Schmerz: Stegemann, Zaubert. Slg. Erzh. Reiner 32). Weiteres bei Peterson, E.-Namen 417.

234. Syliel, Συλιήλ, Engelfürst im Aberglauben (PGM X 48).

235. Tahariel (hebr. thrj'l, ,Gott ist rein': Schwab 246). Jüdischer E., Fürst über den 1. Weltraum (Zohar Gen. 39b; weiteres bei Schwab aO.).

236. Tartaruchos, Ταρταροῦχος (,Walter über den Tartarus'). Christlicher E. über die Qualen der Unterwelt (Apc. Petri 13; Apc. Pauli 18; Visio Pauli 15; vgl. 17). T. ist der unreinste Geist, den Gabriel gefesselt hat (Inschrift des 6. Jh.: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 59). Satan wird bezeichnet ἄγγελος ταρταροῦχος (Evang. Barthol. 4, 25). Im Zauber gilt er als der Herrscher der Unterwelt, der sogar ein ,Gott' genannt wird (kopt. Zaubertext: Kropp 2, 21). Auch in der Mehrzahl wird von Ταρταροῦχοι ἄγγελοι als von E., die die Sünder quälen, geredet (Evang. Barthol. 4, 12; Visio Pauli 34: angelos tartarucos: Pradel aO. 21, 12. 59; der Begriff des T. geht auf die griech. Religion zurück, wo Hekate gelegentlich als Ταρταροῦχε παρθένε angerufen wird: Pradel aO. 59 mit Belegen).

237. Tatheel, Ταθηήλ, ein im Aberglauben neben den 4 Engelfürsten genannter E. (Amulett: Reitzenstein, Poim. 296).

238. Telgradech oder Tetradech, Τελγραδέχ, Τετραδέχ, in der Astrologie ein E. des Herbstes (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385),

bzw. E., der den Gerechten dient (ebd.: Textform Cat. cod. astrol. 7, 180), Herrscher über die Türme (ὁ ἄρχων τῶν πύργων), d. i. die Tierkreiszeichen des Herbstes (ebd.).
239. Temeluchos, Τεμελοῦχος. Christlicher E. über die Züchtigungen im Hades (Apc. Pauli 16. 34; kopt. Fluchtext: Kropp 2, 238; vgl. apokr. Apc. Ioannis 27 abweichende Lesart b. Tischendorf, AA 94; Kropp 3, 86f). Auch als Schutzengel über ausgesetzte, verstorbene Kinder gedacht (Apc. Petri 8; vgl. Clem. Alex. ecl. 48f; Method. sympos. 2, 6).
240. Teptadael, Τεπταδαήλ, in der Astrologie ein E. des Winters (PsApollon. apotel. 7: PSyr 1, 2, 1385), bzw. ein E., der den Gerechten dient (ebd.: Textform Cat. cod. astrol. 7, 180).
241. Thagas (hebr. thg's). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst' (3 Hen. 18, 5f; dazu Odeberg [s. nr. 17] 1, 160; 2, 55f).
242. Thaphabaoth, Θαφαβαώθ, auch Thartharaoth, Θαρθαραώθ, oder Onoel, 'Ονοήλ. Gnostischer E., der letzte der 7 höchsten E. oder Archonten mit der Gestalt eines Esels (Ophiten bei Orig. c. Cels. 6, 30).
243. Thauthabaoth, Θαυθαβαώθ. Gnostischer E., einer der 7 höchsten E. oder Archonten mit dem Gesicht eines Bären (Ophiten b. Orig. aO.).
244. Thegri, Θεγρί (vgl. den freilich erst spät bezeugten jüd. E. thgrj, ‚Aufreizung': Schwab 374; zum Namen Peterson, Engeln. 420). Christlicher E. der Tiere (Herm. v. 4, 2, 4).
245. Thuriel, Θουριήλ (wohl Schreibvariante zu Turiel nr. 250). Im Aberglauben Engelfürst (PGM IV 1814; Perdrizet 243_5. 256).
246. Tobiel (jüd. Personenname Τωβιήλ Tob. 1, 1; vgl. den hebr. Namen tabeel, ‚Gott ist gut'; atl. Personenname Jes. 7, 6; Esr. 4, 7; später jüd. E., Schwab 245; vgl. weiter den Namen tbj'l, twbj'l, ‚Gazellenengel'; jüd. E. über die göttliche Gnade, Schwab ebd.; O. Stegmüller: ZKTh 74 [1952] 462 vermutet in T. eine Nebenform zu Tubuas nr. 248 u. Bildung von Tobias). Christlicher E. (in der Form Tubuel, was wohl nur Nebenform zu Tobiel ist: Gebet des Aldebertus, s. Sp. 185). Einer der 6 höchsten E. (Litanei aus Soissons: s. Sp. 185).
247. Tophu, Τοφου. Gnostischer Erzengel, der mit 6 anderen unter Gabriel steht: Kropp 1, 72; 2, 184).
248. Tubuas (wohl Bildung vom bibl. Personennamen Tobias, hebr. tobijjah, ‚gut ist Jahwe' Esr. 2, 60; Neh. 6, 14. 17; Zach. 6, 10 u. ö.; vgl. Stegmüller aO.). Christlicher E. (Gebet des Aldebertus: Sp. 185).
249. Tubuel s. Tobiel nr. 246.
250. Turiel, auch Turel (hebr. twrj'l, ‚Fels Gottes': Schwab 247; Barton 166). Jüdischer E., Anführer jener E., die sich in Mädchen verliebten (1 Hen. 6, 7); einer der E., die Geheimnisse den Menschen verrieten (1 Hen. 69, 2; hier in dieser Rolle nebeneinander genannt Turel u. Turial). Weiteres bei Peterson, Engeln. 420.
251. Tutresiel (hebr. ttrsj'l, nach Schwab 246 Bildung von διάτορος, ‚Gott durchbohrt'; vgl. Tutrisja, twtrjsjh, ein Name Metatrons 3 Hen. 48 D 1). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst' (3 Hen. 18, 8f; vgl. Schwab aO.; Odeberg, Enoch 1, 160; 2, 56f).
252. Uriel s. Engel IX (s. Sp. 254).
253. Uzza (hebr. 'wzh, ‚stark'; 'uzzah Personenname 2 Sam. 6, 3. 7f; 1 Paral. 6, 14; 13, 7). Jüdischer E., ein Dienstengel (3 Hen. 4, 6; hier offenbar nicht als schlechter E. aufgefaßt; vgl. Odeberg, Enoch 1, 167f). Er verführte mit Azza u. Azzael die Menschen zum Götzendienst (3 Hen. 5, 9; vgl. 1 Hen. 6/8; Odeberg aO. 1, 167f; 2, 16f); er ist E. Ägyptens (Jalqut Schimoni 1, 241).
254. Vretil s. Radweriel nr. 176.
255. Xathanael, Ξαθαναήλ. Christlicher E., als einer der höchsten E. von Gott erschaffen (Ev. Barthol. 4, 29); peinigt als Strafengel Gottes zusammen mit Michael, Gabriel, Raphael, Uriel u. 6000 weiteren E. immerdar den Satan (ebd.).
256. Yabsae(l) oder Yabsoe, Υαβσαη(λ), Υαβσοη (zur Schreibung vgl. Leclercq 2157). Gnostischer E., einer der 7 höchsten E. (Gemme: DACL 1, 2, 2157f).
257. Zaaphiel (hebr. z'phj'l von za'aph, ‚Zorn': ‚E. der Aufreizung': Schwab 236). Jüdischer E. über den Zorn (3 Hen. 14, 4; vgl. Odeberg [s. o. nr. 17] 2, 38: über den Sturmwind). E. der Scheidung neben Simkiel (3 Hen. 44, 2), mit diesem über die Seelen verstorbener lasterhafter Menschen gesetzt (ebd. 44, 3); E. über die Seelen, die mit nur mittelmäßigen Verdiensten gestorben sind u. vorerst in der Hölle büßen müssen (Schwab 236).
258. Zadakiel, Zadkiel s. Sedekiel nr. 214.
259. Zagzagel (hebr. zgzg'l; die Namensform schwankt in der Überlieferung; vgl. Schwab 233; Lueken 44_4). Jüdischer E., begleitet mit Michael u. Gabriel Gott zum Tode des Moses (Midr. Dtn. rabba 11 [208a]).
260. Zakzakiel (hebr. zkzkj'l). Jüdischer E.,

ein ‚großer Fürst' (3 Hen. 18, 17f); er schreibt am Throne Gottes die Verdienste Israels nieder (ebd. 18, 17; vgl. Odeberg, Enoch 1, 161; 2, 59).
261. Zathael, latein. Überlieferungsvariante für Xathanael nr. 255.
262. Zaziel, Ζαζιήλ (vgl. Zazriel nr. 263; Schwab 400). Erzengel des Aberglaubens (PGM X 46).
263. Zazriel (hebr. zzrj'l). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst', der die göttliche Macht repräsentiert (3 Hen. 18, 12f; vgl. Odeberg, Enoch 1, 161; 2, 57).
264. Zeadkiel s. Sedekiel nr. 214.
265. Zebuleon, Ζεβουλεῶν (zum Namen vgl. Beburos nr. 54). Jüdischer E. über das Lebensende (Apc. Esr. 6, 1f).
266. Zehanpuriju (hebr. zhnpwrjjw). Jüdischer E., ein ‚großer Fürst', einer der 6 höchsten Engelfürsten, der den himmlischen Feuerstrom an seinen Platz weist (3 Hen. 18, 21); damit ist die Aufgabe dieses E. symbolisiert, im Gerichte als Verteidiger aufzutreten u. die Strafen zu mildern (vgl. Odeberg [s. o. nr. 17] 1, 163; 2, 61).
267. Zehekiel. Wohl durch Umstellung entstanden aus Hezekiel, Ezechiel, hebr. jechezq'el, ‚Gott macht stark' (Schwab 258) oder ‚Gott stärke!' (Noth aO. 202 [s. o. nr. 16]), biblischer Personenname 1 Par. 9, 12; 24, 16; Ez. 1, 3; 24, 24. In der Form Ezeqeel jüd. E.: Anführer jener E., die sich in Mädchen verliebten (1 Hen. 6, 7), u. Lehrer der Menschen in der Wolkenkunde (ebd. 8, 3). Später als Z. im Aberglauben zusammen mit Erzengeln genannt (Stegemann, Zaubert. 35f). Weiteres bei Peterson, Engeln. 401.
268. Zeruel s. Cerviel nr. 59.
269. Zizaubio, Ζιζαυβιω. In der Astrologie ein E. ἀπὸ τῆς πλειάδος τάξεως, also ein Sternenengel (PGM VII 829).

Literatur s. Art. Engel IX. *J. Michl.*

Engel VI (Gabriel).

A. Jüdisch. I. Spätjudentum 240. II. Rabbinisches Schrifttum 240. – B. Gnostizismus u. Magie. I. Gnostizismus 241. II. Magie 241. – C. Christentum. I. Neues Testament 241. II. Nachbiblische Literatur 242.

Gabriel, hebr. gabrj'el, Γαβριήλ. Der Name bedeutet: ‚Mann Gottes' (vgl. kopt. Gregoriusgebet: Kropp, Zaubert. 2, 165) oder ‚Stärke Gottes' (Greg. M. in ev. hom. 34, 9: fortitudo Dei; desgl. Beat. in Apc. 2 prol. 1, 20; vgl. Midr. Num. rabba 2 [137c]; Orac. Sib. 8, 459: σθεναρὸν δέμας) oder ‚Gott hat sich stark gezeigt' (so M. Noth, Die israel. Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung [1928] 190).

A. Jüdisch. I. Spätjudentum. G. wird erwähnt im biblischen Danielbuch (8, 16; 9, 21), wo er dem Propheten Daniel göttliche Offenbarungen mitteilt (Dan. 8, 16/26; 9, 21/27). Er gilt als Erzengel (2 Hen. 21, 3), ist einer der 4 Engelfürsten (1 Hen. 9, 1; 10, 1. 4. 9. 11; 40, 9; 54, 6; 71, 8f. 13; Kriegsrolle 9, 15f; Apc. Mos. 40; Or. Sib. 2, 215; vgl. Apc. Esr. 6, 2), wie der 6 bzw. 7 Engelfürsten (1 Hen. 20, 7). Entsprechend seinem Namen ist er der Beherrscher der Kräfte (1 Hen. 40, 9). Ihm sind anvertraut das Paradies, die Schlangen u. Kerube (1 Hen. 20, 7). Er bittet bei Gott für die Bewohner des Festlandes (1 Hen. 40, 6). Er ist mit Michael, Raphael u. Uriel über das Lebensende gesetzt (Apc. Esr. 6, 1f), begräbt mit ihnen zusammen Adam u. Abel (Apc. Mos. 40). Er wirkt auch als Strafengel (Lib. Eliae 5, 3) u. bestraft die Kinder aus den Engelehen (1 Hen. 10, 9f). Mit Michael, Raphael u. Phanuel ist er am Gerichte beteiligt u. wirft Azazel mit seinen Scharen in den großen Feuerofen (1 Hen. 54, 6; zur Beteiligung Gabriels am Gerichte vgl. J. Leroy: RevHistRel 138 [1950] 164); vielleicht findet sich G. in dieser Funktion auf einem Bild der Synagoge von Dura Europos; vgl. A. H. Kraeling, Excavations at Dura-Europos, The Synagogue, Final Rep. 8, 1 (New Haven 1956) 187. 194.

II. Rabbinisches Schrifttum. G. ist auch hier einer der 4 Engelfürsten (Midr. Pesiqtha Rabbathi 46 [188a]; Num. Rabba 2 [137c]); er steht als solcher an einer der 4 Seiten des Thrones Gottes u. befehligt das Engellager dieser Seite (s. Sp. 89). Ebenso gehört er zur Sechsergruppe der Engelfürsten (Targ. Jeruschalmi I zu Dtn. 34, 6) sowie zu ihrer Siebenergruppe (3 Hen. 17, 1). Er steht dem 6. Himmel vor (3 Hen. 17, 3), ist mit Michael u. Raphael Fürst über den 7. Weltraum (Sohar Gen. 39b). Er u. Michael sind ‚die Könige der Heerscharen' (Midr. Num. Rabba 11 [162d]). G. ist E. des Feuers (3 Hen. 14, 4; Midrasch Ps. 117 § 3 [240b]; Schwab 204; Lueken 53. 55); er ist E. des Sommers u. bringt darum die Früchte zum Reifen (b. Sanhedrin 95b), ist E. des Monats Adar (Schwab 203). Er steht in Verbindung mit dem Monde u. ist darum E. des ersten Wochentages, des Montags (Belege bei Schwab 203; Lueken 56; Hopfner, OZ 1, 32 § 141f).

G. rettete Abraham aus dem Feuerofen, in den ihn die Chaldäer wegen seines Glaubens geworfen hatten (b. Pesachim 118b; Midr. Ex. Rabba 18 [80c] tut er es zusammen mit Michael, an anderen Stellen macht es Michael allein, s. *Engel VII, Sp 246). G. kam mit Michael u. Raphael zu Abraham zu Besuch (Gen. 18: b. Joma 37a), war Lehrer Josephs (Schwab 203), war mit Michael u. anderen E. beim Tode des Moses anwesend (Targ. Jeruschalmi I aO.; Midr. Dtn. Rabba 11 [208a]), rettete die 3 Jünglinge aus dem Feuerofen (Dan. 3: Midr. Ex. Rabba 18 [80c]; Pirqe R. Eliezer 33, doch s. auch *Engel VII Sp. 246; weitere rabbinische Überlieferungen über G. bei Schwab 203f; Lueken 20. 23f. 27. 32/34. 37. 39f. 42/46. 48. 51/56; Strack-B. 2, 90/97).

B. Gnostizismus u. Magie. I. Gnostizismus. G. ist einer der 7 höchsten E. (gnost. Gemme: DACL 1, 2, 2157f); er steht sogar über den 7 Erzengeln (Kropp, Zaubert. 1, 71f; 2, 184). Er ist ein väterlicher E., (wie Michael) erzeugt von Elohim u. Edem (Justin. bei Hippol. ref. 5, 26, 3). Er hat die Gestalt eines Adlers (Ophiten b. Orig. c. Cels. 6, 30). Er ist der E. über die Kräfte (Kropp 1, 64; 2, 177; vgl. A I) u. der E. der Gerechtigkeit (Kropp 1, 67/70. 77f; 2, 180/83. 190f; vgl. Sp. 242), der mit Schwert u. Bogen gerüstet ist (Kropp 1, 69f. 77; 2, 182f. 190f). G. wird gegen Dämonen angerufen (Kropp 1, 67/78; 2, 180/91). Er wird mit dem präexistenten Christus identifiziert (s. Sp. 108). In der Gestalt des Erzengels G. redet Christus mit Maria, geht in sie hinein u. wird Fleisch (Epist. apost. 14 [25]; diese Schrift trägt somit wohl gnostisches Gedankengut vor; vgl. Dölger, Ichth. 1^2, 276/79).

II. Magie. Im synkretistischen Zauber scheint G. keine besonders große Rolle gespielt zu haben. Aber in dem Fieberamulett PGM XLIII 21 tritt auch G. in einer langen Reihe von Zaubernamen auf, die mit Emanuel beginnt u. mit Sabaoth, Gabriel, Suriel, Raphael schließt. Ebd. VII 1017 steht G. in einer Reihe mit Helios, Raphael u. Michael. Zum Verständnis der Texte Hopfner, OZ 1, 259 s. v. Zu den magischen Texten der christlichen Periode vgl. Kropp, Zaubert. 3, 81/83; Müller 45/47.

C. Christentum. I. Neues Testament. Im NT verkündet G. die Geburt des Vorläufers Johannes an dessen Vater Zacharias (Lc. 1, 11/20) u. die Geburt Jesu an dessen Mutter Maria (Lc. 1, 26/38).

II. Nachbiblische Literatur. Im nachbiblischen Schrifttum erscheint G. als Erzengel (Ev. Iac. 12, 2; Epist. apost. 13f [24f]; Iren. haer. 5, 25, 5; Apc. Pauli 43; vgl. K. Wessely, Ephesia grammata [1886] 18 nr. 115f), als einer der höchsten Engelfürsten (Sp. 182/6). Er zählt mit Satanael (*Engel V nr. 205), der zum Teufel wurde, Michael u. Raphael zu den zuerst erschaffenen E. (Ev. Barthol. 4, 29). Er steht vor Gott (Apc. Pauli 43 nach Lc. 1, 19), führt mit Michael das himmlische Heer (Ephraem s. antichr. 2, 12 [3, 209 Lamy]). G. ist der E. der Gerechtigkeit Gottes (Apc. Pauli 44), der Vorsteher der E. im 4. unter 7 Himmeln (mittelalterl. Beschwörungsgebet: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 21, 25, wenn hier G. im lückenhaften Text zu ergänzen ist, vgl. Pradel 56). Im syrischen Raum heißt G. ‚der gewaltige Fürst der Himmelsheere', ‚der Fürst aller Engelscharen' (Jakob v. Sarug: BKV 6, 293f; vgl. Chrysostomusliturgie, Troparion zur Begrüßung der Ikone Marias: ὁ τῶν ἀσωμάτων στρατηγός: 8 De Meester [München 1932]). Er hat einst den Tartaruchos (*Engel V nr. 236) in Fesseln geschlagen (Inschrift des 6. Jh.: Pradel aO. 59), ebenso andere böse Geister (Amulett: Reitzenstein, Poim. 295). Er ist (als E. der Kräfte, vgl. Sp. 240) der E. über die Kriege (Orig. princ. 1, 8, 1: bellorum providentia). – G. ist der E. mit den guten Botschaften (kopt. Apc. Barthol. 82f: Kropp, Zaubert. 1, 80; 2, 250; Ps-Caelestin. hom. in arch. Gabr.: W. H. Worrell, Coptic mss. in the Freer Coll. [N. Y. 1923]); er ist schlechthin der himmlische Bote (Fresko in Palermo: Sp. 184); er ist der E. der Freude (PsCaelestin. aO.; Amulette: Reitzenstein, Poim. 296; 297), der E. der Gnade (Beschwörungstext: Kropp, Zaubert. 1, 20; 2, 203; vgl. 1 Hen. 40, 6). G. ist der E. über die Kristalle (ἐπὶ τῶν κρυστάλλων: Beschwörungstext gegen unreine Geister: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 20, 11). Er ist ein E. des Herbstes (PsApollon. apotel. 7: PSyr. 1,2, 1385). Er hilft gegen den Donner (Leclercq 2089). – G. bittet unaufhörlich für die Menschen vor Gott (Apc. Pauli 43; in der Vis. Pauli 43 hat Michael diese Rolle), dient den Gerechten (PsApoll. apotel. 7: Textform von cat. cod. astrol. 7, 180); er hilft allen, die vom Teufel bedrängt werden (PsCaelestin. aO.); er hat Gewalt über die Βασκανία (Dämon der Behexung [o. Bd. 2, 477], Amulett: Reitzenstein, Poim. 295). G. öffnet den Menschen die Schatzkammern des Himmel-

reiches (PsCaelestin. aO.). Er beschützt (wie Michael) die Seele vor den Schreckensmächten, die sie nach dem Scheiden von der Welt fassen wollen (Geschichte von Joseph dem Zimmermann 22, 1; 23, 4). Er bläst (zusammen mit Michael) ein himmlisches Horn zur Auferstehung der Toten (apokr. Apc. Joh. 9), bildet mit Uriel eine Lichtsäule (vgl. Ex. 13, 21 u. ö.) u. führt die Gerechten in das (eschatologische) Hl. Land (Apc. Eliae 39, 4). – G. gilt auch als Führer der E., die über die Höllenstrafen gesetzt sind (Apc. Pauli 43; vgl. o. A. I). Er peinigt als solcher zusammen mit Michael, Raphael, Uriel, Xathanael u. 6000 weiteren E. immerdar den Satan (Ev. Bartholomaei 4, 29; in einem lat. Frg.: RevBibl 10 [1913] 180 tut er es zusammen mit Michael, Raphael u. nur 7 weiteren E.). – G. hat Daniel aus der Löwengrube gerettet (mittelalterl. Viehbesprechung: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 13, 17f, dazu 56); der namenlose E. Dan. 6, 23 ist also mit dem Dan. 8, 16; 9, 21 erwähnten G. gleichgesetzt. Auch im Offenbarungsengel Dan. 10 wird G. vermutet (Theodrt. in Dan. zu 10, 20f; so auch moderne Exegeten, vgl. F. Nötscher, Die Hl. Schrift 3 [1958] 644; dagegen zB. J. Goettsberger, Das Buch Daniel [1928] 78). Wie er einst Maria die Geburt des Messias verkündet hat, so verkündigte er ihr auch zu Bethlehem ihren Tod (Dorm. Mar. 3). Auch hat er ein Bild von ihr gemalt (franz. Legende: Günter 236). – Zum Verhältnis von Christus u. Gabriel vgl. J. Barbel, Christos Angelos (1941) 235/62. Im Anschluß an Lc. 1, 19. 26 wurde G. in innige Verbindung mit Christus gebracht (Gemme mit Christusmonogramm u. Umschrift Gabriel: DACL 6, 1, 29; Dölger, Ichth. 1^2, 275f). Zum Zeichen XMΓ s. Sp. 182; Müller 316; zur ikonographischen Darstellung Gabriels DACL 6, 1, 10/29; zu G. in der kopt. Kirche s. Müller 36/45. 320 s. v.

Literatur s. Art. Engel IX. *J. Michl.*

Engel VII (Michael).

A. Jüdisch. I. Spätjudentum 244. II. Rabbinisches Schrifttum 245. – B. Gnostizismus u. Magie. I. Gnostizismus 247. II. Magie 247. – C. Christentum. 1. Michael u. die Engel 247. II. Michael u. Gott 248. III. Michael u. die Schöpfung 249. IV. Michael u. die Menschen 249. V. Michael bei Tod u Gericht 249. VI. Einfügung Michaels in biblische Erzählungen 251. VII. Michaelskult 251.

Michael, hebr. mika'el, griech. Μιχαήλ, bedeutet: ‚Wer ist wie Gott' (Greg. M. in ev. hom. 34, 9: quis ut Deus; ebenso Beat. in Apc. 2 prol. 1, 21; als Personenname bereits Num. 13, 13 u. ö.).

A. Jüdisch. I. Spätjudentum. Im biblischen Danielbuch ist M. der himmlische Fürst Israels (10, 13. 21; 12, 1). – Er gilt als Erzengel (1 Hen. 71, 3; griech. Apc. Bar. 11, 8; Apc. Mos. 1. 22. 38. 43; Apc. Esr. 1, 3; Apc. Sedrach 14, 1; Test. Abrah. 1; Test. Salom. 1, 6), als einer der 4 Engelfürsten (1 Hen. 9, 1; 10, 1. 4. 9. 11; 40, 2/10; 71, 8f. 13; Kriegsrolle 9, 15f; Apc. Mosis 40; Or. Sib. 2, 215; vgl. Apc. Esr. 6, 2) bzw. als einer der 6 oder 7 Engelfürsten (1 Hen. 20, 5). M. ist der besondere Vertraute Gottes (hebr. Test. Naphth. 8, 4; 9, 1), der Gott immerfort preist (1 Hen. 40, 4); er ist sein Liturge (Test. Abrah. 15: ὁ ἐμὸς λειτουργός), der die Schlüssel zum Himmel verwahrt (griech. Apc. Bar. 11, 2: ὁ κλειδοῦχος τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν; vgl. 14, 1). M. spricht zu den E. (aram. Apokryphon aus Höhle 4 v. Qumran: RevBibl 63 [1956] 66), deren Oberfeldherr (ἀρχιστράτηγος) er ist (2 Hen. 22, 5; 33, 9; griech. Apc. Bar. 11, 4. 6/8; 13, 3; Test. Abrah. 1f; Priestertum Methusalems, Nirs u. Melchisedeks 3, 28; vgl. Jos. u. Asen. 14, 8). Er kennt den geheimnisvollen Eid, die Formel, durch welche die Welt geschaffen u. geordnet ist (1 Hen. 69, 14/25). Er bringt von Gott dem Salomon den Siegelring, mit dem dieser alle männlichen u. weiblichen Geister bannen sowie Jerusalem erbauen kann (Test. Salom. 1, 7). M. führt Henoch auf dessen Reisen (1 Hen. 24, 6; 71, 3f), bringt ihn vor Gott (2 Hen. 22, 6). M. zeigt sich mit Kranz u. Stab in leuchtender Menschengestalt (Jos. u. Asen. 14, 9; vgl. 16, 22; M. hat hier Ähnlichkeit mit dem Götterboten Hermes); er trägt Flügel (Priestertum Methusalems, Nirs u. Melchisedeks 4, 9), vermittelt Offenbarungen (Apc. Mosis 1; V. Adae 25; Lib. Eliae 1, 3. 10). M. ist der Erzengel der Gerechtigkeit (Paral. Jer. 9, 5; vgl. 6, 6; 8, 9), der die Vergehen der Völkerengel aufschreibt (vgl. 1 Hen. 89, 61f; 90, 14), E. des Gerichtes (1 Hen. 54, 6; vgl. 89, 61/64. 70f. 76f; 90, 14; Assumpt. Mos. 10, 2, dazu Riessler 1302; 1 Thess. 4, 16; Apc. 12, 7; J. Leroy: RevHistRel 138 [1950] 164: vielleicht in dieser Funktion auf einem Bild der Synagoge von Dura Europos, o. Sp. 240), der die E., die gesündigt haben, fesselt (1 Hen. 10, 11f; 54, 6; vgl. 90, 22); er ist aber auch der E. der Gnade u. Barmherzigkeit (1 Hen. 40, 9; vgl. Asc. Jes. 9, 23: magnus angelus Michael deprecans semper pro humanitate et humilitate), der Fürsprecher bei Gott (1 Hen. 68, 4; Apc. Sedrach 14, 1; vgl. 1 Hen. 89, 76;

Test. Levi 5, 6; Test. Dan. 6, 2), der die Gebete der Menschen in Empfang nimmt (griech. Apc. Bar. 11, 4), die guten Werke der Gerechten vor Gott bringt (ebd. 11, 9; 12, 1. 5; 14, 2), sogar angesichts des Gerichtes über die gefallenen E. von Mitleid ergriffen wird (1 Hen. 68, 2f). M. ist der E. des jüd. Volkes (Dan. 10, 13. 21; 12, 1; 1 Hen. 20, 5; vgl. Test. Levi 5, 6; Test. Dan. 6, 2; Kriegsrolle 17, 7). M. steht an der Spitze der 70 Völkerengel (hebr. Test. Naphth. 8, 4; 9, 1), kämpft mit Satan um den Leichnam des Moses (Jud. 9; vgl. slav. Mosessage: N. Bonwetsch: NGGött 1908, 607; Midr. Dtn. rabba 11 [207c]; Clem. Alex. in Jud.: 3, 207, 23/26 Stähl.; Orig. princ. 3, 2, 1; Didym. enarr. in Jud.: 92, 15/7 Zoepfl). Er streitet am Ende der Tage für sein Volk (Dan. 12, 1; vgl. 8, 11 LXX u. Theod.; 1 Hen. 90, 14). M. ist (neben Gabriel, Raphael u. Uriel) E. über das Lebensende (Apc. Esr. 6, 1f). – Wenn einige ursprünglich jüdische, aber nur in christlicher Bearbeitung erhaltene Schriften bereits jüdische u. nicht erst christliche Vorstellungen enthalten, so hat M. den hernach zum Teufel gewordenen E. zu Adam geführt u. ihm geboten, diesen zu verehren (V. Adae 13. 15; vgl. Sp. 82), die Stammeltern aus dem Paradiese getrieben (V. Adae 28), Eva bei der Geburt Kains geholfen (ebd. 22), Adam bei dessen Offenbarungsreisen geführt (ebd. 25/29) u. ihn nach dem Tode in den 3. Himmel ins dortige Paradies gebracht (Apc. Mosis 37). Er hätte Abraham gesegnet (Apc. Abrah. 10, 17) u. ihn auf seinen Offenbarungsreisen geführt (Test. Abrah. 9f); er hätte dem Moses das Gesetz gegeben (Apc. Mosis 1; vgl. Apg. 7, 38; Gal. 3, 19). M. wäre über den menschlichen Leib gesetzt (V. Adae 41), würde den Tod ankünden (Test. Isaac 1, 1/11), wäre beim Tode zugegen (Apc. Mos. 43; V. Adae 46; vgl. Test. Isaac 9, 2; 10, 1), würde als Psychopomp die Seelen der Verstorbenen in die jenseitige Welt geleiten (Test. Abrah. 1. 20; sonst tun dies nach spätjüdischer Auffassung irgendwelche E.: Test. Asser 6, 4. 6; Lc. 16, 22; Test. Job 52, 2. 10; vgl. J. B. Frey, La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ: Biblica 13 [1932] 129/68); er würde sich auch um die Bestattung des Leichnams kümmern (Apc. Mosis 38. 40. 43; V. Adae 48. 51; vgl. u. II).

II. Rabbinisches Schrifttum. M. ist einer der 4 Engelfürsten (Midr. Pesiqtha Rabbathi 46 [188a]; Num. Rabba 2 [137c]), steht als solcher an einer der 4 Seiten des Thrones Gottes u. gibt dem Engellager dieser Seite Befehle (s. Sp. 89). Ebenso gehört er zur Sechsergruppe der Engelfürsten (Targ. Jeruschalmi I zu Dtn. 34, 6) u. zu ihrer Siebenergruppe (3 Hen. 17, 1). Er u. Gabriel sind ‚die Könige der Heerscharen' (Midr. Num. Rabba 11 [162d]), aber M. ist höher als Gabriel (b. Berachoth 4b). M. gilt als der höchste der E. (b. Joma 37a u. ö.), als ‚der große Fürst' (śr hgdwl: 3 Hen. 17, 3). Er bringt auf dem Altar des himmlischen Heiligtums Opfer dar (b. Chagiga 12b; Zebachim 62a; Menachoth 110a; vgl. Apc. 8, 3; Test. Abrah. 15 [vgl. A I]). Er steht dem 7., dem höchsten Himmel vor (3 Hen. 17, 3), ist mit Gabriel u. Raphael Fürst über den 7. Weltraum (Zohar Gen. 39b), gilt auch, ganz vereinzelt, als Engelfürst der Welt (Pirqe R. Eliezer 27 Anf.). M. ist Fürsprecher der Israeliten bei Gott (b. Joma 77a; Midr. Ex. Rabba 18 [80c]; Ruth 1, 1 [122b]; Pesiqtha Rabbathi 44 [185a]). Er ist ‚der Fürst Israels' (3 Hen. 44, 10; Jalqut chadasch fol. 46 col. 4/fol. 47 col. 1: 'ptrwp' [ἐπίτροπος] schl jśr'l), der ‚Fürst Sions, Fürst Jerusalems' (Targ. Pss. zu Ps. 136 [137], 7f). Er tritt im himmlischen Gerichtshof für Israel ein gegen alle Anschuldigungen Sammaels (Satans: Midr. Ex. Rabba 18 [80c]). M. rettete Abraham aus dem Feuerofen, in den ihn die Chaldäer wegen seines Glaubens geworfen hatten (Midr. Gen. Rabba 44 [27d]; Midr. Cant. Rabba 1, 12). Die 3 Männer, die Abraham besuchten, waren M., als der vornehmste in der Mitte, u. zu seinen beiden Seiten Gabriel u. Raphael; M. verkündete der Sara die Geburt Isaaks (b. Joma 37a; vgl. Midr. Gen. Rabba 48 [30b]). M. war es, der (nach Gen. 32) mit Jakob rang u. ihn segnete (Targ. Jeruschalmi I zu Gen. 32, 24; Jalqut Schimoni 1, 39, 2). M. lehrte Moses (Midr. Dtn. Rabba 11 [208a]). M. führte die Israeliten in der Wüste (Abarbenel zu Ex. 23, 20: Lueken 17) u. half, mit anderen E., bei der Bestattung des Moses (Targ. Jeruschalmi I zu Dtn. 34, 6; Midr. Dtn. Rabba 11 [208a]). Er schlug das Heer Sanheribs vor Jerusalem (2 Reg. 19, 35: Midr. Ex. Rabba 18 [80c]), rettete die 3 Jünglinge aus dem Feuerofen (Dan. 3: Midr. Gen. Rabba 44 [27d]; Cant. Rabba 1, 12), verteidigte Israel vor Gott gegen die Anklagen Hamans (Midr. Esth. Rabba zu 3, 8), erinnerte den König an Mardochaeus (Esth. 6, 2: Targ. Esth. 6, 1). M. steht in Verbindung mit dem

Planeten Merkur u. ist der E. des 4. Wochentages, des Mittwochs (Belege bei Schwab 283; Lueken 56; Hopfner, OZ 1, 32 § 141f). Später erscheint er gelegentlich auch als E. des Saturn u. über den Samstag (Sabbath) gesetzt (Schwab u. Lueken aO.). Er wird auch als E. der Sonne betrachtet (Hopfner, OZ 1, 32 § 141). M. gilt auch als der Fürst des Wassers oder Schnees (Lueken 53. 55). Zu weiteren rabbinischen Überlieferungen über M. vgl. Schwab 283 u. besonders Lueken, über jüdischen Michaelskult u. seine Bekämpfung Hopfner, OZ 1, 32 § 140. 146.

B. Gnostizismus u. Magie. I. Gnostizismus. M. ist einer der 7 höchsten E. (gnost. Gemme: DACL 1, 2, 2157f; vgl. Pist. Soph. 64, 129/31; 65, 133f). Er ist ein väterlicher E., Kind Elohims u. der Edem (Justin. b. Hippol. ref. 5, 26, 3). Er hat die Gestalt eines Löwen (Ophiten b. Orig. c. Cels. 6, 30), ist identisch mit der Paradiesesschlange (Ophiten b. Iren. haer. 1, 30, 9) u. ist der E. aller starken Kräfte (Kropp, Zaubert. 1, 64; 2, 177). Er kam zur Erde, wurde hier Maria genannt u. trug Christus 7 Monate im Leibe (Frg. des Hebräerevang.: 107 Hennecke[3]).

II. Magie. Hier seien nur einige Stellen genannt, die für den synkretistischen Zusammenhang kennzeichnend sind, in dem hier M. auftritt. PGM XXII 29 ist vom ‚großen Vater Osiris Michael' die Rede (vgl. VII 977f). Ebd. VII 1018 erscheint M. in einer Reihe mit Helios, Gabriel u. Raphael. Ebd. VII 596/602 ist M. mit Jao, Adonai, Sabaoth u. anderen Wesen einer der ‚Herren' u. ‚großen Götter'; er heißt ebd. 609 ‚mannweiblich', wohl weil Mannweiblichkeit dem Urprinzip nachgesagt wurde (Norden, Agn. Th. 229/31). Nach PGM I 300f hält M. die himmlische Welt (τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα), während in diesem Fall Jao als erster Engel Gottes, ‚des großen Zeus', bezeichnet wird. Christlichen Einschlag verrät die apotropäische Hausinschrift, PGM 6a 3, wo M. mit Eloel, Adonai, Jao, Sabaoth u. Jesus Christus beschworen wird. Das Verständnis dieser u. ähnlicher Texte erleichtert Hopfner, OZ, s. das Register S. 261 u. 170 s. v. Michael. Für die koptischen Zauberpapyri mit ihrem stärkeren christlichen Einschlag vgl. Kropp, Zaubert. 3, 78/81; Müller 32/35; bemerkenswerte Zeugnisse auch bei V. Stegemann, Kopt. Zaubertexte der Slg. Erzh. Rainer (1934) Reg.

C. Christentum. I. Michael u. die Engel. M. ist Erzengel (s. Sp. 182/6). Er ward zuerst erschaffen (Apc. Mar. virg. 1. 23), nach anderer Ansicht jedoch nach dem zum Teufel gewordenen höchsten E. (Ev. Bartholomaei 4, 29). M. ist, wie Apc. 12, 7, der Führer der himmlischen Heerscharen (Asc. Jes. 3, 16; Didym. trin. 2, 8; Apc. Mar. virg. 1; Amulett: Reitzenstein, Poim. 296; Pradel: RVV 3, 3 [1907] 55; Günter 258). Die allenthalb für seine Stellung gebrauchte, aber nicht ihm allein reservierte Bezeichnung ist ἀρχιστράτηγος (zB. Andreas in Apc. 34). Er ist ὁ μέγας ταξιάρχης καὶ ἀρχιστράτηγος τῆς δυνάμεως Κυρίου (Narr. de mirac. a Mich. arch. Chonis patrato 2: AnalBoll 8 [1889] 291). Er führt zusammen mit Gabriel das himmlische Heer (Ephraem s. de antichr. 2, 12: 3, 209 Lamy). Nach später Ansicht hat er diese Stellung erhalten durch seinen Sieg über den Satan, der sich in der Urzeit gegen Gott erhob (Vis. Ioh. evang.: E. Amélineau, Contes et romans de l'Egypte chrétienne 1 [Paris 1888] 15; vgl. PParis 2768 bei Dieterich, Abr. 122f: M. als Herr der Schöpfung u. Besieger des großen Drachens, wohl als Erbe des Horus). Seine Stellung beruht aber auch darauf, daß er die Macht Satans brach, als die Juden Jesus kreuzigten (Vis. Ioh. evang. aO.). So ist er der siegreiche E. (Fresko v. Palermo, s. Sp. 184). M. steht den E. im 7., höchsten Himmel vor (mittelalterl. Beschwörungsgebet, Pradel: RVV 3, 3 [1907] 21; vgl. A II). Er wird von den ‚Sechsflügeligen', den Seraphim, gepriesen (Apc. Mar. virg. 1). M. bläst mit seiner Trompete (σάλπιγξ) Signale (Ev. Bartholomaei 4, 12). M. ist der E. des Friedens (kopt. Apc. Barthol. 80f: Kropp, Zaubert. 1, 80; 2, 250; kopt. Gregoriusgebet ebd. 2, 165; kopt. Beschwörungstext: ebd. 1, 20; 2, 203). Sein Name bedeutet ‚der Friede, der da ist der Gott des Lichtes' (kopt. Gregoriusgebet: Kropp, Zaubert. 2, 165). Man stellt ihn sich vor mit einem Stab in der Hand (kopt. Gebet Marias: Kropp, Zaubert. 2, 131f; ebd. 64; Elfenbeintafel des 5. Jh. im Brit. Museum b. Volbach, Elfenb. nr. 109: mit Schulterflügeln, Weltkugel mit dem Kreuz in der Rechten, ein langes Zepter in der Linken; vgl. A I).

II. Michael u. Gott. M. ist der Liturge (λειτουργός) des himmlischen Vaters u. der Vertraute (συνόμιλος) Christi (Apc. Mar. virg. 1; vgl. Sp. 148. 244). Er ist der E. des Bundes (Vis. Pauli 14. 44; vgl. Mal. 3, 1 Sp. 62 b). Gott schickt ihn aus bei Aufgaben besonderer

Art (Greg. M. in ev. hom. 34, 9: quoties mirae virtutis aliquid agitur, Michael mitti perhibetur; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 21). – Über M. u. Christus J. Barbel, Christos Angelos (1941) 224/35.

III. Michael u. die Schöpfung. M. hat Gewalt über die Βασκανία oder Βασκοσύνη, den weiblichen Dämon der Behexung (Amulett: Reitzenstein, Poim. 297f; vgl. o. Bd. 2, 477), ebenso über andere böse Geister (Reitzenstein, aO. 298f). Er ist E. über das Licht (griech. Beschwörungstext: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 20, 10f), der E. über den Sonntag (PsApollon. apotel. 6: PSyr 1, 2, 1382; Cat. cod. astr. 7, 179), Verwalter der Güte bzw. der Güter (Geschichte v. Joseph dem Zimmermann 22, 1).

IV. Michael u. die Menschen. M. bringt die Gebete der Menschen Gott dar (Orig. in Num. hom. 14, 2; princ. 1, 8, 1: mortalium preces supplicationesque curare; vgl. Apc. 8, 3). Er steht dauernd vor Gottes Angesicht u. bittet für das Menschengeschlecht (Vis. Pauli 43). M. ist der E. des christlichen Volkes (Herm. v. 8, 3, 3; vgl. Apc. 12, 7), wie er einst E. des jüdischen war (PsDion. cael. hier. 9, 2. 4; vgl. A I. II). Später wird er zum Schutzengel verschiedener christlicher Völker, so, wohl unterm Einfluß seines Kultes am Monte Gargano, der Langobarden (vgl. Leclercq: DACL 11, 1, 905), auch des französischen u. deutschen Volkes (K. Meisen: LThK 7, 161/63). M. schlägt feindliche Heere, so die gefürchteten Hunnen (Ephraem s. de antichr. 2, 7: 3, 201 Lamy; vgl. o. Bd. 4, 558); er hilft im Kriege (Günter 157), rettet Menschen aus Gefahren (ebd. 145), heilt Kranke (ebd. 133), spricht bei Gott für jene, die für Christus Leiden auszustehen haben (Vis. Ioh. evang.: Amélineau aO. [Sp. 248] 16); er holt Martyrer in den Himmel hinauf (Vis. Pauli 49). M. ist der E. über den menschlichen Körper (Ev. Nicod. 3 [19] lat.) u. hat Macht über den Geist des Menschen (Amulette: Reitzenstein, Poim. 296f). – M. fungiert als Offenbarungsengel (Apc. Anast.: 2 Homburg; Apc. Mariae virg. 2/24). Er erscheint unter Blitz, Donner u. Erdbeben (Gebet des Gregor. Thaumat.: Reitzenstein, Poim. 18_8).

V. Michael bei Tod u. Gericht. M. steht Sterbenden bei (Geschichte v. Joseph dem Zimmermann 13, 2. 5; 22, 1). Als Maria stirbt, übergibt Jesus ihre Seele dem M. (Greg. Tur. mirac. 1, 4). M. geleitet die Seelen der Verstorbenen ins Paradies (Vis. Pauli 14. 25/27; Greg. Tur. hist. Fr. 6, 29; mirac. 3, 5; Ordo commend. an. des röm. Rituale, dazu L. Gougaud: EphLiturg 49 [1935] 3/27; Offertorium in missis defunctorum: signifer s. Michael repraesentet eas [die Seelen] in lucem sanctam; Laudes seines Festes, Ant. 3: constitui te principem super omnes animas suscipiendas); M. beschützt die Verstorbenen vor den Schreckensmächten, die die Seele nach dem Austritt aus dem Körper fassen wollen (Geschichte v. Joseph dem Zimmermann 22, 1; 23, 4: hier M. zusammen mit Gabriel). Beim Gerichtsakt der Seelenwägung ist M. als Wiegemeister tätig (G. Lanczkowski, Thot u. M.: MittArchInst Kairo 14 [1956] 124; J. J. Schenkel, St. Michael als Seelenwäger in d. christl. Kunst: Beitr. z. Vaterländ. Gesch. 6 [1894] 1/22; vgl. auch Dokiel: *Engel V nr. 65). Michael beschützt die Seelen auch vor Gottes Strafgericht (Vis. Pauli 43). M. ist praepositus paradisi (PsMelito trans. b. Mar. 8, 2; Officium s. Mich. der röm. Liturgie, ad matutinam ant. 5). Mit diesen Funktionen hängt das Patronat über Friedhofskapellen zusammen (vgl. Katholik 67 [1887] 2, 539/50). Reuige Sünder werden im Jenseits M. zur Läuterung übergeben (Apc. Pauli 22; Vis. Pauli 22). Jährlich einmal, am 12. Paoni, dem Festtag Michaels, steigt M. in der Barke der Cherubim, während ihm alle Engelscharen folgen, zum Feuersee der Hölle hinab u. holt aus ihm Sünder heraus, um sie ins Paradies zu bringen (Vis. Ioh. evang.: E. Amélineau, Contes et romans de l'Egypte chrétienne 1 [Paris 1888] 13/17; vgl. Kropp, Zaubert. 3, 93f). M. ist E. des Jüngsten Gerichtes (Amulett: Reitzenstein, Poim. 296). Er bläst bei der Wiederkunft Christi die Posaune u. ruft die Toten zur Auferstehung (PsJoh. Chrys. hom. in sec. adv. Dom. n.: PG 61, 775; Apc. Mariae virg. 1; apokr. Apc. Joh. 9, hier zusammen mit Gabriel; vgl. Cyrill. Hier. cat. 15, 21. 24). M. peinigt als Racheengel Gottes zusammen mit Gabriel, Raphael, Uriel, Xathanael u. weiteren 6000 E. fortwährend den Satan (Ev. Bartholomaei 4, 29; in einem lat. Frg. zur Stelle tut es M. zusammen mit Raphael, Gabriel u. 7 anderen E.: RevBibl 10 [1913] 180). Einschlägige späte koptische u. abessinische Texte, aus denen, kaum mit Recht, Beeinflussung der christl. M.-Vorstellungen durch die heidn. Gestalt des ägypt. Gottes Thot erschlossen wird, bei G. Lanczkowski: ZRelGGesch 8 (1956) 30f (vgl. auch H. Jacobsohn: ThLZ 278 [1953] 766).

VI. Einfügung Michaels in biblische Erzählungen. An verschiedenen Stellen, wo die Bibel nur von E. redet, wird konkret an M. gedacht. Er ist zu Josue geschickt worden (PsCaesar. dial. 1, 44); er war der in Linnen gekleidete Mann, der in der Vision Ez. 10, 2 glühende Kohlen aus dem Raum zwischen den Keruben holen u. über Jerusalem werfen sollte (Ischodad v. Merw comm. in NT: 1, 147 Gibson; syr. Text 3, 2; vieles über M. im Alten Bund bei Durand. rat. div. offic. 7, 12). M. soll auch den Bethesdateich zu Jerusalem in heilkräftige Wallung versetzt (Ischodad aO.: 1, 232 Gibson; syr. Text 3, 137; vgl. Joh. 5, 4; Sp. 143), den Stein vom Grabe Jesu weggewälzt (Vis. Ioh. evang.: 15 Amélineau; vgl. Mt. 28, 2) u. den Frauen die Auferstehungsbotschaft gebracht haben (Vis. Ioh. aO.; vgl. Mt. 28, 5/7).

VII. Michaelskult. Bereits im 4. Jh. werden in weiten Teilen der Ostkirche Kapellen zu Ehren Michaels erbaut (s. Sp. 182. 200). Ein Mittelpunkt des M.-Kultes scheint im Osten früh Chonai in Phrygien geworden zu sein (Narr. de mirac. a Mich. arch. Chonis patrato: AnalBoll 8 [1889] 289/307; vgl. über andere Fassungen Biblioth. hagiogr. graeca 2^3 [1957] 118f). M. wurde hier u. anderswo als Krankenheiler u. Patron einer Heilquelle verehrt (E. Lucius, Anfänge des Heiligenkults [1904] 266/70). Seit dem frühen MA wird M. im Westen auf Bergen verehrt (dazu u. zur Vermutung, daß diese Kultform auf frühere Verehrungsstätten Wotans hindeute, ferner über den M.-Kult in Wehrtürmen vgl. K. Meisen: LThK 7, 162). Besonders bekannt wurde der Monte Gargano in Apulien, wo M. am 8. 5. 492 erschienen sein soll, u. wo in einer Höhle eine viel besuchte u. weit ausstrahlende Kultstätte für ihn entstand (dazu H. Leclercq: DACL 11, 1, 905; vgl. Günter 258; Bibl. hagiogr. graeca 2^3 [1957] 119f). In Abhängigkeit vom M.-Kult auf dem Monte Gargano entwickelte sich der M.-Kult auf dem Mont-St.-Michel in der Normandie, dessen ursprüngliches Heiligtum nach der Tradition am 16. 10. 709 geweiht ist (dazu Leclercq aO. 905f; Bibl. hagiogr. latina 2 [1949] 868f). Auf eine Erscheinung M.s hin soll Bonifatius die Kirche in Ordruf errichtet haben (Günter 270; weiteres Leclercq aO. 903/07). Über M. in der kopt. Kirche s. Müller 8/32. 321 s. v.

Literatur s. Art. Engel IX. *J. Michl.*

Engel VIII (Raphael).

Raphael, hebr. repha'el, 'Ραφαήλ bedeutet: ‚Gott hat geheilt' (M. Noth, Die israelit. Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung [1928] 179; vgl. Greg. M. in ev. hom. 34, 9: medicina Dei; Beat. in Apc. 2 prol. 1, 22: curatio vel medicina Dei; kopt. Gregoriusgebet: Kropp, Zaubert. 2, 165: ‚Heilung'; als Personenname 1 Paral. 26, 7).

A. Jüdisch. I. Spätjudentum. R. tritt als vielfacher Helfer der Menschen im Buche Tobias auf (3, 16; 5, 4; 7, 9; 8, 2; 9, 1. 5; 11, 1. 7; 12, 15); er ist einer der 7 E., die die Gebete der Heiligen vor Gott bringen u. zu ihm Zutritt haben (Tob. 12, 15). Er bezwingt u. bestraft den Dämon Asmodaeus (Tob. 8, 3). – R. ist einer der 4 E.-Fürsten (1 Hen. 9, 1; 10, 1. 4. 9. 11; 40, 9; 54, 6; 71, 8f. 13; Kriegsrolle 9, 15; Apc. Mosis 40; Or. Sib. 2, 215; vgl. Apc. Esr. 6, 2) bzw. der 6 oder 7 (1 Hen. 20, 3). Er ist wie Michael Oberführer (ἀρχιστράτηγος) der E. (Apc. Esr. 1, 4), ist über die Geister der Menschen gesetzt (1 Hen. 20, 3), über deren Krankheiten u. Wunden (1 Hen. 40, 9). Er ist mit Michael, Gabriel u. Uriel auch E. über das Lebensende (Apc. Esr. 6, 1f). R. preist den Auserwählten (Messias) u. die Auserwählten, die bei Gott aufbewahrt sind (1 Hen. 40, 5). Er begräbt mit den 3 genannten E. zusammen Adam u. Abel (Apc. Mosis 40) u. führt Henoch auf seinen Reisen (1 Hen. 22, 3; 32, 6). Er bestraft Azazel, den Führer der bösen E., in der Wüste (1 Hen. 10, 4f; vgl. Tob. 8, 3); er ist mit Michael, Gabriel u. Phanuel am Gerichte beteiligt u. wirft Azazel mit seinen Scharen in den großen Feuerofen (1 Hen. 54, 6); weiteres bei J. Hempel: ThLZ 82 (1957) 817f.

II. Rabbinisches Schrifttum. Auch hier gilt R. als einer der 4 Engelfürsten (Midr. Pesiqtha Rabbathi 46 [188a]; Num. Rabba 2 [137c]); er steht als solcher an einer der 4 Seiten des Thrones Gottes u. befehligt das Engelheer dieser Seite (s. Sp. 89). Mit Michael u. Gabriel ist er Fürst über den 7. Weltraum (Zohar Gen. 39b); mit diesen E. kam er zu Abraham (Gen. 18: b. Joma 37a). Er steht in Verbindung mit der Sonne, ist der E. des 1. Wochentages, des Sonntags (Schwab 361; Lueken 56; Hopfner, OZ 1, 32 § 141f); im Spätmittelalter ist er auch E. des Merkur

(Hopfner, OZ 1, 32 § 141). Er wacht über die Tageswärme, heilt fromme Menschen, hat Isaak unterrichtet, herrscht über die kriechenden Tiere (Schwab 361).

B. Gnostizismus u. Magie. I. Gnostizismus. R. ist einer der 7 höchsten E. (gnost. Gemme: DACL 1, 2, 2157f); er steht mit 6 anderen Erzengeln unter Gabriel (Kropp, Zaubert. 1, 72; 2, 184), ist nach dem Bild der Kraft des Feuers geschaffen (Peraten b. Hipp. ref. 5, 14, 8). Er hat die Gestalt eines Drachens (Ophiten b. Orig. c. Cels. 6, 30; vgl. die Drachengestalt des Weltarchonten bei Epiphan. haer. 26, 10, 8). Er ist der E. über die Gesundheit (Kropp, Zaubert. 1, 64; 2, 177).

II. Magie. Für den synkretistischen Charakter dieser Literaturgattung sind signifikant folgende Stellen aus den Zauberpapyri: Nach PGM XXXV 2/4 thront R. im 2. Himmel, während Marmar im 1., Suriel im 3. Himmel sitzt. Ebd. III 210/13 wird R., ‚der die himmlische Welt beherrscht', nach Titan u. Jao u. vor Abrasax angerufen. Ebd. VII 1017/18 wird R. nach Helios u. Gabriel u. vor Michael begrüßt. Zum Verständnis dieser Texte vgl. Hopfner, OZ (Reg. 1, 263 s. v.). Zu R. in kopt. Zaubertexten vgl. Kropp, Zaubert. 3, 83; Stegemann, Zaubert. 69; Müller 52f.

C. Christentum. R. ist (seit dem Spätjudentum) Erzengel (s. Sp. 182/6); er zählt zu den von Gott zuerst erschaffenen E. (Ev. Barthol. 4, 29). R. steht den E. im 6. unter 7 Himmeln vor (mittelalterl. Beschwörungstext: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 21, 27). Gemäß der Deutung seines Namens ist R. der E. der Heilung (Orig. in Num. hom. 14, 2: qui medicinae praeest; princ. 1, 8, 1: curandi et medendi opus; Amulett: Reitzenstein, Poim. 296; kopt. Beschwörung: Stegemann, Zaubert. Slg. Erzh. Rainer 67/9), der himmlische Arzt (Fresko v. Palermo; Sp. 184), der E. der Mühen u. Wehen (Amulette: Reitzenstein, Poim. 296f), der E. mit dem heiligen Öl (kopt. Apc. Barthol. 85f: Kropp, Zaubert. 1, 80; 2, 250). Er ist aber auch der E. der Kraft (kopt. Beschwörungstext: Kropp 1, 20; 2, 203; sonst ist dies Gabriel), des Wachstums (Geopon. 2, 19, 1, hier in der Verschreibung φρυηλ) u. der Flüsse (Amulett: Reitzenstein, Poim. 296). Er gilt auch als E. des Donnerstags (PsApollon. apotel. 6: PSyr 1, 2, 1382; Cat. cod. astrol. 7, 179; O. Stegmüller: ZKTh 74 [1952] 462). R. geleitet (wie in Tob.) Menschen (Günter 99), bezwingt den bösen Geist Asmodaeus (christl. Stück des Test. Salom. 5, 9; vgl. Tob. 3, 17; 8, 2f); er verhilft zu ausreichendem Lebensunterhalt (H. Leclerq: DACL 1, 2, 2089). Er wird um Erfolg beim Fischfang angerufen (wegen Tob. 6, 3: kopt. Segen zum Fischfang: Kropp 1, 33; 2, 99). Beim Tode der Menschen kommt R. (Günter 235f). Er peinigt als Strafengel zusammen mit Michael, Gabriel, Uriel, Xathanael u. 6000 weiteren E. immerfort den Satan (Ev. Bartholomaei 4, 29; in einem lat. Frg. zSt.), RevBibl 10 (1913) 180 tut er es zusammen mit Michael, Gabriel u. 7 weiteren E. – Über R. in der kopt. Kirche s. Müller 48/52. 322 s. v.

Literatur s. Art. Engel IX. *J. Michl.*

Engel IX (Uriel).

A. Jüdisch. I. Spätjudentum 254. II. Rabbinisches Schrifttum 254. – B. Gnostizismus u. Magie 255. – C. Christentum 255.

Uriel, hebr. 'uri'el, Οὐριήλ, bedeutet: ‚Licht ist Gott' oder ‚Licht Gottes' (Isid. et. 7, 5: Uriel interpretatur ignis Dei; ebenso Beat. in Apc. 2 prol. 1, 23). Als Personenname vorkommend 1 Paral. 6, 9; 15, 5; 2 Paral. 13, 2.

A. Jüdisch. I. Spätjudentum. Der in der Bibel nie genannte U. ist Erzengel (Test. Sal. 2, 4); er ist einer der 4 Engelfürsten (1 Hen. 9, 1; 10, 1. 4. 9. 11; Apc. Mosis 40; Or. Sib. 2, 215; vgl. Apc. Esr. 6, 2) bzw. der 6 oder 7 (1 Hen. 20, 2). Entsprechend seinem Namen ist U. der Führer der Himmelslichter (1 Hen. 72, 1; 74, 2; 75, 3; 79, 6; 82, 7f); er hat das Himmelsheer u. den Tartarus unter sich (1 Hen. 20, 2; vgl. 1 Hen. 33, 3; 72, 1; 74, 2; 75, 3; 79, 6; 80, 1; Or. Sib. 2, 229). Mit Michael, Gabriel u. Raphael ist U. E. über das Lebensende (Apc. Esr. 6, 1f); er begräbt mit diesen Adam u. Abel (Apc. Mos. 40; V. Adae 48: hier ohne Gabriel u. Raphael). Er verstößt den von ihm stammenden Dämon Ornias (Test. Sal. 2, 4). Eine besondere Aufgabe U.s ist es, Offenbarungen zu vermitteln (1 Hen. 10, 1, wo statt U. auch andere Namen erscheinen; 19, 1; 21, 5; 27, 2; 33, 3f; 72, 1; 75, 3f; 78, 10; 79, 6; 80, 1; 81, 1; 82, 7; 4 Esr. 4, 1; 5, 20; 10, 28).

II. Rabbinisches Schrifttum. U. ist einer der 4 Engelfürsten (Midr. Pesiqtha Rabbathi 46 [188a]; Num. Rabba 2 [137c]), steht als solcher an einer der 4 Seiten des Thrones Gottes u. befehligt das Engellager dieser Seite (s. Sp. 89). Ebenso zählt er zur Sechsergruppe der Engelfürsten (Targ. Jeruschalmi I zu Dtn. 34, 6) u. bestattet mit 5 anderen

hohen E. den Moses (ebd.). U. ist Fürst über den 6. Weltraum (Zohar Gen. 39 b). Er gilt als Planetenengel (Hopfner, OZ 1, 32 § 140), als E. über die Sonne u. folglich über den Sonntag (Schwab 160). Er wacht über die Tageswärme (aO. 159). Er ist ferner E. über den Monat Tebeth (Schwab 159f; hier weitere rabbinische Überlieferungen über U.).

B. Gnostizismus u. Magie. Im Gnostizismus scheint U. weniger beachtet worden zu sein. Er gilt aber als einer der 7 höchsten E. (gnost. Gemme: DACL 1, 2, 2157f); er ist der E. über die Kränze (Kropp, Zaubert. 1, 64; 2, 177). – Auch in der synkretistischen Magie ist U.s Rolle unbedeutend. Interessant PGM IV 1812/16: ‚Auf ein Goldblättchen schreibe dieses Schwert: „Einer ist Thuriel, Michael, Gabriel, Uriel, Misael, Irrael, Istrael"'; zur Erläuterung s. Peterson, HTh 252. Vgl. noch Müller 56f.

C. Christentum. U. gilt (seit dem Spätjudentum) als Erzengel (s. Sp. 182/6). Er ist einer der zuerst von Gott geschaffenen E. (Ev. Barthol. 4, 29), Vorsteher der E. im 5. unter 7 Himmeln (mittelalterl. Beschwörungsgebet: Pradel: RVV 3, 3 [1907] 21, 26). U. ist der E. der Buße (ὁ ἐπὶ τῆς μετανοίας ἄγγελος: Test. Adae: James, Apocrypha anecdota [1893] 139). Er ist E. über den Frieden (Amulett: Reitzenstein, Poim. 297), über die Gesundheit u. über die Schlaflosigkeit (ebd.). Er ist der E. mit den Früchten (kopt. Ev. Barthol. 88f: Kropp, Zaubert. 1, 80; 2, 250), der fortis socius (Fresko v. Palermo: Sp. 184), dessen Name auf ‚Kraft' gedeutet wird (kopt. Gregoriusgebet: Kropp, Zaubert. 2, 165). Er wird gegen Krankheiten angerufen (byzant. Amulett: Heim, Incant. 481); er hilft gegen Widersacher (DACL 1, 2, 2089). U. ist in besonderer Weise mit dem Gericht verbunden; er öffnet beim Gerichte die Tore der Unterwelt (des Hades: Or. Sib. 2, 228f), bringt die Toten vor Gottes Richterstuhl (Or. Sib. 2, 229/235; Apc. Petri 6), gibt dabei den Menschenkörpern wieder Geist u. Seele (Apc. Petri 4), bildet mit Gabriel eine Lichtsäule (vgl. Ex. 13, 21 u. ö.) u. führt die Gerechten in das (eschatologische) Heilige Land (Apc. Eliae 39, 4). Doch wirkt er auch als Strafengel (Apc. Petri 12) u. peinigt als solcher zusammen mit Michael, Gabriel, Raphael, Xathanael u. 6000 weiteren E. immerzu den Satan (Ev. Barthol. 4, 29). Er gilt auch als Lehrer Esras (flandrische Gravierungen des 16. Jh.: Perdrizet 265. 267; vgl. 4 Esr. 4, 1) u. als E. des Montags (PsApollon. apotel. 6: PSyr. 1, 2, 1382; cat. cod. astrol. 7, 179; O. Stegmüller: ZKTh 74 [1952] 462). Über liturgische Erwähnung Uriels noch in der Neuzeit vgl. Cancellieri, De secretariis vet. basil. Vatic. (Rom 1786) 2, 1015f; über U. überhaupt Cancellieri aO. 1002/31; Perdrizet; über U. (Suriel) in der kopt. Kirche s. Müller 54/6. 323 s. v.

F. Andres, Die Engellehre der griech. Apologeten des 2. Jh. (1914); Die Engel- u. Dämonenlehre des Klem. v. Alexandrien: RQS 34 (1926) 13/27. 129/40. 307/29; Art. Angelos: PW Suppl. 3 (1918) 104/14; Art. Daimon: ebd. 267/322. – G. A. Barton, The Origin of the Names of Angels and Demons in the Extra-Canonical Apocalyptic Literature to 100 A. D.: JBiblLit 31 (1912) 156/67. – A. Cl. M. Beck, Genien u. Niken als Engel in der altchristlichen Kunst (1936). – J. Bidez - F. Cumont, Les mages hellénisés 1 (Paris 1938) Reg. s. v. anges, archanges. – H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum u. Spätjudentum (1951). – H. Bousset, Zur Dämonologie der späteren Antike: ARW 18 (1915) 134/72; Rel., bes. 320/34. – G. B. Caird, Principalities and Powers, a Study in Pauline Theologie (Oxford 1956). – L. S. Chafer, Angelology: Bibliotheca sacra 98 (1941) 389/420; 99 (1942) 6/25. 135/56. 262/96. 391/417. – F. Cumont, Les anges du paganisme: RevHistRel 72 (1915) 159/82; Les vents et les anges psychopompes: Pisciculi F. J. Dölger (1939) 70/5. – M. Th. d'Alverny, Les anges et les jours: CahArch 9 (1957) 271/300; wird fortgesetzt. – J. Daniélou, Les anges et leur mission (Chevetogne 1952). – M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (1909); Art. Archonten: o. Bd. 1, 631/3. – I. E. Ellinger, Winged figures: Studies presented to D. M. Robinson 2 (St. Louis, Miss. 1953) 1185/90. – J. Felten, Ntl. Zeitgeschichte $2^{2/3}$ (1925) 107/41. – J. B. Frey, L'angélologie juive au temps de Jésus-Christ: RevScPhilTh 5 (1911) 75/110. – W. Grundmann-G. v. Rad-G. Kittel, Art. ἄγγελος: ThWb 1, 72/86. – L. Gry, Quelques noms d'anges et d'êtres mysterieus en II Henoch: RevBibl 49 (1940) 195/204. – H. Günter, Psychologie der Legende, Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte (1949). – H. Haag, Bibel-Lexikon (1951) 390/5. – L. Hackspill, L'angélologie juive à l'époque néotestamentaire: RevBibl 11 (1902) 527/50. – W. G. Heidt, Angelology of the Old Testament, a Study in biblical theology (Washington 1949). – U. Holzmeister, Michael archangelus et archangeli alii: Verbum Domini 23 (1943) 176/86. – Th. Hopfner, OZ bes. 30/8 § 135/62. – C. Kaplan, Angels in the book of Enoch: AnglTheolRev 12 (1930) 423/37. – E. Kirschbaum, L'angelo rosso e l'angelo turchino: RivAC 17 (1940) 210/48. – A. Kolaska, Gottessöhne u.

Engel in den vorexilischen Büchern des AT u. in der Ras-Schamra-Mythologie im Lichte des biblischen Monotheismus (1953). – H. Kühn, Das Reich des lebendigen Lichtes, die Engel in Lehre u. Leben der Christenheit (1947). – H. B. Kuhn, The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses: JBiblLit 67 (1948) 217/32. – L. Kurz, Gregors d. Gr. Lehre von den Engeln (1938). – G. Kurze, Der Engels- u. Teufelsglaube des Apostels Paulus (1915). – F. Landsberger, The Origin of the Winged Angel in Jewish Art: HebrUnCollAnn 20 (1947) 227/54. – E. Langton, The Ministries of the angelic Powers according to the Old Testament and later Jewish Literature (London 1936); The Angel Teaching of the New Testament (London 1937). – H. Leclercq, Art. Anges: DACL 1, 2, 2080/161. – W. Lueken, Michael, eine Darstellung u. Vergleichung der jüdischen u. der morgenländisch-christl. Tradition vom Erzengel Michael (1898). – F. Lugt, Man and angel: Gazette des beaux-arts 25 (1944) 265/82. – G. H. C. Macgregor, Principalities and Powers: NTSt 1 (1954) 17/28. – J. Michl, Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes 1: Die Engel um Gott (1937); Art. Engel: LThK 3^2, 863/67. – J. W. Moran, St. Paul's Doctrine on Angels: AmerEcclRev 132 (1955) 378/84. – C. D. G. Mueller, Die Engellehre der koptischen Kirche (1959). – K. Pelz, Die Engellehre des hl. Augustinus (1912). – P. Perdrizet, L'archange Ouriel: SemKondakov 2 (1928) 241/76. – E. Peterson, Engel- u. Dämonennamen, Nomina barbara: RhMus 75 (1926) 393/421; Das Buch von den Engeln, Stellung u. Bedeutung der hl. Engel im Kultus[2] (1955). – G. Philips, De angelis in antiquo testamento: RevEccl Liège 31 (1942) 44/52; De angelis et daemonibus sec. S. Paulum: ebd. 226/34. – K. Prümm, Der christl. Glaube u. die altheidnische Welt 1 (1935) 37/59. – E. De Los Rios, S. Paulus de angelicis hierarchiis: Verbum Domini 9 (1929) 289/97. – H. Schlier, Mächte u. Gewalten im NT (1958). – K. L. Schmidt, Die Natur- u. Geistkräfte im paulinischen Erkennen u. Glauben: Eranos-Jb. 1946, Bd. 14 (1947) 87/143. – E. Schneeweis, Angels and Demons according to Lactantius (Wash. 1944). – M. Schwab, Vocabulaire de l'angélologie d'après les mss. hébreux de la Bibl. Nat. (Paris 1897). – C. Spicq, L'Épitre aux Hébreux 2 (Paris 1953) 50/61. – J. Stiglmayr, Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita: Compte rendu IV. Congr. scientif. intern. des catholiques I. Sect. Scienc. rel. (Fribourg 1898) 403/14. – Th. Strotmann, Le conflit des anges et des hommes: L'Église et les Églises 1 (Chevetogne 1954) 141/61. – G. Stuhlfauth, Die Engel in der altchristl. Kunst (1897). – A. Suys, De ,angelis' apud veteres Aegyptios: Verbum Domini 13 (1933) 347/51. 371/8. – J. Turmel, Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du Ve siècle: RevHistLitRel 3 (1898) 299/308. 407/34. 533/52; L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite: ebd. 4 (1899) 217/37. 289/309. 414/34. 537/62. – A. Vacant-G. Bareille-L. Petit-J. Parisot-J. Miskgian, Art. Ange: DThC 1, 1189/271. – M. Ziegler, Engel u. Dämon im Lichte der Bibel mit Einschluß des außerkanonischen Schrifttums (1957).

J. Michl.

Engel X (in der Kunst).

Es geht hier um die Frage, wie weit die altchristliche Kunst bei der Darstellung der E. von vor- u. außerchristlichen Vorbildern beeinflußt war. Es empfiehlt sich, zunächst exakt festzustellen, welche Formen der E.-Darstellung in der altchristlichen Kunst begegnen (A), u. erst in einem zweiten Abschnitt zu untersuchen, ob es für alle oder einzelne Formen nichtchristliche Entsprechungen gibt, die auf die christlichen Künstler eingewirkt haben können (B).

A. Christlich. Es dürfte für unseren Zweck genügen, die christliche E.-Darstellung nur bis etwa zum J. 600 genau zu verfolgen. Damit soll natürlich nicht die Möglichkeit geleugnet werden, daß auch später gelegentlich noch eine außerchristliche Anregung bei der Darstellung des christlichen E. aufgegriffen wurde; ebensowenig soll die Möglichkeit bestritten werden, daß Anregungen aus der vorchristlichen Welt in der christlichen Kunst erstmals in der Zeit nach 600 sichtbar werden (das ist zB. in der Buchmalerei sicher der Fall; vgl. K. Weitzmann, Greek mythology in byzantine art [Princeton 1951]). Man darf aber wohl annehmen, daß der entscheidende Austausch zwischen der vorchristlichen u. der christlichen Kunst bereits vor 600 erfolgt ist.

I. Katalog der Denkmäler. Der Überblick über die christliche E.-Darstellung vor 600 wird für unsere Zwecke am besten in Gestalt eines chronologisch geordneten Katalogs dargeboten. Man könnte an sich auch von den biblischen Texten ausgehen, in denen E. erscheinen (so verfährt Stuhlfauth); man könnte

der Übersicht auch die körperliche Haltung der in den Darstellungen vorkommenden E. zugrundelegen (so verfährt R. Enking). Aber soweit solche Gruppierungen sich als zweckdienlich erweisen, werden sie besser erst im nächsten Abschnitt zur Ergänzung des chronologischen Katalogs vorgeführt. Natürlich hat man bei Aufstellung einer zeitlich geordneten Denkmälerliste mit einer großen Schwierigkeit zu rechnen: die in Betracht kommenden Denkmäler lassen sich heute nur in wenigen Fällen mit völliger Sicherheit datieren. Die von uns vorgenommene chronologische Einordnung muß daher als hypothetisch betrachtet u. mit aller Vorsicht aufgenommen werden. – Soll der Katalog bei der Auswertung zuverlässige Erkenntnisse mitteln, so muß die Auswahl der Denkmäler methodisch einwandfrei sein. Die christliche Kunst hat nicht gleich von Anfang an den uns geläufigen ikonographischen E.-Typus des männlich-jugendlichen Flügelwesens besessen. Um die kunstgeschichtlichen Tatbestände voll zu erfassen, muß also der Katalog mehr Denkmäler berücksichtigen als nur die, auf welchen der fertig ausgebildete E.-Typus vorkommt. Es scheint geboten, folgende Denkmäler u. nur diese in den Katalog hineinzunehmen: a) Verbildlichungen eines biblischen oder biblisch-apokryphen Textes, in dem der E. formell genannt wird; b) Verbildlichungen eines biblischen oder biblisch-apokryphen Textes, in dem zwar der E. nicht formell genannt wird, aber nach verbreiteter Auffassung der Frühkirche auftritt; c) Darstellungen, die ein vollbekleidetes männliches Wesen mit oder ohne Flügel in einer Funktion zeigen, die nach altchristlicher Auffassung einem E. zugewiesen worden ist oder zugewiesen worden sein kann. Gegen diese Abgrenzung des Katalogs wird vielleicht eingewendet werden, daß sie von vornherein weibliche Victoria-Engel u. nackte Engel jeder Art ausschließe. Wir sind in der Tat der Überzeugung, daß es weibliche u. kindlich-nackte E. in der altchristlichen Kunst nicht gegeben hat, weil sie mit der kirchlichen Auffassung unvereinbar waren (zum späteren Aufkommen dieser E.-Typen im MA bzw. in der Renaissance vgl. Künstle). Auf diese Streitfrage werden wir jedoch später zurückkommen (u. Sp. 312/4). – Bemerkt sei noch, daß im Katalog wie auch sonst in diesem Artikel das Symbol des Evangelisten Matthaeus nicht berücksichtigt ist. Die Entwicklung dieses Symbols ist zwar von der E.-Darstellung vielleicht beeinflußt worden, hat aber eine andere Wurzel u. eine andere Geschichte gehabt (vgl. *Lebewesen [apokalyptische]). – Vollständigkeit des Katalogs der E.-Darstellungen bis 600 wurde angestrebt u. hoffentlich annähernd erreicht. Übereinstimmende Massenprodukte wurden nur in Einem Exemplar aufgeführt. Einige der von Stuhlfauth in seinem immer noch nützlichen Buch zusammengestellten Denkmäler konnten nicht berücksichtigt werden, weil ihre Deutung oder ihre Datierung nicht mehr vertretbar schien oder der hohe Zerstörungsgrad des Denkmals zur Vorsicht mahnte.

a. Drittes Jahrhundert, zweite Hälfte.
1. Rom, Katakombe der Priscilla. Cubiculum mit Malereien: Jonasgeschichte, Lazarusepisode, viell. Verkündigung (Deutung durch Übereinstimmung mit nr. 4 nahegelegt). 3. Jh., 2. Hälfte (?). – Verkündigung: ein unbärtiger Mann mit Pallium geht mit ausgestreckter r. Hand nach l. auf eine auf Sessel oder Thron sitzende, nach r. gewandte Frau zu. – J. Wilpert, Ein Cyclus christologischer Gemälde (1891) Taf. 6, 2. Wilpert, Mal. Taf. 49 bzw. 45, 2. H. Liell, Die Darstellungen der allersel. Jungfrau .. Maria (1887) Taf. 2, 1. DACL 1, 2, 2256 Fig. 761.
b. Viertes Jahrhundert, erste Hälfte.
2. Città del Vaticano, Peterskirche, Grotten. Einzoniger Sarkophag (‚Sark. der 3 Monogramme'). Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 1. Hälfte. – Feuerofenepisode (Deckel): ein bartloser junger Mann mit Pallium steht l. vom Feuerofen, diesem zugekehrt, die r. Hand zum Redegestus erhoben, mit der l. Hand eine Buchrolle haltend. – E. Stommel, Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik (1954) Taf. 1.
3. Rom, Mus. Lat. Sarkophagdeckel. Feuerofen- u. Jonasepisode, sowie Bildnis u. Titulus. 4. Jh., 1. Hälfte. – Feuerofenszene: ein bärtiger Mann mit Pallium, aus dem die r. Hand wohl im Redegestus hervorschaut, hält den Jünglingen, die nach l. auf ihn blicken, mit der l. Hand eine geöffnete Rolle hin. – Wilpert, Sarc. 2 Tav. 170, 4.
4. Rom, Katakombe des Petrus u. Marcellinus. Kammer (54) mit Malereien: thronender Christus unter Aposteln, Magierszenen, Taufe Christi usw. 4. Jh., 1. Hälfte. – Deckenbild (sehr zerstört) mit Verkündigungsszene (durch Bilderfolge wohl gesichert): ein unbärtiger Mann mit Pallium geht nach l. auf eine im Lehnsessel sitzende, nach r. gewandte Frau zu. – J. Wilpert, Ein Cyclus christologischer Gemälde (1891) Taf. 1. 3.
5. Arles, Lapid. chrét. Zweizoniger Sarkophag. Bildnismedaillon u. Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 1. Hälfte. – Isaakopfer: der E., ein jugendlicher, unbärtiger Mann, steht, Abraham zugekehrt, l.

hinter dem Altar mit Isaak, während Abraham sich zur Hand Gottes umgedreht hat. – Wilpert, Sarc. 2, 195, 4.

c. Viertes Jahrhundert, zweite Hälfte.

6. Città del Vaticano, Peterskirche, Grotten. Bassus-Sarkophag. Szenen aus AT u. NT u. Traditio legis. Entstanden 359. – Isaakopfer: der E., ein Jüngling mit Pallium, mit der l. Hand in seinen Mantel greifend, auf Abraham blickend, steht r. hinter diesem, dem knieenden Isaak u. dem Altar. – F. Gerke, Der Sarkophag des Junius Bassus (1936) Taf. 12. Wilpert, Sarc. 1 Tav. 13.

7. Rom, Mus. Lat. Sarkophagdeckel. Feuerofenszene, Arche Noes, Titulus u. Bildnis. 4. Jh., 2. Hälfte. – Feuerofenszene: ein junger Mann mit Pallium, in der l. Hand vielleicht eine Buchrolle haltend, schaut nach l. auf die 3 Jünglinge im Feuerofen. – Wilpert, Sarc. 2 Tav. 174, 10 (stark retuschiert).

8. Arles, Lapid. chrét. Einzoniger Sarkophag. Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 2. Hälfte. – Isaakopfer: ein bärtiger Mann mit Pallium, der l. hinter Abraham, Altar u. Widder steht u. auf Abraham blickt, zeigt mit der r. Hand auf Widder u. Altar, während ein zweiter, wohl auch bärtiger Mann (Kopf stark zerstört), der an der r. Seite hinter Abraham steht, mit der l. Hand dessen l. Oberarm festhält. – Garrucci, Stor. 5 Tav. 378, 3. Wilpert, Sarc. 1 Tav. 152, 1.

9. Rom, Mus. Lat. Zweizoniger Sarkophag. Eheleute-Bildnis, Szenen des AT u. NT, Jahreszeiten-Genien. 4. Jh., 2. Hälfte. – Isaakopfer: ein bärtiger Mann mit Pallium steht r. hinter Abraham, Isaak u. Altar u. legt seine l. Hand auf Abrahams l. Arm, während Abraham nach l. zur Gotteshand aufblickt. – Wilpert, Sarc. 1 Tav. 128, 2.

10. Arles, Lapid. chrét. Zweizoniger Sarkophag. Eheleute-Bildnis, Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 2. Hälfte. – Isaakopfer: ein bärtiger Mann steht r., ein unbärtiger l. hinter Abraham, der nach der Gotteshand l. zu blicken scheint (Einzelheiten nicht mehr erkennbar). – Wilpert, Sarc. 1 Tav. 122, 3.

11. Rom, Katakombe des Marcus u. Marcellinus, Damasuskrypta. Sarkophagdeckel. Danielszenen. 4. Jh., 2. Hälfte. – Feuerofenepisode: neben die drei betenden Jünglinge ist als erster von l. der E., ein bärtiger Mann im Pallium, in den Feuerofen getreten; die r. Hand des Mannes ragt mit Redegestus aus dem Mantel hervor, während der Blick des Mannes nach r. gerichtet ist. – Wilpert, Sarc. 1 Tav. 129, 2 (Kasten schwerlich zugehörig).

12. Rom, Mus. Capitol. Deckelfragment eines Sarkophags. Feuerofenepisode u. Arche Noes. 4. Jh., 2. Hälfte. – Feuerofenepisode: ein bärtiger Mann mit Pallium, aus dem nur die r. Hand herausragt, ist zwischen die Jünglinge in den Feuerofen getreten (zw. 1. u. 2. Jüngling v. r.); diese schauen erwartungsvoll zu ihm hin. – Wilpert, Sarc. 2 Taf. 181, 3.

13. Rom, Thermen-Mus. Fragment eines Sarkophagdeckels. Feuerofenepisode. 4. Jh., 2. Hälfte. – Ein bärtiger Mann mit Pallium, die r. Hand im Redegestus aus dem Mantel hervorstreckend, mit der l. Hand wohl Buchrolle haltend, spricht nach r. gewandt auf die Jünglinge im Ofen ein (der einzige erhaltene beachtet den Sprecher nicht), während ein hockender Heizer sich verwundert umschaut. – Wilpert, Sarc. 2, Tav. 170, 2.

14. Rom, Mus. Lat. Zweizoniger Sarkophag. Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 2. Hälfte. – Isaakopfer: der E., ein bärtiger Mann mit Pallium, legt seine l. Hand auf den l. Arm Abrahams, der mit gezücktem Messer nach l. zur Gotteshand hinaufblickt. – Wilpert, Sarc. 1 Tav. 128, 2.

15. Rom, Mus. Lat. Zweizoniger Sarkophag (175). Bildnis eines Ehepaares u. Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 2. Hälfte. – Isaakopfer: der E., ein jugendlicher Mann, ist von r. an den zur Gotteshand nach l. hinaufblickenden Abraham herangetreten u. legt die l. Hand auf dessen Arm. – Wilpert, Sarc. 1 Tav. 118, 1.

16. Rom, Mus. Lat. Sarkophag. Bildnis eines Ehepaares u. Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 2. Hälfte. – Isaakopfer: der E., ein jugendlicher Mann mit Pallium, ist von r. an den zur Gotteshand l. oben hinaufblickenden Abraham herangetreten u. legt die l. Hand auf dessen Arm. – Wilpert, Sarc. 2 Tav. 218, 2.

17. Rom, Mus. Lat. Einzoniger Sarkophag. Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 2. Hälfte. – Isaakopfer: ein jugendlich-unbärtiger Mann mit Pallium u. Buchrolle steht l. von Abraham u. weist, mit der r., den Redegestus formenden Hand auf den r. am Boden knienden u. des Todesstreiches gewärtigen Isaak hin. – Wilpert, Sarc. 2 Tav. 206, 7.

18. Rom, Mus. Lat. Sarkophagdeckel. Bildnis-Concha, zwei Inschriftfelder, Szenen des AT. 4. Jh., 2. Hälfte. – Isaakopfer: ein jugendlich-unbärtiger Mann steht r. hinter Abraham u. Isaak u. legt, nach r. blickend, seine l. Hand auf Abrahams l. Arm; dieser schaut nach l. zur Gotteshand hinauf. – Garrucci, Stor. 5 Tav. 384, 3.

19. Aix-en-Provence, Mus. Sarkophag mit Reliefschmuck. Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 2. Hälfte (?). – Isaakopfer: der E., ein jugendlicher Mann mit Pallium, beidhändig eine Buchrolle haltend, steht frontal l. von Abraham, der sich nach dem E. bzw. der Hand Gottes umsieht. – Wilpert, Sarc. 2 Tav. 205, 5. DACL 1, 1, 114 Fig. 27.

20. Rom, Mus. Lat. Zweizoniger Sarkophag aus S. Paolo (‚Brüder-Sarkophag'). Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 2. Hälfte. – Isaakopfer: der E., ein Jüngling, steht, mit Pallium u. Buchrolle l. hinter dem Widder u. Abraham, der zur Hand

Gottes nach l. hinaufschaut. – Wilpert, Sarc. 1 Tav. 91.
21. Syrakus, Mus. Zweizoniger Sarkophag der Adelphia. Szenen des AT u. NT sowie der Apokryphen. 4. Jh., 2. Hälfte. – Verkündigung an der Quelle (Deckel): der E., ein Jüngling, steht nach l. blickend hinter der Wasser schöpfenden Maria. – Wilpert, Sarc. 1 Tav. 92. Wulff, Kunst 1, 124 Abb. 110.
22. Arles, Lapid. chrét. Einzoniger Sarkophag. Apostel um Kreuz versammelt, Taufe Jesu, Wasserwunder des Petrus. 4. Jh., 2. Hälfte. – Taufe Jesu (Schmalseite): ein Jüngling mit Pallium u. Sandalen, mit beiden Händen eine Buchrolle haltend, steht frontal r. neben Jordan u. schaut nach l. zu Jesus u. dem Täufer hinüber. – Wilpert, Sarc. 1 Tav. 11, 2. DACL 2, 1, 377 Fig. 1311.
23. Ancona, Einzoniger Sarkophag (Stadttortypus). Christus mit Aposteln, Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 2. Hälfte. – Taufe Jesu (Deckel): ein Mann mit Pallium, mit beiden Händen eine Buchrolle haltend, steht frontal r. vom Täufling, zur Taufszene nach l. blickend. – Wilpert, Sarc. Tav. 14, 3 (vgl. den Sarkophag von Arles nr. 22).
24. Rom, Mus. Lat. Zweizoniger Sarkophag. Szenen des AT u. NT. 4. Jh., 2. Hälfte. – Habakukszene: der E., ein bärtiger Mann, (unmotiviert) nach r. blickend, hat seine r. Hand auf den Kopf Habakuks liegen, der Daniel, nach l. gewandt, einen Korb mit kleinen Broten hinhält. – Wilpert, Sarc. 1 Tav. 96.
25. Mailand, S. Ambrogio. Einzoniger, vierseitig dekorierter Sarkophag der Stadttorgruppe. Bildnismedaillon, Gesetzesübergabe, Szenen des AT u. NT. Ende 4. Jh. – Magierhuldigung (Deckel der vorderen Langseite, r. Ende): ein jugendlich-unbärtiger Mann steht, etwas vorgeneigt u. nach r. gewandt, hinter dem l. Magier u. hebt, sich an die mit dem Kinde nach l. sitzende Jungfrau wendend, den Zeigefinger der r. Hand in die Höhe. – H. U. von Schoenebeck, Der Mailänder Sarkophag (1935) 29 Abb. 5. Wilpert, Sarc. 2 Tav. 188, 2.
26. Brescia, Mus. Civ. Elfenbeinkasten mit Reliefs. Szenen aus AT u. NT, Bildnis-Medaillons u. Symbole. Oberitalien. Zwischen 360 u. 380: Kollwitz, Volbach; nach 315: Delbrueck (vgl. o. Bd. 4, 1119f). – a. Himmelsleiter-Traum Jakobs (r. Schmalseite, unten): ein vereinzelter jugendlicher Mann in gegürteter, geraffter Tunica auf der Leiter aufsteigend. – b. Jakobs Ringkampf (r. Schmalseite, unten): l. jugendlicher Mann mit Pallium, nach r. gewandt, nach dem r. Oberschenkel des mit ihm ringenden Jakob greifend. – c. Der Auferstandene (?) mit Begleitern am See Genesareth (Hinterwand, Mitte links): zwei Jünglinge (Jünger ? Engel ?) in Pallium, aus dem die r. Hand herausragt, während die l. Hand darunter verborgen bleibt, flankieren den mit ihnen am Seeufer wandelnden u. die r. Hand im Redegestus bewegenden Jesus, auf den die Gotteshand in der Höhe hinweist. – Volbach-Hirmer Taf. 87a. J. Kollwitz, Die Lipsanothek von Brescia (1933) Taf. 4. R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek in Brescia (1952) Taf. 3/4. Avori dell' Alto Medio Evo, Mostra di Ravenna (1956) Fig. 19. DACL 2, 1, 1151f Fig. 1627.
27. Mailand, S. Nazaro Maggiore. Silberreliquiar mit Treibarbeit. Szenen aus dem AT u. NT. Östlicher Meister in Mailand. 4. Jh., 2. Hälfte. – Jünglinge im Feuerofen (l. Seite): der E., ein junger Mann in geschürzter Tunika u. Chlamys (nach Delbrueck Amtsboten-Kostüm) ist frontal zwischen die Jünglinge (zw. 1. u. 2. Jüngling v. r.) getreten u. hält seinen Stab nach unten in die nicht wiedergegebenen Flammen, während seine r. Hand etwas abgespreizt gleichfalls nach unten gerichtet ist. – Antike Denkmäler 4 (1930) Taf. 4a. Volbach-Hirmer Taf. 114. Neuss, Kunst Taf. 65 Abb. 130. DACL 3, 1, 1113f Fig. 2694.
28. Istanbul, Archäol. Mus. Kindersarkophag aus Sarigüzel (‚Prinzensarkophag') mit Reliefschmuck: Flügelwesen mit Kranz (Langseiten) u. kreuzverehrende Apostel (Schmalseiten). Kpel. Um 380. – Die Flügelwesen der Langseiten, jugendlich zart u. ideal-schön, aber nicht weiblich, barfüßig, mit langer kurzärmeliger Tunika u. flatterndem Pallium, tragen zwischen sich, waagrecht fliegend, einen Lorbeerkranz, der ein Christusmonogramm (ohne P-Bogen) einfaßt. – Kollwitz, Plast. (1941) Taf. 45. Volbach-Hirmer Taf. 75. Wilpert, Sarc. 3 Tav. 299. 1/2.
29. Mailand, S. Ambrogio. Holztür mit Schnitzerei (Rahmen u. untere Tafeln erneuert). Engel u. Davidsgeschichte. 4. Jh., 2. Hälfte (?). – a. Oberste Felder beider Flügel: je zwei E. mit Flügeln u. Pallium halten beidhändig, horizontal fliegend, einen Kranz zwischen sich, in dem sich das Christusmonogramm befindet. – b. Rechter Flügel, Mitte, Sieg Davids über Goliath: ein Jüngling (Kopf nicht antik) mit Flügeln u. Pallium steht, nur dem Oberkörper nach sichtbar, frontal hinter dem gefallenen Goliath, während von l. David zum tödlichen Streich herbeieilt; l. neben David stehen frontal Brüder Davids (?), r. vom E. ebenso 3 Krieger Sauls mit Schilden. – A. Goldschmidt, Die Kirchentür des hl. Ambrosius in Mailand (1902) Taf. 1. 5b; vgl. Taf. 6a. Wulff, Kunst 1 (1914) Taf. 9.
d. Fünftes Jahrhundert, erste Hälfte.
30. München, Nat. Mus. Elfenbeintafel Reider. Osterbotschaft, darüber Himmelfahrt. Aus Oberitalien. 5. Jh., 1. Hälfte (vgl. o. Bd. 4, 1121). – Osterbotschaft: ein Jüngling, unnimbiert u. ungeflügelt, mit Pallium u. Sandalen, sitzt nach r. gewandt links auf den Steinen vor der Tür des Grabgebäudes u. macht mit der r. Hand den Redegestus in Richtung auf drei Frauen, während die l. Hand verhüllt in seinem Schoße liegt.

– Volbach, Elf. Taf. 33 nr. 110. Volbach-Hirmer Taf. 95. Peirce-Tyler 1 Pl. 96.

31. Mailand, Castello Sorzesco. Elfenbeintafel Trivulzio. Osterbotschaft; darüber Evangelistensymbole. Oberitalien. 5. Jh., 1. Hälfte (vgl. o. Bd. 4, 1121). – Osterbotschaft: der E., nimbiert, ungeflügelt, mit Pallium, sitzt, nach r. gewandt, l. neben der Tür des Grabgebäudes, in der l. Hand eine Rolle im Schoß haltend, mit der r. Hand den Redegestus in Richtung der beiden adorierenden Frauen ausführend. – Volbach, Elf. Taf. 33 nr. 111. Volbach-Hirmer Taf. 92.

32. Rom, S. Maria Maggiore, Mosaiken. Um 435. – a. Mosaiken der Längswände, Szenen aus dem AT. 1. Besuch der 3 Männer bei Abraham: drei jugendliche, langhaarige, weißgekleidete Männer mit Nimben u. Pallium, der mittlere mit mandorlaförmiger Aureole u. Redegestus, von r. herannahend, werden von dem links herankommenden weißhaarigen Abraham ehrerbietig begrüßt; darunter sitzen die 3 Männer, diesmal der mittlere ohne Gloriole, hinter einem Speisetisch, während Sara u. ein Diener auftragen u. Abraham auf Sara hinweist. – 2. Josues Begegnung mit dem Anführer ‚der Kriegsmacht des Herrn': ein übergroßer Krieger mit Chlamys, Lanze, hohen Stiefeln u. Nimbus steht r. frontal im Bild, während l. Josue an der Spitze seines Heeres mit verhüllten Händen u. verneigt herantritt. – b. Mosaiken des Triumphbogens, Geburtsgeschichte Jesu (die Reihenfolge ist nicht die hier befolgte historische). 1. Verkündigung: ein E. mit Nimbus u. Flügeln, in weißen Gewändern, fliegt horizontal, auf eine l. neben ihm erscheinende Taube hinweisend, auf Maria zu, die, in ein höfisches Prachtgewand gekleidet, auf einem erhöhten Sessel sitzt, mit der Purpurwolle beschäftigt; links u. rechts von ihr stehen je 2 weißgekleidete Jünglinge mit Nimben, Flügeln u. Pallium, wohl als Thronassistenten Marias gedacht; alle erheben die r. Hand zum Redegestus (daß der erste E. r. von Maria nicht mit dem fliegenden Verkündigungsengel identisch ist u. daß der mittlere E. r. noch zur Verkündigungsgruppe gehört, darf wohl aus der Vierzahl der E. des Hofstaats Marias in den Szenen 3 u. 6 geschlossen werden). – 2. Joseph nach der Belehrung im Traum: ein E. (der Joseph im Traum über den Zustand Marias belehrt hat), in derselben Kleidung usw. wie bei 1, begleitet Joseph bei seinem Gang zu Maria, mahnend auf ihn einredend. – 3. Jesus, zwischen Maria u. der Ekklesia thronend, gibt den Magiern Audienz: vier E., nimbiert, geflügelt, weißgekleidet, stehen höfisch hinter dem kaiserlichen Thron Jesu, während zwischen ihnen der Stern erscheint. – 4. Gang zur Darstellung Jesu im Tempel: zwei E. folgen Maria mit dem Kinde, während ein 3. E., wie die anderen nimbiert, geflügelt u. weißgekleidet, weiter r. bei der Begrüßung von Joseph u. Anna assistiert. – 5. Traumbelehrung Josephs über die Absichten des Herodes: ein E., geflügelt, unnimbiert, mit Pallium neigt sich mit Redegestus dem vor der Tempelwand schlafenden Joseph zu. – 6. Begegnung mit dem ägypt. König Aphrodisius: vier nimbierte, geflügelte u. weißgekleidete E. bilden mit der höfisch gekleideten Maria u. mit Joseph das Gefolge Jesu, während König Aphrodisius mit Assistenz sich ihm von l. nähert. – Cecchelli, Mos. Tav. 15. 41. 47. 49/52. 53. 55/57. Berchem-Cl. Fig. 17. 41. 49/52.

33. Ravenna, Braccioforte. Pignatta-Sarkophag. Stark verwitterte Reliefs des thronenden Christus (Vs.), der Verkündigung (r.), u. einer unklaren ntl. Szene (l.). Von Kpler Steinmetz in Ravenna gearbeitet. 5. Jh., 1. Hälfte. – Verkündigung: der E., mit Flügeln, Pallium u. (zerstörtem) Stab tritt, die r. Hand (zum Redegestus) erhoben, an die sitzende u. spinnende Maria heran. – J. Kollwitz, Die Sarkophage Ravennas (1956) Taf. 3. Cecchelli, Catt. 153. DACL 1, 2, 2260.

34. Karthago, Musée Lavigerie. Reste von zwei Reliefplatten. Geburtszyklus. Kpel oder Karthago. Um 430. – a. Verkündigung an die Hirten: ein geflügelter E. mit Pallium u. Stab, kommt von l. zu den Hirten, die erschreckt zurückweichen. – b. Magierhuldigung: ein männliches Flügelwesen mit Pallium u. Sandalen steht l. vor dem schräg zur Bildmitte hin stehenden hohen Thron Marias, um die Magier einzuführen, von denen nur Reste erhalten sind; ein oder zwei E. könnten als Leibwächter hinter dem Thron gestanden haben. – Kollwitz, Plast. Taf. 52/53. Wilpert, Sarc. 3 Tav. 298, 1/2 u. S. 53f Fig. 276. 279. DACL 1, 1, 731f Fig. 162 (b).

35. Rom, S. Sabina. Holztür mit Szenen des AT u. NT (lückenhaft), sowie zwei symbolischen u. einer zeitgeschichtlichen Darstellung. Um 430. – a. Berufung des Moses in drei Etappen: im Mittelfeld befiehlt ein r. vor dem brennenden Dornbusch stehender, mit Flügeln u. Pallium ausgestatteter, barfüßiger, unbärtiger Mann dem l. sitzenden Moses, die Schuhe abzulegen. – b. Schlangenwunder (Ex. 7, 10/12), darüber Durchzug durch das Rote Meer: ein langhaariger, geflügelter, mit Pallium versehener Mann steht frontal, die Hände ausbreitend, an der Spitze des Zuges der Israeliten neben der Feuersäule, während ganz rechts die Gotteshand aus den Wolken hervorlangt. – c. Entrückung des Elias: ein horizontal nach r. fliegender barfüßiger Mann mit Flügeln u. flatternder Kleidung, der mit der l. Hand aufwärts weist, berührt mit einem in der r. Hand gehaltenen langen Stab den auf dem Wagen stürmisch aufwärts fahrenden Elias. – d. Entführung des Habakuk: ein horizontal nach l. fliegender Jüngling mit Flügeln, langem Scheitelhaar u. wehenden Kleidern faßt mit der r. Hand den in einer Hirtenlandschaft stehenden, eine große Brotschüssel hal-

tenden Habakuk an den Haaren, während er mit der l. Hand das Palliumende (?) hält. – e. Osterbotschaft: ein barfüßiger, geflügelter Mann mit Pallium u. gescheiteltem langem Haar, frontal vor Grabhaustür stehend, verkündet den erheblich kleiner dargestellten, nach r. schreitenden beiden Frauen, mit der r. Hand den Redegestus ausführend, die Auferstehung. – f. Himmelfahrt Jesu: drei geflügelte, mit Tunika u. Pallium bekleidete männliche Wesen, deren Zugehörigkeit zur Himmelsphäre sich in der Verhüllung ihres Unterkörpers durch Wolken verrät, assistieren bei der ‚Assumptio': die zwei oberen neigen sich zu Jesus hinab u. ziehen ihn aufwärts, der untere schaut, die Hände hilfsbereit ausgestreckt, zu. – g. Ungedeutete zeitgenössische Szene: ein langhaariges (Mittelscheitel), barfüßiges, männliches Flügelwesen, frontal vor einer unrömischen (J. Strzygowski, Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte [1903] 213/5) christl. Kirche mit 2 Türmen u. Firstkreuz stehend, präsentiert durch Handgestus einen bärtigen Chlamydatus, der aus der Kirche hervorgetreten ist, dem Volke (als neuen Bischof?); dieses ist durch 3 Togati u. 3 Paenulati vertreten (die Deutung auf Zacharias Lc. 1, 22 ist u. E. unhaltbar). – J. Wiegand, Das altchristl. Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina (1900) Taf. 7. 9. 12. 14. 16. 19. 20. Volbach-Hirmer Taf. 104 (b/c). 105 (g).

36. Neapel, Baptisterium S. Giovanni in Fonte. Mosaiken. Christogramm, Traditio Legis, Szenen des NT, Evangelistensymbole, Apostel (oder Heilige); zT. stark zerstört. 5. Jh., 1. Hälfte. – Osterbotschaft: ein weißgekleideter (geflügelter?) Jüngling mit Pallium u. Sandalen sitzt nach halblinks gewandt, eine Rolle in der l. Hand haltend, die r. Hand untätig in den Schoß legend, vor dem Grabhause u. spricht zu den beiden Frauen (Kopf u. Rücken des Jünglings sowie die Frauen bis auf die Kopfreste zerstört). – Wilpert, Mos. Taf. 37, 2. G. Stuhlfauth, Das Baptisterium S. Giovanni in Fonte: Festschrift R. Seeberg (1929) Abb. 2. Berchem-Cl. 108 Fig. 121. DACL 12, 1, 748 Fig. 8696.

37. Berlin, Ehemals K. Friedr.-Mus. Marmorner Tischrand mit Relief; Fragment. Feuerofenepisode. Aus Rom 5. Jh., 1. Hälfte. – Jugendlicher Mann mit Pallium, nur die r. Hand mit Sprechgestus daraus hervorschauend, ist, nach l. blickend, als zweiter von r. zwischen die Jünglinge getreten, die zu ihm hinschauen. – Wulff, Bildw. 1 Taf. 3 nr. 21.

38. Rom, Villa Doria Pamfili. Sehr beschädigtes Fragment eines Sarkophagdeckels. Neben Titulus r. Feuerofenepisode u. Arche Noes. 5. Jh., 1. Hälfte. – Feuerofenszene: ein Mann mit Pallium steht r. neben Feuerofen, die r. Hand hoch erhoben. – Wilpert, Sarc. 2 Tav. 181, 5.

39. Istanbul, Archäol. Mus. Fragmente eines marmornen Ambos aus Saloniki. In acht Nischen verteilt die neun Figuren einer Magierreise u. Magierhuldigung sowie eines Hirten. Saloniki. Um 440. – Ein männliches Flügelwesen mit Pallium, stark zerstört, steht dem Thron der Gottesmutter zunächst u. läßt den ersten Magier an sich vorbeigehen. – Volbach-Hirmer Taf. 78/79. Ch. R. Morey, Early christian art (1942) Fig. 111 (Umzeichn. nach Garrucci).

40. Berlin, Ehemals K. Friedr.-Mus. Elfenbeinpyxis. Christus, Apostel lehrend, u. Isaakopfer. Aus Trier (?). 5. Jh., 1. Hälfte. – Isaakopfer: ein Jüngling mit Flügeln u. Pallium tritt von l., die r. Hand vor die Brust gehoben, die l. Hand im Mantel, den Blick auf die aus den Wolken hervortretende Hand Gottes gerichtet, an den zur Tötung Isaaks bereiten u. ebenfalls zur Gotteshand blickenden Abraham heran; zu den Füßen des E. ein Widder. – Kunst der Spätantike, Ausstellung Berlin (1939) Taf. 52 nr. 156. Peirce-Tyler 1 Taf. 98. Volbach-Hirmer Taf. 95. DACL 7, 2, 1943 Fig. 6024.

41. London, Brit. Mus. Elfenbeintafel Maskell. Taufe Christi l., Christus inmitten von Schriftgelehrten r. Aus Italien. 5. Jh., 1. Hälfte. – Ein bärtiges Flügelwesen mit Pallium u. Sandalen steht frontal l. neben der Taufszene, die r. Hand zum Redegestus erhebend; die Szene ist durch große brennende Kerzen auf Leuchtern begrenzt. – Dalton, Catal. 51 nr. 293.

42. London, Victoria and Albert-Mus. Drei Seiten eines Elfenbeinkästchens aus Werden. Jugendgeschichte Jesu. Oberitalien. 5. Jh., 1. Hälfte. – a. Verkündigung: ein langhaariger Mann (Gesicht unerkennbar) mit Pallium, geflügelt, tritt, die r. Hand zum Redegestus erhoben, an die l. an der Quelle schöpfende Maria heran. – b. Joseph im Traum belehrt: ein geflügelter, langhaariger Jüngling in Pallium tritt an den l. Schlafenden heran. – c. Tempelgang Marias zum Ordal: ein E., in gleicher Ausrüstung wie bei b, aber diesmal deutlich mit Stab, weist Maria, nach l. zu ihr umblickend, auf den r. dargestellten Tempel hin, vor dem ein bärtiger Mann mit geöffnetem Codex steht. – Volbach, Elf. Taf. 36 nr. 116. DACL 1, 2, 2559 Fig. 833 (a); 1, 2, 2557 Fig. 830 (c).

43. Capua, S. Marcello, Cortile. Einzoniger Sarkophag. Szenen des AT u. NT. 5. Jh., 1. Hälfte. – Isaakopfer: ein junger Mann mit Pallium steht l. hinter dem Holz schleppenden Isaak u. dem Widder u. spricht, die r. Hand wohl zum Redegestus erhoben, auf den überrascht zu ihm zurückschauenden Abraham ein. – Wilpert, Sarc. Tav. 9, 1.

44. Mailand, Domschatz. Zweiflügeliger elfenbeinerner Buchdeckel. Leben u. Verherrlichung Jesu. Oberitalien. 5. Jh., 1. Hälfte. – Linker Flügel: a. Verkündigung: ein langhaariger, geflügelter Jüngling, mit Pallium, tritt, die r. Hand zum Redegestus erhoben, von l. an die r. an der Quelle kniende Maria heran. – b. Tempelgang

Marias zum Ordal: ein langhaariger geflügelter Jüngling, mit Pallium, an den Stufen des Tempels stehend, weist umblickend die ihm folgende, höfisch geschmückte Maria auf den Tempel u. einen darüber sichtbaren Stern hin. – Volbach, Elf. Taf. 37 nr. 119; Volbach-Hirmer Taf. 100/101. Antike Denkmäler 4, 1 (1927) Taf. 5/6. DACL 5, 1, 839/842 Fig. 4221f.

e. Fünftes Jahrhundert, zweite Hälfte.

45. München, Münzkabinett. Dreischichtiger Sardonyxkameo. 5. Jh., 2. Hälfte. – Thronender Christus: zwei Jünglinge mit Haarband, Flügeln u. Pallium, die l. Hand mit Pallium verhüllend, halten, von beiden Seiten heranschreitend, einen Kranz (oder je einen Kranz ?) über dem Haupt des thronenden, unbärtigen Christus. – A. Furtwängler, Die antiken Gemmen (1900) Taf. 57, 3.

46. Rom, Domitilla-Katakombe, Krypta der Magier. Wandmalerei (sehr beschädigt). Feuerofenepisode. 5. Jh., 2. Hälfte (?). – Der E. mit Nimbus u. hellem Kleid ist frontal zwischen die Jünglinge getreten u. steht, die r. Hand (mit Stab ?) erhebend, an zweiter Stelle von l. – Wilpert, Mal. Taf. 231, 1.

47. Venedig, S. Marco. Vordere Ziboriumssäulen (Alabaster). Gottvater mit Tetramorphen, Leben Jesu. Kpel. 5. Jh., 2. Hälfte (oder mittelalterl. Kopie wie die hinteren Säulen ?). – a. Verkündigung an die Hirten (links): ein geflügelter Jüngling mit Haarband u. Pallium schreitet nach r., die r. Hand zum Redegestus erhebend, auf die Hirten zu, die erschrocken himmelwärts (auf den Stern) blicken. – b. Osterbotschaft (rechts): ein geflügelter Jüngling mit Pallium u. Haarband sitzt, die r. Hand zum Sprechgestus in Richtung auf die von r. kommenden beiden Frauen erhebend, die l. Hand in das Pallium gehüllt, den Blick auf den Beschauer richtend, auf einem steil abfallenden Felsabhang, an dessen Fuß zwei schlafende Männer liegen. – c. Zwei Cherubim (Tetramorphe mit Menschen- u. Adlerkopf mit je zwei sich kreuzenden seitlichen Rädern) flankieren den Thron Gottvaters. – Volbach-Hirmer Taf. 82/83. H. von der Gabelentz, Die mittelalterl. Plastik Venedigs (1903) Abb. B. Neuß, Ezech. Taf. 4 Abb. 16 (c). DACL 1, 2, 2103 Fig. 622 (c).

48. Marseille, verschollener Sarkophag. Thronender Christus zwischen Goliathszenen. Nicht vor 5. Jh., 2. Hälfte. – a. Mitte: zwei geflügelte Jünglinge mit Pallium halten stehend beidhändig großen Lorbeerkranz, in dem der thronende u. lehrende Christus erscheint. – b. Linkes Eckfeld: ein geflügelter Jüngling, l. neben David stehend, ermuntert ihn durch seine Gebärde zum Kampf gegen Goliath, der r. von David erscheint. – Garrucci, Stor. 5 Tav. 341, 4 (vgl. Wilpert, Sarc. 3, 54). DACL 4, 1, 295f Fig. 3621.

49. Rom, Mus. Lat. Sarkophagdeckel (mitgefundener Säulen-Sarkophag kaum zugehörig). Neben Titulus l. u. r. Feuerofen- u. Jonasepisoden. 5. Jh., 2. Hälfte. – Feuerofenszene: ein junger Mann mit Pallium, dessen r. Hand mit Redegestus darunter hervorragt, während die l. Hand eine Buchrolle hält, schaut nach r. auf die Jünglinge im Feuerofen. – Wilpert, Sarc. Tav. 180, 2.

50. Rom, Hypogaeum bei S. Lorenzo, Sarkophagdeckel (mitgefundener Riefel-Sarkophag vielleicht nicht zugehörig). Jonas- u. Feuerofenepisode. 5. Jh., 1. Hälfte. – Feuerofenszene: ein unbärtiger u. ein bärtiger Mann stehen l. neben bzw. r. hinter dem Feuerofen, der erste auf die Jünglinge nach r., der zweite nach r. draußen blickend, beide mit Pallium u. Redegestus der r. Hand, der erste mit der l. Hand wohl eine Rolle haltend. – Wilpert, Sarc. 2 Tav. 178, 2.

51. Lucq-de-Béarn, Kirche. Beschädigter Sarkophag. Szenen des AT u. NT. 5. Jh., 2. Hälfte. – Isaakopfer: drei Männer mit Pallium u. Buchrollen wenden sich, die r. Hand erhebend, nach r. Abraham zu, neben dem Isaak, eine Frauengestalt (Personifikation ? Sara ?), Altar u. Widder erscheinen. – Wilpert, Sarc. 2 Tav. 182, 2.

52. Toulouse, Mus. Sarkophag aus Auch. Szenen des AT u. NT. 5. Jh., 2. Hälfte (?). – Isaakopfer: drei junge Männer mit Pallium u. Buchrolle in der l. Hand, mit der r. Hand Redegestus ausführend, reden nach r. auf Abraham ein, neben dem Isaak, eine Frau (vgl. nr. 51), der Altar u. darüber der Widder erscheinen. – Wilpert, Sarc. 2 Tav. 182, 1.

53. Rom, S. Paolo fuori le mura. Stark restauriertes Triumphbogenmosaik. Apokalyptische Szenen (Apc. 4, 10). 5. Jh., 2. Hälfte. – Zwei kleine weißgekleidete Jünglinge mit Flügeln (wohl mit verhüllten Händen) verneigen sich zur Mitte hin, wo in einer kreisrunden Gloriole das Brustbild des bärtigen Christus erscheint. – Berchem-Cl. 89 Fig. 101 (vgl. Fig. 100).

54. Ravenna, Mus. Naz. Marmorne Reliefplatte aus Rom. Viktorien Guirlande haltend. Augusteisch, christlich überarbeitet. 5. Jh., 2. Hälfte. – Zwei Viktorien in langer, kurzärmeliger Tunica, mit Flügeln u. Haarknoten (Toupet), halten zwischen sich, einander zugekehrt, stehend, eine üppige Früchteguirlande, über der ein Diskus mit Christus-Monogramm erscheint. – DACL 1, 2, 2101 Fig. 619.

55. Marseille, S. Victor, Krypta. Sarkophag-Fragment. 5. Jh., 2. Hälfte. – Zwei geflügelte Jünglinge, horizontal fliegend, mit Pallium, tragen eine große runde Gloriole (Clipeus) mit thronendem Christus; in den Seitenfeldern Petrus u. Paulus zur Huldigung heraneilend. – Wilpert, Sarc. 1 Tav. 43, 4.

56. Leningrad, Sammlung Golenischeff. Bruchstücke eines griech. Papyrus mit Illustrationen. Weltchronik. Koptisch. 5. Jh., 2. Hälfte. – Taf. 7rD: ein geflügelter Jüngling mit Nimbus, Stab u. Pallium, die r. Hand zum Sprechgestus

erhoben, steht, nach halblinks gewandt, neben Zacharias mit dem kleinen Johannes (?). – A. Bauer - J. Strzygowski, Eine alexandrinische Weltchronik (1905) Taf. 7rD.
57. Istanbul, Archäol. Mus. Säulentrommel (Fragment) mit Reliefschmuck. Taufe Jesu umgeben von Laubranken. 5. Jh., 2. Hälfte. – Zwei geflügelte Jünglinge stehen frontal nebeneinander am l. Ufer des Jordan, in den verhüllten Händen die Kleider Jesu haltend. – Peirce-Tyler 1 Pl. 127. Wulff, Kunst 1, 174 Abb. 169. DACL 2, 1, 373 Fig. 1307.
58. Berlin, Ehem. Staatl. Museen. Goldenes Enkolpion, an jüngerem, in Ägypten zusammengestelltem Halsband hängend u. in gleichfalls jüngerem Rahmen gefaßt, mit einer ntl. Szene auf jeder Seite. 5. Jh., 2. Hälfte. – Verkündigung: geflügelter Jüngling mit Kreuzstab u. Pallium, von r. kommend, spricht gesenkten Hauptes zu Maria, die auf hochlehnigem Korbsessel mit Fußbank sitzt u. den E. überragt (Rückseite: Hochzeit zu Kana). – Peirce-Tyler 2 Pl. 205a. Kunst der Spätantike, Ausstellung Berlin (1939) Taf. 19. Volbach-Hirmer Taf. 255. Neuß, Kunst Taf. 78 nr. 159.
59. Constantine, Mus. Tonlampe. Afrikanisch. 5. Jh., 2. Hälfte (?). – Im Diskus 3 Jünglinge im Feuerofen ohne Gebetsgestus, aber vielleicht lobsingend gedacht; hinter ihnen frontal stehend ein geflügelter, nimbierter Jüngling mit Gebetsgestus. – DACL 3, 2, 2731 Fig. 3259. Kraus, RE 2, 78 Fig. 56. – Ein anderes Exemplar desselben Typus, vielleicht sogar mit dem gleichen Model hergestellt, im Mus. Sacro des Vatikans: Ch. R. Morey, Early christian art (Princeton 1942) Abb. 96.
f. Sechstes Jahrhundert, erste Hälfte.
60. Ravenna, Mus. Naz. Flügel eines Elfenbeindiptychons (Murano-Dipt.); andere Teile in Manchester, Berlin, Paris u. Leningrad. Aus Syrien (?). 6. Jh., 1. Hälfte (o. Bd. 4, 1131). – a. Zentrum, Thron Christi: zwei Jünglinge ohne Nimbus, aber geflügelt (?), hinter Thron Christi, den Petrus u. Paulus flankieren. – b. Querstreifen darunter, Feuerofenszene: ein geflügelter Jüngling mit Pallium steht, nach r. gewandt, am l. Rande neben den 3 Jünglingen u. hält einen Kreuzstab in die um sie herum lodernden Flammen. – c. Oberer Querstreifen, Kranzträger u. Wächter: zwei geflügelte Jünglinge in kurzärmeliger Tunika u. Pallium tragen in den Wolken beidhändig zwischen sich einen Kranz, der ein Kreuz umschließt; am Rande l. u. r. je ein geflügelter Jüngling in Chlamys mit Kreuzstab u. großem Globus in den Händen in frontaler ,Wächter'-Stellung. – d. Unterer Querstreifen, Jonasszene: ein geflügelter Jüngling mit Pallium, schreitet, die r. Hand zum Redegestus erhoben, auf Jonas zu, der, eben ausgespien, unter der Kürbislaube liegt. – Volbach-Hirmer Taf. 223. Peirce-Tyler 2 Pl. 165. Volbach, Elf. Taf. 39 nr. 125. Avori dell' alto medio evo, Mostra Ravenna (1956) Fig. 80.
61. Berlin, Ehemals K. Friedr.-Mus. Elfenbeintäfelchen; zum Dipt. Murano in Ravenna gehörig. Engel fliegend u. stehend. Syrisch (?). 6. Jh., 1. Hälfte. – Zwei geflügelte Jünglinge mit Pallium, halten zwischen sich, horizontal fliegend, beidhändig Kranz mit Kreuz darin; l. u. r. an der Ecke je ein geflügelter Jüngling in Chlamys in Wächterstellung, in den Händen je einen Globus u. einen Kreuzstab haltend. – Kunst der Spätantike, Ausstellung Berlin (1939) Taf. 62 nr. 169.
62. Leningrad, Ermitage. Elfenbeintäfelchen (2) Botkin, zum Dipt. Murano in Ravenna gehörig. Verkündigung u. Heimsuchung. Syrisch (?). 6. Jh., 1. Hälfte. – Geflügelter Jüngling, mit Pallium, tritt von r. nach l. schreitend, die r. Hand zum Redegestus erhoben, an die l. sitzende u. nach r. gewandte Anna (vgl. nr. 64a) heran. – Volbach, Elf. Taf. 40 nr. 129. DACL 1, 2, 2264 Fig. 768.
63. Manchester, J. Rylands Libr. Elfenbeintafel, zum Dipt. Murano in Ravenna gehörig. Anbetung der Magier. Aus Syrien (?). 6. Jh., 1. Hälfte. – Ein geflügelter Jüngling mit Haarband steht l. hinter Thron Mariae, den im übrigen die Magier umstehen. – Volbach, Elf. Taf. 39 nr. 127.
64. Paris, Privatbes. (ehemals Rom, Slg. Stroganoff). Elfenbeintäfelchen, zum Dipt. Murano in Ravenna gehörig. Marienszenen. Syrisch (?). 6. Jh., 1. Hälfte. – a. Verkündigung: ein geflügelter Jüngling mit Pallium, schreitet, die r. Hand zum Redegestus erhoben, auf die l. thronende u. spinnende Maria zu. – b. Flucht nach Ägypten: ein geflügelter Jüngling mit Pallium u. Kreuzstab führt mit der r. Hand, nach r. ausschreitend, den Esel, auf dem Maria, zu dem hinter ihr gehenden Joseph zurückschauend, reitet. – Volbach, Elf. Taf. 45 nr. 128. DACL 12, 1, 535f Fig. 8606.
65. Ravenna, S. Apollinare Nuovo. Mosaiken der Längswände, oberste Zone. Motive aus dem Leben Jesu. Um 504. – a. Scheidung der Schafe u. Böcke durch Jesus: zwei nimbierte, geflügelte u. barfüßige Jünglinge mit Pallium (der l. rot, der r. blau gekleidet), beide die r. Hand erhebend, assistieren am Richterthron; Jesus streckt seine r. Hand zu den l. stehenden Schafen aus. – b. Osterbotschaft: ein langhaariger, weißgekleideter Jüngling mit Flügeln, Nimbus (mit kleinem Kreuz), Stab u. Sandalen sitzt l. vor einer runden Grabkapelle u. spricht zu den r. stehenden Frauen. – Deichmann, B. u. M. Taf. 174. 206. Berchem-Cl. Fig. 155. 169. Volbach-Hirmer Taf. 151 (a).
66. Kairo, Kopt. Mus. Holztür der Kirche der hl. Barbara mit Schnitzwerk auf beiden Seiten. Christus mit Aposteln, Engel, Heilige, pflanzliche Ornamente. 6. Jh., 1. Hälfte. – Vorderseite, oberste Streifen r. u. l.: je zwei geflügelte Jüng-

linge, mit wehendem Pallium, horizontal fliegend tragen Kranz mit Bildnis Christi, während in den Ecken je ein Heiliger mit Buch zur Mitte eilt (Petrus u. Paulus ?). – E. Kitzinger, Notes on early coptic sculpture: Archaeologia 87 (1938) Pl. 76, 2. M. Cramer, Das christl.-kopt. Ägypten (1959) Taf. 19 nr. 38.

67. London, Victoria and Albert-Mus. Bedruckter Stoff aus Ägypten (Fragment). Verkündigung. 6. Jh., 1. Hälfte. – Ein mit nach hinten weitgebauschtem Pallium, mit weitgeöffneten Augen, riesigen Flügeln u. mit Nimbus versehener Jüngling, tritt, die r. Hand zum Redegestus erhoben, nach r. auf Maria zu, die auf einem Bett liegt u. sich nach dem Jüngling umschaut. – Peirce-Tyler 1 Pl. 103.

68. London, Brit. Mus. Flügel eines Elfenbein-Dipt. Engel (Michael ?). Aus Kpel. 6. Jh., 1. Hälfte (vgl. o. Bd. 4, 1128). – Ein geflügelter Jüngling mit langem Stab, Globus mit Kreuz darauf, mit Pallium, Sandalen u. Haarband, steht mit leicht gespreizten Beinen (also in Wächterhaltung) frontal am oberen Ende der Treppe eines Palastportals; über dem Portalbogen die Inschrift: + Δέχου παρόντα καὶ μαθὼν τὴν αἰτίαν. – Dalton, Catal. Pl. 8. Volbach, Elf. Taf. 33 nr. 109. Peirce-Tyler 2 Pl. 35a. Unsere Abb. 1 (Sp. 302).

69. Paris, Louvre. Dekorierter Pilaster aus Bawit (?). Engel u. Weinlaubornament. 6. Jh., 1. Hälfte. – Ein geflügelter Jüngling, mit Pallium, Nimbus, Haarband, hohem Stab u. Globus, steht frontal mit leicht gespreizten Beinen im rechteckigen Rahmen am oberen Ende des Pilasters. – Archaeologia 87 (1938) Pl. 77, 1 (unzulänglich).

70. Ravenna, Erzbischöfl. Kapelle. Deckenmosaik. Um 510. – Vier weißgekleidete, in Tunica, Dalmatica u. Pallium gehüllte, geflügelte Jünglinge mit Nimbus, Sandalen u. Diadem tragen beidhändig über ihrem Haupt das im Zenit des Gewölbes befindliche Christus-Monogramm in kreisrunder Gloriole (zwischen ihnen die 4 apokalyptischen Wesen). – Deichmann, B. u. M. Taf. 220/224. Volbach-Hirmer Taf. 148. Berchem-Cl. Fig. 134.

71. Ravenna, S. Vitale. Mosaiken der Apsis u. des Presbyteriums. Um 545. – a. Apsiskonche: der Kosmokrator Christus empfängt den ravennatischen Märtyrer Vitalis u. den Urheber des Kirchenbaues, Bischof Ecclesius; je ein nimbierter, geflügelter, weißgekleideter (Tunica, Dalmatica, Pallium, weißes Kopfband, Campagi) Jüngling mit Stab steht frontal l. u. r. von dem auf der Weltkugel thronenden Christus u. legt den beiden Audienzgästen, die an Körpergröße den E. nachstehen, die r. bzw. l. Hand auf die Schulter. – b. Nordwand des Presbyteriums, Feld über den unteren Arkaden, Bewirtung der 3 E. durch Abraham u. Isaakopfer: die drei jugendlichen Männer sitzen nimbiert, mit Tunica, Dalmatica, Pallium u. Sandalen bekleidet, frontal hinter dem Tisch unter der Eiche, während Abraham von l. eine Schüssel aufträgt u. Sara zuschaut. – c. Oberhalb des Apsisbogens: zwei horizontal fliegende Jünglinge mit Nimben u. Flügeln u. in der gleichen Kleidung wie die Jünglinge von a, die aber hier vom stürmischen Fluge stark bewegt ist, tragen zwischen sich eine kreisrund abschließende Gloriole, aus deren Lichtkern, wo man den Buchstaben A erkennt, Strahlen zum Rande schießen (Sonne ?). Das gleiche E.-Motiv begegnet an der Nord- u. Südwand des Presbyteriums unterhalb der oberen Säulenstellung, nur enthält die Gloriole hier jeweils ein Gemmenkreuz. – d. Kreuzgewölbe des Presbyteriums: vier verhältnismäßig kleine E. mit Nimbus u. Flügeln u. in der gleichen Kleidung wie die E. von a u. c tragen, über die 4 Gewölbefelder verteilt u. auf Globen inmitten von Akanthusranken stehend, über ihren Köpfen eine von einem breiten Früchtekranz umschlossene Gloriole mit Sternengrund, in deren Zentrum das nimbierte Lamm Gottes erscheint. – Deichmann, B. u. M. Taf. IV. XI. 311/315. 333. 342/344. 346. 351/355. Volbach-Hirmer Taf. 158/161. Berchem-Cl. Fig. 184/186. 190/191. Peirce-Tyler 2 Pl. 77 (a).

72. Ravenna, S. Apollinare in Classe. Mosaikschmuck der Apsis u. des Triumphbogens. Um 549 (einige hier nicht in Betracht kommende Teile 7. u. 9. Jh.). – Sockelzone des Triumphbogens: ‚Michael' (l.) u. ‚Gabriel' (r.), beide jugendlich-schön, stehen, mit Nimbus u. Flügeln ausgestattet u. in ein prunkvolles Dienstkostüm gehüllt (weißseidene Tunica mit goldenen Besätzen, purpurseidene Chlamys mit goldenen Segmenten, Campagi mit Edelsteinen, hellem Haarband), eine Standarte mit der Aufschrift Ἅγιος Ἅγιος Ἅγιος in der Rechten haltend, mit gespreizten Beinen wie Wachhabende auf einem edelsteinbesetzten Podium. – Deichmann, B. u. M. Taf. 383. 402/403. Volbach-Hirmer Taf. 173. Berchem-Cl. Fig. 209/210.

73. Karthago, Mus. Lavigerie. Tonlampe. Im Diskus Habakukepisode. 6. Jh., 1. Hälfte (?). – Der geflügelte Jüngling, der Habakuk herbeigebracht hat, fliegt schräglinks über dem betenden Daniel, während schrägrechts Habakuk mit seinen Lebensmitteln schwebt. – Kraus, RE 2, 273 Fig. 118 (weitere Exemplare desselben Typus verzeichnet H. Leclercq: DACL 4, 1, 247).

74. Venedig, S. Marco. Marmorplatte mit Relief (wohl von Chorschranke). 6. Jh., 1. Hälfte. – Ein Jüngling mit Haarband, Nimbus, Flügeln, Pallium, frontal, wohl in Wächterfunktion, dastehend, hält in der herabhängenden r. Hand Stab, in der ebenfalls herabhängenden l. Hand kreuzgeschmückten Globus. – Wulff, 1, 183 Abb. 181.

75. Adalia, Mus. Marmornes Relief-Fragment. Engel. 6. Jh. – Der Jüngling mit Nimbus, Flü-

geln, stark gelocktem üppigem Haar (mit Haarband ?), frontal dargestellt, trägt über der mit Schulterbesatz versehenen Tunica eine Chlamys mit Gemmenfibel u. in der r. Hand einen Globus (die Kugel hat hier die Form einer umrandeten Rundscheibe, in der möglicherweise nicht ein Kreuz, sondern eine Figur angebracht war; der Unterkörper fehlt; auch ein Stab könnte weggebrochen sein). – Peirce-Tyler 2 Pl. 32.

76. Paris, Bibl. Nat., syr. 33. Evangeliar mit Randminiaturen bei den Kanonbögen. Leben Jesu. Syrien. 6. Jh., 1. Hälfte. – a. Verkündigung (f. 3v/4r): Gabriel, ein Jüngling, in Tunica, Dalmatica, Pallium u. Sandalen gekleidet, mit Nimbus, Flügeln u. Stab ausgerüstet, wendet sich, die r. Hand zum Redegestus erhoben, nach r. zur stehenden Maria (die auf das falsche Blatt geraten ist); syr. Beischrift: ‚Der E. Gabriel, indem er sie, die Jungfrau Maria, streng anschaut.' – b. Osterbotschaft (f. 9v): der E., ein nimbierter u. geflügelter Jüngling, mit Pallium u. Stab, die r. Hand zum Redegestus erhoben, sitzt nach l. zu den beiden Frauen gewandt; der Grabbau erscheint r. hinter ihm. – C. Nordenfalk, Die spätantiken Kanontafeln (Göteborg 1938) Taf. 116/117. 128 (Textbd. 240. 242).

77. Rossano, Kathedrale. Griech. Evangeliar mit Miniaturen; Purpur-Hs. Leben Jesu (Perikopen zur Osterwoche), Autorenbild, Büsten von Propheten u. Evangelisten usw. (o. Bd. 2, 751f). 6. Jh., 1. Hälfte. – Gleichnis vom barmherzigen Samariter: ein weißgekleideter Jüngling mit Pallium, Nimbus, Flügeln u. Haarband hält in verhüllten Händen, nach l. geneigt, dem Samariter d. h. Jesus, der sich nach r. über den nackten Körper des Überfallenen neigt, Schalen mit Öl u. Wein zur Wundpflege hin. – A. Haseloff, Codex purpureus Rossanensis (1898) Taf. 10. Kömstedt Taf. 89.

78. Leningrad, Ermitage. Elfenbeinpyxis, vormals Slg. Basilewsky bzw. Mailand, S. Ambrogio. Jonasszenen. 6. Jh., 2. Hälfte. – Meerwurf: ein geflügelter Jüngling mit Pallium u. Kreuzstab hebt, horizontal nach l. fliegend, die r. Hand gebieterisch empor, während l. Jonas vom Schiff aus in den Rachen des Ketos geworfen wird. – b. Laubenszene: ein geflügelter Jüngling mit Pallium u. Buchrolle, berührt mit der r. Hand die nach r. rankende Kürbisstaude, unter der Jonas nackt auf dem Ketos ausgestreckt liegt. – DACL 11, 1, 1074 Fig. 8071a (nach Gori).

79. Paris, Louvre. Elfenbein-Diptychon Barberini; unvollständig. Kaiser Justinian gepanzert zu Pferde; einrahmend: Engel mit Brustbild Christi, Offizier mit Victoria, gabenbringende Barbaren mit tropaiontragender Victoria. Aus Kpel. Um 535 (vgl. o. Bd. 4, 1128f). – Oberer Querstreifen: zwei geflügelte Jünglinge mit Haarband u. Pallium tragen in stürmischem, horizontalem Fluge, mit dem Oberkörper sich aufrichtend, einen Clipeus mit Brustbild des kreuzstabtragenden, segnenden Christus auf bestirntem Himmelsgrund. – Volbach, Elf. Taf. 12 nr. 48. Volbach-Hirmer Taf. 219. Peirce-Tyler 2 Pl. 2. Delbrueck, Dipt. Taf. 48.

80. Paris, Slg. Vasselot. Teil eines Elfenbeindiptychons. Thronender Christus mit Petrus u. Paulus; unterer Querstreifen Kreuzverehrung. Anfang 6. Jh. – a. Hinter dem Thron Christi zwei jugendliche nimbus- u. flügellose Thronassistenten bzw. Leibwächter. – b. Zwei geflügelte Jünglinge eilen, mit verhüllten Händen Gaben (hohe zylindrische Körper: aufeinandergesetzte Kränze ?) haltend, auf das Kreuz in der Mitte zu. – Volbach, Elf. Taf. 40 nr. 132. Peirce-Tyler 2 Pl. 11a.

81. Leningrad, Ermitage, ehemals Slg. Stroganoff. Silberteller mit Treibarbeit. 6. Jh., 1. Hälfte. – Zwei barfüßige Jünglinge mit Nimbus, Haarband, Flügeln, Stab u. Pallium flankieren, frontal stehend, die r. Hand geöffnet dem Beschauer entgegenhaltend, ein Gemmenkreuz mit ovalen Edelsteinen an den Balkenecken, das, auf einem bestirnten Globus befestigt, auf dem Paradiesberg steht. – Volbach-Hirmer Taf. 245. DACL 1, 2, 2095.

82. Rom, S. Cosma e Damiano. Mosaikschmuck des Apsisbogens (unvollständig erhalten). 6. Jh., 1. Hälfte. – Je zwei weißgekleidete, geflügelte Jünglinge mit Nimbus u. Pallium stehen frontal auf den Wolken, mit der r. Hand in verschiedener Weise gestikulierend, die l. Hand in das Pallium eingeschlagen, l. u. r. neben 7 Leuchtern, die ihrerseits einen Thron in kreisrunder Gloriole flankieren, während an den Enden l. u. r. noch zwei ‚Lebewesen' (Mensch u. Adler) erscheinen. – Berchem-Cl. 121 Fig. 139.

83. Berlin, Ehem. K. Friedr.-Mus. Apsis. Mosaik von S. Michele in Affricisco, Ravenna (stark restauriert). 545 oder jünger. – a. Apsisgewölbe: zwei nimbierte, weißgekleidete, geflügelte Jünglinge mit Pallium, Stab, Haarband u. Sandalen, stehen frontal l. (‚Michahel') u. r. (‚Gabrihel') neben dem gleichfalls stehenden unbärtigen Christus, die r. Hand geöffnet dem Beschauer entgegenhaltend. – b. Über Apsisbogen (jünger): zwei nimbierte, geflügelte, weißgekleidete Jünglinge mit Pallium, Haarband u. Stab flankieren, frontal in Wolken stehend, den Thron des bärtigen Christus, mit der r. Hand einen Einführungsgestus ausführend, während von l. 4, von r. 3 weißgekleidete, unnimbierte, geflügelte Jünglinge mit Trompeten nahen. – Wulff, Kunst 2, 427 Abb. 367. Berchem-Cl. 170 Fig. 217.

84. Berlin, Ehemals K. Friedr.-Mus. Türbalken aus Holz mit sehr beschädigtem Schnitzwerk u. Inschrift aus Bawit. 6. Jh., 1. Hälfte (?). – Zwei geflügelte Jünglinge mit Pallium halten schwebend beidhändig ein Rundbild (wohl des jugendlichen Christus) zwischen sich. – Wulff, Bildw. 1, 83 nr. 253.

85. Kodscha Kalessi, Isaurien. Klosterportal.

Figürlicher u. ornamentaler Reliefschmuck. 6. Jh., 1. Hälfte. – Zwei horizontal fliegende Jünglinge mit Pallium u. je 6 Flügeln tragen zwischen sich einen Clipeus mit dem Brustbild des bärtigen Christus. – A. C. Headlam: JHS Suppl. Pap. 1 (1893) 10/11 Fig. 1/2. Wulff, Kunst 1, 136 Abb. 126.

g. Sechstes Jahrhundert, zweite Hälfte.

86. Sinai, Kloster S. Catharina. Apsismosaiken. 6. Jh., 2. Hälfte. – Zwickel des Apsisbogens: zwei weißgekleidete geflügelte Jünglinge, mit Pallium, Stab u. Globus fliegen auf eine Taube in kreisrunder Gloriole zu. – Berchem-Cl. 184 Fig. 236.

87. Wien, Nat. Bibl., theol. gr. 31. Verkürzter Genesistext mit 48 Miniaturen; Purpur-Hs. (‚Wiener Genesis'; o. Bd. 2, 751). Aus Antiochien (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Vertreibung aus dem Paradies: ein geflügelter Jüngling mit Nimbus, Pallium u. Sandalen (weitere Einzelheiten nicht mehr erkennbar) steht frontal r. neben der Paradiespforte u. einem flammenden Doppelrad, während l. die schon bekleideten Stammeltern herankommen, die weiter r. traurig davongehen. – b. Flucht Lots: zwei Jünglinge mit blauen Flügeln u. Haarband reden innerhalb der Stadt Gomorra, nach r. gewandt, auf den nach l. blikkenden Lot ein; weiter r. bilden die beiden E. in der gleichen Ausstattung, aber nun mit Stäben, der eine nach r. gehend, der andere zurückblickend, die Nachhut der abwandernden Lotfamilie. – c. Abraham erhält erneut Verheißung: ein Jüngling mit Haarband, Flügeln, Pallium u. Stab fliegt horizontal in einer kreissegmentförmigen blauen Gloriole nach r. auf Abraham zu, die r. Hand ausstreckend, während Abraham sich mit verhüllten Händen verneigt. – d. Rückkehr der Boten Jakobs: zwei geflügelte Jünglinge in weißen, bläulich getönten Kleidern (Pallium), mit Stab, Haarband u. Sandalen schreiten nach r., wo Jakob sie mit ehrfürchtig erhobenen Händen erwartet. – e. Jakobs Ringkampf: ein unbärtiger Mann in Tunica u. Pallium greift, mit dem r. stehenden Jakob ringend, zur Hüfte des Gegners; l. davon legt der Mann, nach l. gewandt, Jakob, der sich nach r. tief verneigt, segnend die Hand auf. – f. Aufbruch Josephs zu den Brüdern: ein weißgekleideter Jüngling mit Flügeln, Pallium, Sandalen u. Stab, schreitet nach r., wo sich Säulen (Hofgrenze oder Meilensteine?) erheben, Joseph voran, während dieser traurig nach dem jammernden Benjamin zurückschaut. – H. Gerstinger, Wiener Genesis (1931) Taf. 2. 9. 11. 21. 23. 30. Kömstedt Taf. 86 nr. 98 (d); 90 nr. 102 (f). Peirce-Tyler 1 Pl. 187. 192. 194 (a. b. d). DACL 11, 1 (f).

88. London, Brit. Mus., Otho B VI. Fast unkenntliche Fragmente eines illustrierten Pentateuchs; Purpur-Hs. (‚Cotton-Bibel'). Aus Alexandrien (?). 6. Jh., 1. Hälfte. – a. E. tröstet Hagar: ein geflügelter Jüngling mit Pallium steht r. neben der an der Quelle hockenden H. u. redet, die r. Hand im Sprechgestus erhebend, auf sie ein. – b. Abraham bewirtet die himmlischen Besucher: drei (?) E. mit Flügeln, Nimben, Pallien u. Stäben sitzen hinter dem Tisch (r. von ihnen Abraham). – H. Leclercq: DACL 6, 1, 915 Fig. 5185; 919 Fig. 5193; 921 Fig. 5194. Garrucci, Stor. 3 Tav. 125 nr. 5 (b).

89. Florenz, Bibl. Laur., Pl. 1, 56. Syr. Evangeliar des Rabula. Ganzseitige u. Randminiaturen: Leben Jesu, Bildnisse, Tiere u. Pflanzen. Mesopotamien. Text geschrieben 586. – a. Verkündigung an Zacharias (f. 3ᵛ): ein weißgekleideter Jüngling mit Pallium, Sandalen, Haarband u. Nimbus (Flügel nicht feststellbar) steht, nach halbrechts gewandt, an der l. Ecke hinter dem Altar (also wohl ἐν δεξίοις) u. spricht, die r. Hand im Redegestus erhoben, auf den r. stehenden Zacharias ein. – b. Verkündigung an Maria (f. 4ʳ): ein nimbierter, geflügelter Jüngling mit Stab u. Sandalen, in Tunica u. Pallium wendet sich, die r. Hand zum Redegestus erhebend, nach r., wo Maria vor einem Thron steht, der vor der Fassade eines Hauses aufgestellt ist. – c. Osterbotschaft (f. 13ʳ, oben Kreuzigung): ein Jüngling mit Nimbus, Flügeln, Stab u. Pallium kündet, auf Stein l. von Grabaedicula sitzend, den von l. kommenden 2 Frauen die Auferstehung. – d. Himmelfahrt (f. 13ᵛ): zwei Jünglinge mit Nimbus, Flügeln u. Pallium tragen fliegend die ovale, auf dem ezechielischen Thronwagen ruhende Gloriole mit dem stehenden Christus himmelwärts, während zwei von l. u. r. herauffliegende Jünglinge mit gleicher Ausrüstung auf verhüllten Händen dem Triumphierenden Kränze hinhalten; der Thronwagen besteht aus einem vierflügeligen ‚Lebewesen' mit Menschengesicht, Löwenhaupt, Adlerkopf u. Stierkopf u. je 2 seitlichen, sich schneidenden Rädern. – Kömstedt Taf. 111/112 (c/d). DACL 3, 2, 3075 Fig. 3380 (c). Mostra storica nazionale della miniatura (Firenze 1953) Tav. 2 (c). Nordenfalk aO. (nr. 76) Taf. 130f (a/b). DACL 1, 2 Taf. nach 2932 (d).

90. Città del Vat., Bibl. Vat., Pal. gr. 431. Illustrierter Rotulus (‚Josue-Rolle'). Josue-Geschichte. Aus Kpel. 6. Jh., 2. Hälfte (Weitzmann: 10. Jh.). – Josue begegnet dem E.: der E. (Beischrift: ‚Michael'), mit Flügeln, Nimbus u. Haarband, im Panzer mit übergeworfenem Mantel u. mit hohen Stiefeln, in der r. Hand das an die Schulter gelehnte Schwert, mit der l. Hand die leere Scheide haltend, steht, halbrechts gewandt, dem erst verneigt stehenden, dann weiter l. zur Proskynesis niedergeworfenen Josue gegenüber. – K. Weitzmann, The Joshua Roll (Princeton 1948) Taf. 4 nr. 13. J. Ebersolt, La miniature byzantine (1926) Pl. 3. Ch. R. Morey, Early christian art (1942) Fig. 58. DACL 1, 2, 2105f Fig. 623.

91. London, Brit. Mus. Wandmalerei aus Wadi

Sarga. Feuerofenepisode. 6. Jh., 2. Hälfte. – Hinter den persisch gekleideten Jünglingen steht ein nimbierter, geflügelter, barfüßiger Jüngling in Tunica u. Pallium, der eine dünne lange Rute in Richtung der Flammen hält. – O. M. Dalton, A Guide to the early christian and byzantine antiquities[2] (1921) 118 Fig. 70. M. Cramer, Das christl.-kopt. Ägypten (1959) Taf. 30 Abb. 63.

92. Ravenna, S. Apollinare Nuovo. Mosaiken der Längswände, untere Zone. Prozession der hl. Männer zur Huldigung am Thron Christi (Südw.) u. der hl. Frauen sowie der Magier zur Huldigung am Thron der Theotokos (Nordw.). Um 570. – Thronpartien: je 2 weißgekleidete (Dalmatica, Pallium, Haarband, Sandalen) Jünglinge mit Nimbus, Flügeln u. Stab stehen frontal r. u. l. vom Thron. – Deichmann, B. u. M. Taf. 98/106. 112/113. 116/117. Berchem-Cl. Fig. 178/179. Volbach-Hirmer Taf. 152 (Nordw.).

93. Parenzo, Basilika. Mosaikschmuck der Apsis. 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Apsis: je ein weißgekleideter Jüngling mit Nimbus, Flügeln, Haarband, Pallium, Sandalen steht mit gespreizten Beinen frontal r. u. l. neben dem Thron Marias u. lädt mit einer Gebärde der r. Hand je 3 Heilige ein, an den Thron heranzutreten. – b. Unter der Apsismitte zwischen Fenstern: hier steht mit gespreizten Beinen ein weißgekleideter Jüngling mit Nimbus, Flügeln, Haarband (mit Edelstein) u. Pallium, mit beiden Händen einen Globus (mit strahlendem Kreuz auf der Rundung) haltend. – c. Neben dem 1. Fenster l.: ein weißgekleideter Jüngling mit Nimbus, Flügeln, Pallium, Stab u. Sandalen tritt, die r. Hand zum Redegestus erhoben, eilfertig zu Maria hin, die mit ihrer Spinnarbeit (nach r.) beschäftigt, die r. Hand verlegen an das Kinn gelegt, auf hohem Thron vor einem großen Gebäude sitzt. – Berchem-Cl. 177/179 Fig. 225. 226. 229.

94. Ravenna, Mus. Arcivescov. Elfenbein-Kathedra des Erzbischofs Maximianus. Szenen aus AT u. NT, Heiligenfiguren u. reiche Ornamentik (vgl. o. Bd. 4, 1129f). Ravenna oder Kpel. Um 550 (lückenhaft erhalten). – a. Traum Pharaos (Rückseite r. unten): ein bärtiger, geflügelter Mann mit Haaraufsatz, brennender Fackel u. Pallium steht nach r. gewandt, am Fußende hinter dem Bett des schlafenden Pharao, die r. Hand zum Redegestus erhoben (Komposition wie bei d). – b. Verkündigung der Geburt Jesu (Rücklehne, Vorderseite): ein nimbierter, geflügelter Jüngling, mit Stab, Pallium u. Haarband, tritt mit Redegestus an die l. auf Sessel sitzende spinnende Jungfrau heran. – c. Maria trinkt das vom Priester gereichte Prüfungswasser unter Assistenz eines E.: der E., ein geflügelter Jüngling, mit Stab u. Haarband, aber unnimbiert, wendet sich mit gebieterischem Gestus an den Priester. – d. Traumgesicht Josephs: ein geflügelter Jüngling mit Haarband u. Stab, aber unnimbiert, neigt sich mit Redegestus von l. über das Bett Josephs (d auf gleicher Tafel wie e). – e. Reise Josephs mit der schwangeren Maria nach Bethlehem: ein unnimbierter, aber geflügelter Jüngling mit Stab u. Haarband führt, besorgt nach Maria zurückblickend, den Esel, auf dem sie sitzt. – f. Teilstück der Magieranbetung (nur Tafel mit Gruppe um thronende Maria erhalten): ein unnimbierter, aber geflügelter u. mit Stab ausgestatteter Jüngling, in Dalmatica u. Pallium gekleidet, weist, nach r. zu den Magiern blickend, mit der r. Hand auf Mutter u. Kind, über denen Joseph u. der Stern sichtbar sind. – g. Taufe Jesu (Rückseite der Rücklehne): zwei unnimbierte, aber geflügelte Jünglinge stehen, leicht vorgeneigten Hauptes, die Kleider Jesu auf den Händen, r. von Täufer u. Täufling. – Cecchelli, Catt. Tav. 22. 23. 24. 26. 27. Volbach-Hirmer Taf. 230/32 (b. d. e. g.). Volbach, Elf. Taf. 43 nr. 140 (a. b. d. e.). W. Morath, Die Maximianskathedra in Ravenna (1940) Bildanh. (a). DACL 2, 1, 369 Fig. 1303 (f).

95. London, Brit. Mus. Elfenbeintafel (Fragment). Taufe Christi. Aus Ravenna (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – Ein Jüngling mit Haarband steht mit Kleidern Christi hinter dem Täufling (Flügel u. zweiter Jüngling könnten abgebrochen sein). – Dalton, Catal. Pl. 7 nr. 294. Volbach, Elf. Taf. 46 nr. 141. DACL 2, 1, 370 Fig. 1304.

96. Berlin, Ehemals K. Friedr.-Mus. Zwei Elfenbeintafeln, Christus u. Maria thronend. Kpel (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – Marientafel: zwei geflügelte Jünglinge in Chlamys u. mit Haarband, der Jüngling r. mit Globus in der l. Hand, der Jüngling l. die l. Hand geöffnet dem Beschauer entgegenhaltend, stehen l. u. r. hinter Thron Marias. – Volbach, Elf. Taf. 42 nr. 137b. Kunst der Spätantike, Ausstellung Berlin (1939) Taf. 59. Volbach-Hirmer Taf. 225. DACL 2, 1, 781f Fig. 1515.

97. London, Brit. Mus. Stück eines Elfenbeindiptychons. Anbetung der Magier über Krippenszene in kleinerem Format. Syrisch (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – Magierhuldigung: ein Jüngling, durch Kreuzstab, Flügel, Haarband u. Redegestus charakterisiert, steht r. hinter dem frontal gestellten Thron Mariens, während die Magier vorne r. u. l. u. hinten l. stehen. – Peirce-Tyler 2 Pl. 161. Volbach, Elf. Taf. 41 nr. 131 (hier seitenverkehrt). DACL 12, 1, 533 Fig. 8604

98. Paris, Bibl. Nat. Zweiflügeliger Elfenbein-Buchdeckel aus St. Lupicinus. Leben Jesu (Taf. 1) u. Mariae (2). Gallische Kopie nach östlicher Vorlage (?; der Künstler scheint die Verhüllung des Unterkörpers durch die Tunica aus seiner Zivilisation heraus nicht mehr zu verstehen). 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Oberer Querstreifen beider Tafeln (vgl. nr. 99): je zwei Jünglinge mit Flügeln, Haarband, Pallium u. Sandalen, die in verhüllten Händen ein Buch halten, flankieren mit stark gespreizten Beinen u. wehenden Kleidern horizontal fliegend einen großen Kranz, in dem

sich ein Kreuz befindet (daß die E. gleichzeitig den Kranz tragend oder stützend zu denken sind, ist möglich; jedenfalls liegt Verquickung mit Evangelistensymbol vor). – b. Marientafel: 1. Thronende Maria: zwei Jünglinge mit Flügeln, Haarband, Stab stehen hinter dem Thron Marias; der Jüngling l. hält dem Beschauer die abwehrend oder mahnend geöffnete r. Hand entgegen. – 2. Verkündigung: der E., ein geflügelter Jüngling mit Haarband u. Stab, schreitet, die r. Hand zum Redegestus erhoben, nach l. auf die spinnend in hohem Korbsessel sitzende, nach r. gewandte Maria zu. – Volbach, Elf. Taf. 47 nr. 145. Peirce-Tyler 2 Pl. 168 (nur Christustafel).

99. Etschmiadzin, Kloster. Zweiflügeliger Elfenbein-Buchdeckel. Leben Jesu u. Marias. Ostanatolien (?). 6. Jh., 2. Hälfte (vgl. o. Bd. 4, 1130). – a. Kranztragende E. (obere Querleiste beider Tafeln): zwei Jünglinge mit Flügeln, Pallium, Haarband u. mit stark bewegten Kleidern tragen, horizontal fliegend, beidhändig zwischen sich großen Kranz mit Kreuz darin; in den Ecken Sonne u. Mond. – b. Marientafel: 1. Thronende Maria: zwei Jünglinge mit Stäben u. Haarband (Flügel nicht sicher erkennbar), die r. Hand dem Betrachter offen zugekehrt, stehen r. u. l. hinter dem Thron. – 2. Verkündigung: der E., ein Jüngling mit Stab u. Pallium, tritt von r. mit Redegestus an die l. thronende u. spinnende Maria heran. – 3. Reise nach Bethlehem: ein Jüngling, von dem nur der Kopf sichtbar ist, scheint neben dem Esel, auf dem Maria, von Joseph gestützt, reitet, einherzugehen, während ein zweiter E. mit Stab u. Haarband, der die r. Hand nach außen geöffnet erhebt, hinter der Gruppe geht. – 4. Magierszene: ein Jüngling mit Stab, Flügeln u. Haarband steht im Hintergrund r. neben dem nach r. gewendeten Thron Marias, während im Vordergrund von r. die Prozession der drei Magier heranschreitet; ein zweiter Jüngling mit Flügeln, Haarband u. wehendem Pallium weist mit erhobener r. Hand die Magier, hinter ihnen (halb schwebend) vorwärts drängend, auf die Thronende hin. – Volbach, Elf. Taf. 44 nr. 142. DACL 2, 2, 2681 Fig. 2330f.

100. Florenz, Mus. Naz. Elfenbeinpyxis, früher Luxemburg. Magierhuldigung u. Verkündigung an die Hirten. 6. Jh., 2. Hälfte. – Verkündigung: ein Jüngling mit Nimbus, Haarband, Flügeln, Stab, Pallium, Sandalen verkündet, von r. kommend, die r. Hand im Sprechgestus erhoben, drei Hirten die Geburt des Herrn. – G. Bovini, Monumenti figurati paleocristiani conservati a Firenze (1950) 48 Fig. 37.

101. Moskau, Slg. Uwaroff. Elfenbeintafel, wohl nur Teilstück. Verkündigung (oben) u. Ordal (unten). Aus Kaukasus (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – Verkündigung: ein Jüngling, mit Pallium, Kreuzstab, Flügeln, Haarband ausgestattet, steht nach halblinks gewandt, die r. Hand zum Redegestus erhoben, neben der halbrechts thronenden u. spinnenden Maria; zwischen beiden Stern. – Volbach, Elf. Taf. 41 nr. 130. DACL 12, 1, 534 Fig. 8605.

102. Kairo, Mus. Elfenbeinkamm aus Antinoe. Christuswunder, Reiterheiliger. 6. Jh., 2. Hälfte. – Reiterheiliger: zwei stehende geflügelte Jünglinge mit Pallium halten r. u. l. beidhändig einen großen Kranz, in dem sich ein die Hände zum Gebet ausbreitender Heiliger zu Pferd befindet. – J. Strzygowski, Koptische Kunst = Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée de Cairo (1904) Taf. 17. Volbach, Elf. Taf. 59 nr. 204.

103. Saulieu, St. Andoche. Zweiflügeliger Elfenbein-Buchdeckel. Christus (Taf. 1) u. Maria (2) thronend. Osten. 6. Jh., 2. Hälfte (vgl. o. Bd. 4, 1134). – Marientafel: zwei (nimben- u. flügellose) Jünglinge mit Pallium u. Haarband, beide r. Hand geöffnet dem Beschauer zuwendend, der r. E. mit Stab, stehen r. u. l. hinter Thron Marias. – Volbach, Elf. Taf. 49 nr. 156b.

104. New York, Metropol. Mus. Konvexes Elfenbeinrelief. Himmelfahrt Christi (unvollständig). Koptisch. Frühestens 6. Jh., 2. Hälfte. – Vier geflügelte Jünglinge, die beiden unteren horizontal, die beiden oberen aufrecht fliegend, tragen die mandelförmige Gloriole mit dem thronenden Christus himmelwärts, während unten die betende Maria inmitten der Apostel dem Vorgang zuschaut. – Exhibition Baltimore Museum of Art (Baltim. 1947) Pl. 21 nr. 157.

105. Città del Vatic., Mus. Sacro. Reliquienkästchen mit Schiebedeckel, dieser auf Innenseite bemalt. Fünf Szenen aus dem Leben Jesu im Typus der Ampullen von Monza. Jerusalem. 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Taufe Jesu: zwei nimbierte u. geflügelte Jünglinge, weißgekleidet, mit Haarband, die Kleider Christi auf den Händen, stehen verneigt r. von Jesus. – b. Osterbotschaft: ein Jüngling mit Haarband, Nimbus u. Flügeln sitzt rechts vom hl. Grabe u. verkündet, die r. Hand im Redegestus ausstreckend, den beiden Frauen die Auferstehung. – c. Himmelfahrt: vier nimbierte u. geflügelte Jünglinge, die beiden unteren waagerecht, die oberen aufgerichtet fliegend, tragen die mandelförmige Gloriole mit dem thronenden Christus himmelwärts, während darunter Maria u. die Apostel Zeugen des Vorgangs sind. – H. Grisar, Die röm. Kapelle Sancta Sanctorum (1908) 115 Abb. 59.

106. Rom, Thermen-Mus. Elfenbein-Pyxis aus Nocera (fragmentarisch). Isaakopfer, Daniel in der Löwengrube. Gallisch (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – Isaakopfer: der E., ein Jüngling mit Flügeln, Pallium u. Haarband, eine Buchrolle (?) in der l. Armbeuge, steht frontal l. neben Abraham u. Widder. – Volbach, Elf. Taf. 53 nr. 164.

107. London, Brit. Mus. Elfenbeinpyxis aus Rom. Martyrium u. Verherrlichung des hl. Me-

nas. Ägyptisch ? 6. Jh., 2. Hälfte (vgl. o. Bd. 4, 1130). – Martyrium: ein Jüngling mit Nimbus, Flügeln u. Haarband fliegt von r. nach l. herbei, um in verhüllten Händen die Seele des hl. Menas aufzunehmen, der vor den Augen des Richters, am Boden kniend, enthauptet wird. – Dalton, Catal. Pl. 1. E. Aus'm Weerth, Fundgruben der Kunst (1912) Taf. 14. Volbach-Hirmer Taf. 236b. Peirce-Tyler 2 Pl. 9a/c. DACL 1, 1, 426 Fig. 72.

108. London, Brit. Mus. Elfenbeinpyxis; früher Köln, Slg. Garthe. Danielszenen u. a. Oberitalien (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Habakukepisode: ein geflügelter, aufrecht schwebender Jüngling setzt, mit der l. Hand auf den r. zwischen den Löwen sichtbaren Daniel hinweisend, oben den an den Haaren herbeigeführten Habakuk ab, der in verhüllten Händen seine Speisen hält. – b. Ungedeutete Szene: ein Jüngling mit Flügeln u. Pallium schreitet, mit der r. Hand nach vorn weisend, nach r., wo ein ungewöhnlich großes Schaf vor ihm hergeht (Schutzengelmotiv ?). – Dalton, Catal. Pl. 10. G. Stuhlfauth, Altchristl. Elfenbeinplastik (1896) 189 Fig. 8. DACL 4, 1, 233f Fig. 3581.

109. Cleveland, Mus. Elfenbeinpyxis aus Lyon. Verkündigung, Christuswunder, Einzug. Syrisch (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – Verkündigung: der E., ein geflügelter Jüngling mit Pallium u. Sandalen, tritt von l., die r. Hand zum Redegestus erhoben, an die nach r. sitzende u. spinnende Maria heran. – Volbach, Elf. Taf. 56 nr. 184.

110. Kertsch, Sammlung Nowikow. Elfenbeinpyxis (Fragment). Verkündigung u. Ordal. 6. Jh., 2. Hälfte. – Verkündigung: der E., ein geflügelter Jüngling mit Pallium u. Haarband, schwebt, die r. Hand zum Redegestus erhoben, von r. zu der l. frontal thronenden (u. spinnenden ?) Maria herab. – Volbach, Elf. 85 Fig. 1. G. Stuhlfauth, Altchristl. Elfenbeinplastik (1896) 93 Fig. 6.

111. Trier, Landes-Mus. Elfenbeinpyxis (fragmentarisch). Isaakopfer, Habakuk- u. Feuerofenepisode. Syrisch (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Habakukepisode: der E., ein Jüngling mit Flügeln u. Pallium, noch schwebend, hat Habakuk, der mit seinen Speisen schon nach r., auf die Löwengrube zugeht, soeben auf den Boden gesetzt; seine r. Hand hält noch die Haare des Habakuk fest, die l. Hand weist ihn auf die Löwengrube hin. – b. Feuerofenbild: ein flügelloser u. unnimbierter Jüngling mit Pallium schreitet nach r. auf den Feuerofen zu u. hält einen kurzen kräftigen Stab fast waagerecht in die Flammen. – Trierer Zeitschr. 9 (1934) 116 Abb. 4/5.

112. Washington, Dumbarton Oaks Coll. Elfenbeinpyxis aus Moggio bei Udine. Gesetzesübergabe an Moses, Daniel in der Löwengrube. Oberitalien. 6. Jh., 2. Hälfte. – Danielszene: zwei geflügelte Jünglinge mit Pallium eilen von r. u. l. herbei u. halten die Daniel flankierenden Löwen durch Griff an deren Mäuler davon zurück, den betenden Propheten anzugreifen. – Volbach-Hirmer Taf. 236a. Volbach, Elf. Taf. 54 nr. 168. Dumbarton Oaks Coll., Handbook (1955) Pl. 117 nr. 227.

113. Berlin, Ehemals K. Friedr.-Mus. Ovale Elfenbeinpyxis aus Minden. Marienszenen. Syrisch (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Verkündigung: der E., ein geflügelter Jüngling mit Pallium u. Stabrest, schreitet, die r. Hand zum Redegestus erhoben, nach l. auf die ihm zugewandt sitzende u. spinnende Maria zu. – b. Reise nach Bethlehem: ein geflügelter Jüngling führt, besorgt rückwärts blickend, den Esel, auf dem Maria, von Joseph gestützt, nach r. reitet. – c. Salome-Episode: ein geflügelter Jüngling mit Pallium, einen Kreuzstab in der r. u. ein Weihrauchfaß (?) in der l. Hand haltend, eilt nach l., wo Maria neben der Krippe (dabei Salome, Ochs u. Esel) auf einem Bett liegt. – Aus'm Weerth, aO. (nr. 187). Taf. 2 (a/c). Neuß, Kunst Abb. 156/157 (a. c). Volbach, Elf. Taf. 55 nr. 174. DACL 2, 1, 783f Fig. 1518.

114. Leningrad, Ermitage. Elfenbeinpyxis, vormals Basilewsky-Hahn. Nabuchodonosorszene u. Feuerofenepisode. Syrisch (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – Feuerofenszene: ein geflügelter Jüngling mit Pallium eilt von r. nach l. u. hält seinen Kreuzstab in die Flammen, die weiter l. die Jünglinge umlodern. – E. Aus'm Weerth aO. Taf. 23.

115. Sitten (Sion), Mus. Elfenbeinpyxis. Osterbotschaft. Syrisch (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – Ein geflügelter Jüngling mit Pallium u. Kreuzstab sitzt, die r. Hand zum Redegestus erhebend u. nach l. schauend, vor dem Grabhaus Christi, während von l. u. r. die zwei Frauen mit Gefäßen herannahmen. – Volbach, Elf. Taf. 55 nr. 176.

116. Monza, Schatzkammer, Ampulle nr. 1. Blei-Silberblech mit eingepreßter Darstellung. Palästina. 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Vorderseite, Anbetung der Hirten u. Magier: zwei nimbierte, geflügelte u. mit Stäben ausgerüstete Jünglinge schweben aufrecht über dem Thron Marias u. weisen, zu Hirten u. Magiern hinblickend auf den großen Stern hin, der sich genau über dem Haupt Marias befindet. – b. Himmelfahrt Jesu (Rückseite): vier nimbierte u. geflügelte Jünglinge tragen schwebend (die unteren beiden horizontal) beidhändig die mandelförmige Aureole, in der Jesus thront; unten Maria betend inmitten der Apostel. – Grabar, Amp. Pl. 1/3. Volbach-Hirmer Taf. 254. St. E. 129. 189. 217. – Die Komposition von b kehrt auf anderen Ampullen von Monza wieder; vgl. Grabar aO. Pl. 17. 19. 27. 29. Eine reduzierte Fassung auf einer Ampullenwand in Bobbio: Grabar, Amp. Pl. 44a.

117. Monza, Schatzkammer, Ampulle nr. 2. Blei-Silberblech mit eingepreßten Darstellungen. Palästina. 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Vorderseite fragmentarisch erhalten, Anbetung der Hirten u. Magier: zwei geflügelte, nimbierte, mit Stäben ausgestattete Jünglinge scheinen die Anbeten-

den, hinter ihnen schwebend, geleitet zu haben. – b. Rückseite, 7 ntl. Szenen in Medaillons, die Geburtszene im Zentrum; davon Szenen mit E.: 1. Verkündigung: ein nimbierter, geflügelter Jüngling mit Stab schreitet auf die r. vor dem Sessel stehende u. spinnende Jungfrau zu. – 2. Taufe Jesu: ein nimbierter, geflügelter Jüngling, r. vom Täufling stehend, verneigt sich mit verhüllten Händen. – 3. Osterbotschaft: ein nimbierter, geflügelter Jüngling, r. vom Hl. Grabe sitzend, verkündet Frauen die Auferstehung. – 4. Himmelfahrt Jesu: zwei nimbierte u. geflügelte Jünglinge tragen, schräg aufwärts schwebend, Mandorla mit thronendem Christus über Köpfen Marias u. der Apostel himmelwärts. – Grabar, Amp. Pl. 4/7. St. E. 129. 143. 189. 192. 217. – Die Medaillons von b begegnen in anderen Gruppierungen auch auf zwei Ampullenwänden in Bobbio: Grabar aO. Pl. 46. 47/49. 50/52.

118. Monza, Schatzkammer, Ampulle nr. 3. Blei-Silberblech mit eingepreßten Darstellungen. Palästina. 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Vorderseite, Huldigung der Hirten u. Magier: zwei geflügelte u. nimbierte Jünglinge weisen, horizontal über dem Thron Marias u. den 3 Magiern (l.) u. 3 Hirten (r.) schwebend, auf den Stern in ihrer Mitte. – b. Rückseite, Osterbotschaft umgeben von 13 Medaillons mit Brustbildern Jesu u. der Apostel: der E., ein nimbierter, geflügelter Jüngling, mit Stab, r. vom Hl. Grab sitzend, kündet den beiden Marien die Auferstehung. – Grabar, Amp. Pl. 8/9. – Die Komposition a findet sich übereinstimmend auf einer fragmentierten Ampullenwand in Monza: Grabar aO. Pl. 42a.

119. Monza, Schatzkammer, Ampulle nr. 4. Blei-Silberblech mit eingepreßten Darstellungen. Palästina. 6. Jh., 2. Hälfte. – Vorderseite, Anbetung des Kindes auf dem Schoß der thronenden Gottesmutter: zwei nimbierte, geflügelte Jünglinge, stehen, leicht verneigt adorierend, neben Thron Marias (nach Grabar halten sie je einen Globus hin; doch könnten die Kugeln den Abschluß der Seitenlehnen des Throns bilden). – Grabar, Amp. Pl. 10.

120. Monza, Schatzkammer, Ampulle nr. 5. Blei-Silberblech mit eingepreßten Darstellungen. Palästina. 6. Jh., 2. Hälfte. – Rückseite, Verkündigung der Auferstehung: der E., ein Jüngling, mit Nimbus u. Stab (Flügel vielleicht abgebrochen), r. vom Hl. Grab sitzend, verkündet den l. herankommenden beiden Frauen die Osterbotschaft. – Grabar, Amp. Pl. 11. – Die gleiche Dekoration mit unwesentlichen Abweichungen auf weiteren Ampullen in Monza (Grabar aO. Pl. 12/13) u. Dumbarton Oaks (The Dumbarton Oaks Collection, Handbook [Washington 1955] 50 nr. 112). Die Osterdarstellung findet sich in einer der Ampulle von Dumbarton Oaks nahestehenden Fassung auf zwei Ampullenwänden in Bobbio: Grabar aO. Pl. 45a/b.

121. Monza, Schatzkammer, Ampulle nr. 9. Blei-Silberblech mit eingepreßten Darstellungen. Palästina. 6. Jh., 2. Hälfte. – Vorderseite, unter Kreuzigung u. Kreuzverehrung Osterbotschaft: ein nimbierter, geflügelter Jüngling mit Stab u. Pallium sitzt r. vom Hl. Grab u. spricht zu den Frauen l. – Grabar, Amp. Pl. 14/15. Vgl. ebd. Pl. 22/25.

122. Monza, Schatzkammer, Ampulle nr. 10. Blei-Silberblech mit eingepreßten Darstellungen. Palästina. 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Vorderseite, unter Kreuzigung u. Kreuzverehrung Osterbotschaft: ein Jüngling mit Nimbus, Flügeln u. Stab sitzt r. vom Hl. Grab u. spricht zu den Frauen l. – b. Rückseite, Himmelfahrt Jesu: vier Jünglinge mit Flügeln, Nimbus u. Pallium, die beiden unteren horizontal schwebend, tragen beidhändig die mandelförmige Gloriole mit dem thronenden Christus himmelwärts, während darunter die betende Maria inmitten der Apostel erscheint. – Grabar, Amp. Pl. 16/17. – Die gleichen Kompositionen mit für uns unwesentlichen Abweichungen auf weiteren Ampullen oder Ampullenwänden in Monza (Grabar aO. Pl. 18/21. 26/27. 28/30) u. Bobbio (ebd. Pl. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40).

123. Bobbio, S. Columbano, Ampullenwand nr. 1. Blei-Silberblech mit eingepreßter Darstellung. Palästina. 6. Jh., 2. Hälfte. – Glorifizierung des Kreuzes: zwei Jünglinge mit Nimbus u. Flügeln, wohl aufrecht schwebend zu denken, halten mit beiden Händen die mandelförmige Gloriole um ein auf dem ‚Paradiesesberg‘ stehendes großes Kreuz (mit palmbaumartig geschuppten Balken u. kugelförmigen Enden, auf Sternenhimmel), über dem (außerhalb der Gloriole) ein Brustbild Christi erscheint; zwei weitere Jünglinge im unteren Raum, in gleicher Ausstattung, aber deutlich mit Pallium, wohl auch aufrecht schwebend zu denken, weisen auf das verklärte Kreuz hin. – Grabar, Amp. Pl. 32.

124. Bobbio, S. Columbano, Ampullenwand nr. 2. Blei-Silberblech mit eingepreßter Darstellung. Palästina. Thronender Christus in Gloriole über Kreuzverehrung (im Umkreis Brustbilder der Apostel in Medaillons). 6. Jh., 2. Hälfte. – Zwei nimbierte u. geflügelte Jünglinge mit Pallium tragen, schräg aufwärts schwebend, von l. u. r. die Mandorla; darunter nähern sich zwei weitere E. in gleicher Ausstattung mit verhüllten Händen zur Prostratio dem palmbaumartig geschuppten Kreuz mit Kugelenden. – Grabar, Amp. Pl. 33.

125. Bobbio, S. Columbano, Ampullenwand nr. 20. Blei-Silberblech mit eingepreßter Darstellung. Palästina. 6. Jh., 2. Hälfte. – Symbolische Darstellung der Erlösung: oben halten 4 Jünglinge, mit Nimbus, Flügeln u. Pallium, die beiden unteren horizontal schwebend, die gestirnte Mandorla mit dem thronenden Erlöser; unten stehen 2 kleinere Jünglinge mit Nimben,

Flügeln u. verhüllten Händen, zur Proskynesis sich anschickend, hinter einer aus Johannes d. T., Maria u. Zacharias bestehenden Dreiergruppe, über der der Stern von Bethlehem u. Sonne u. Mond erscheinen. – Grabar, Amp. Pl. 53. DACL 1, 2, 2261.

126. Monza, Schatzkammer. Medaillon aus getrockneter Erde mit eingepreßter Darstellung u. Beschriftung. Palästina. 6. Jh., 2. Hälfte. – Verkündigung an der Quelle: ein geflügelter Jüngling mit Nimbus, Stab u. Pallium fliegt horizontal von l. zu Maria heran, die sich erschreckt nach ihm umschaut. – Grabar, Amp. Pl. 31.

127. Istanbul, Archäol. Mus. Goldenes Enkolpion aus Adana mit getriebenen Darstellungen auf beiden Seiten. Leben Jesu in je 3 Registern. Palästinensisch oder ägyptisch. 6. Jh., 2. Hälfte. – Verkündigung (Vorderseite, oberster Streifen): ein nimbierter u. geflügelter Jüngling mit Pallium schreitet auf die l. auf einem Sessel sitzende u. spinnende Maria zu, die r. Hand im Redegestus erhoben. – Peirce-Tyler 2, 73b. DACL 2, 1, 1819 Fig. 485.

128. Washington, Dumbarton Oaks Coll. Goldenes Enkolpion. Taufe Christi. Palästina. Frühestens 6. Jh., 2. Hälfte. – Zwei nimbierte, geflügelte Jünglinge, nach r. blickend, stehen hintereinander in aufrechter Haltung l. vom Täufling, die Hände verhüllt. – The Dumbarton Oaks Collection, Handbook (Washington 1955) 91 nr. 189. Exhibition Baltimore Museum of Art (Baltim. 1947) Pl. 119b.

129. Washington, Dumbarton Oaks Coll. Gegossenes goldenes Enkolpion aus Zypern mit Darstellungen auf beiden Seiten. Taufe Christi u. Mariaszenen. Um 600. – a. Taufe Christi: zwei Jünglinge mit Flügeln, Nimbus u. Pallium schreiten aufrecht hintereinander nach l., wohl mit den Kleidern Christi auf den Händen; l. von ihnen der Taufvorgang. – b. Frontal thronende Maria: zwei E., Jünglinge mit Nimbus, Flügeln u. Pallium, stehen frontal r. u. l. neben dem Thron, beide die r. Hand geöffnet dem Beschauer zukehrend, der E. r. mit langem Stab in der l. Hand; unten Geburtsbild u. Magieranbetung. – M. C. Ross: Dumbarton Oaks Papers 11 (1957) Abb. 1/3. Volbach-Hirmer Taf. 248.

130. Berlin, Ehemals K. Friedr.-Mus. Tonlampe aus Ägypten. Christus als Schlangen- u. Löwenzertreter (Ps. 90, 13). 6. Jh., 2. Hälfte. – Zwei Jünglinge mit Flügeln u. Pallium schweben, die Hände erhoben (unter Weglassung der Kränze ?), schräg l. u. r. neben dem mit langem Kreuzstab ausgerüsteten Christus. – Wulff, Bildw. 1 (1909) Taf. 41 nr. 1249. – Ähnliche Lampen sind in Achmim-Panopolis, Nordafrika u. Rom gefunden worden; Nachweise bei R. Forrer, Die frühchristl. Altertümer . . von Achmim-Panopolis (1893) Taf. 4, 3; H. Leclercq: DACL 8, 1, 1169/1171; Abb. ebd. 1173 nr. 8. 2, 1, 511 Fig. 1390. Kraus, RE 1, 417 Fig. 135.

131. Palermo, Mus. Goldener Ehering aus Syrakus mit gravierten Bildern. Christus mit Ehepaar sowie Leben Jesu. Syrisch ? 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Verkündigung: der E., ein nimbierter Jüngling mit Flügeln u. Pallium steht, nach l. gewandt, neben der stehend spinnenden Maria. – b. Taufe Jesu: zwei nimbierte Jünglinge (Flügel u. Pallium nicht erkennbar) stehen, die Kleider Jesu haltend, aufrecht r. vom Täufling. – c. Osterbotschaft: der E., ein nimbierter u. geflügelter Jüngling steht (oder sitzt ?) r. vom Grabhaus u. erhebt, zu den beiden von l. kommenden Frauen sprechend, die r. Hand. – DACL 13, 1, 741 Fig. 9450.

132. Bawit, Kloster des hl. Apollon. Stark zerstörte Wandmalereien der Kapellen. 6. Jh., 2. Hälfte (?). – a. Taufe Jesu: ein Jüngling mit Pallium steht, nach l. gewandt u. verneigt, r. vom Täufling, die Kleider Jesu haltend. – b. Christus auf dem ezechielischen Thronwagen, die Huldigung von Engeln u. Heiligen empfangend: zwei E., Jünglinge mit Nimbus, Flügeln u. Pallium, verneigen sich mit verhüllten Händen zum Thronwagen hin (darunter Maria betend inmitten der Apostel wie auf den Darstellungen der Himmelfahrt, zB. nr. 105c). – c. Thronende Maria: zwei nimbierte Jünglinge (‚ἄγγελος θεοῦ, ἄγγελος κυρίου‘) mit Flügeln u. Dalmatica, Acerra u. Weihrauchfaß haltend, flankieren den Thron. – f. Prophetenbilder: je zwei horizontal fliegende, geflügelte u. nimbierte Jünglinge mit Pallium tragen ein Medaillon mit dem Brustbild eines Propheten. – g. Engel-Brustbilder: nimbierte u. geflügelte Jünglinge mit Pallium erscheinen in Medaillons oder anderen Umrahmungen (vgl. Wulff, Bildw. 83 nr. 251). – J. Clédat, Le monastère et la métropole de Baouit 1 (Kairo 1904) Pl. 45, 2 (a); 41; 42, 1; 43, 1/2 (b); 96 u. 98 (c); 2 Pl. 8 (f); 1 Pl. 67, 1; 68; 70; 73/74 (g). Neuss, Ezech. 192 Fig. 28 (b). P. Friedländer, Documents of dying paganism (Berkeley 1945) Pl. 5b (c). – Eine Variante zu b bei M. Cramer, Das christl.-kopt. Ägypten (1959) Taf. 36 Abb. 82.

133. Sakkara, Jeremiaskloster. Wandmalereien. 6. Jh., 2. Hälfte. – a. Jünglinge im Feuerofen: ein geflügelter u. nimbierter Jüngling mit Pallium hält, nach r. gewandt, einen dünnen Kreuzstab waagerecht über die Flammen. – b. Zwei Jünglinge mit Nimbus, Flügeln u. gescheiteltem Haar stehen, die Hände erhebend u. zum Beschauer hin öffnend, r. u. l. vom Thron Marias. – c. Zwei E. (‚Michael‘ u. ‚Gabriel‘) mit Flügeln, Nimbus, Haarband u. Chlamys, mit dünnem Kreuzstab u. Buch, stehen r. u. l. neben Thron Marias. – J. E. Quibell, The Monastery of Apa Jeremias = Excavations at Saqqara 2 (1908) Pl. 42/43 (c); 57, 1 (a); 4 (1912) Pl. 23b (b).

134. Antinoë, Höhlenheiligtum von Deir Abu Hennis. Fast unerkennbare Wandmalereien. 6. Jh., 2. Hälfte (?). – a. Engel erscheint Zacha-

rias: ein Jüngling mit Nimbus, Flügeln u. Pallium, die r. Hand zum Redegestus erhoben, wendet sich dem r. von ihm stehenden Zacharias zu. – b. Joseph im Traum belehrt: ein Jüngling, mit Nimbus, Flügeln u. Pallium ausgestattet, tritt von l. an den auf seinem Bett schlafenden Joseph heran. – MittArchInst Kairo 7 (1937) Taf. 31. DACL 1, 2, 2349 Fig. 703. R. Morey, Early christian art (1942) Fig. 75, 1 (b).

135. Rom, Pontianus-Katakombe, sog. Baptisterium. Wandmalerei. Taufe Christi. 6. Jh., 2. Hälfte (?). – Der E., ein Jüngling mit Nimbus, Flügeln u. Pallium, auf den verhüllten Händen die Kleider Jesu haltend, erscheint, nach r. gewandt, über einer Wolke, die seinen Unterkörper verhüllt (?), u. zwar l. vom Taufvorgang; unter ihm ein Hirsch, der vom Jordanwasser trinkt. – Wilpert, Mal. Taf. 259, 2.

136. Berlin, Ehemals K. Friedr.-Mus. Holzbalken mit Schnitzwerk aus Kairo. Engel u. Rosetten. 6. Jh., 2. Hälfte. – Zwei Jünglinge mit Flügeln u. Pallium stützen mit verhüllten Händen das auf einem Hügel stehende große Kreuz. – Wulff, Bildw. 1, 84 nr. 254.

137. Kairo, Kirche al Muallakah. Geschnitztes Gebälk. Einzug in Jerusalem, Himmelfahrt. 6. Jh., 2. Hälfte. – Himmelfahrt: zwei fliegende Jünglinge mit Flügeln u. wehenden Pallia tragen beidhändig zwischen sich die Mandorla mit dem thronenden Christus (r. anschließend die Christus nachblickenden Apostel mit Maria). – Wulff, Kunst 1, Taf. 10, 2.

138. Berlin, Ehemals K. Friedr.-Mus. Bronzenes Weihrauchfaß mit Treibarbeit. Leben Jesu. Aus Ägypten. 6. Jh., 2. Hälfte (?). – a. Verkündigung: der E., ein Jüngling mit Flügeln, Nimbus (u. Pallium?) tritt mit Sprechgestus von l. auf die stehende Maria zu. – b. Magierhuldigung: den Magiern schwebt von oben l. in Halbfigur ein geflügelter, nimbierter Jüngling (mit Pallium?) voran auf die nach l. thronende Maria zu. – c. Taufe Jesu: zwei geflügelte, nimbierte Jünglinge mit Pallium stehen r. vom Täufling mit Kleidern Jesu. – d. Osterbotschaft: der E., ein geflügelter nimbierter Jüngling mit Pallium, sitzt nach l. gewandt vor Grabhaus u. redet, die Hand zum Sprechgestus erhoben, auf die von l. herankommenden Frauen ein. – e. Schmalerer Streifen unten: zwei das Brustbild Christi flankierende Büsten nimbierter, geflügelter Jünglinge (anschließend nach r. u. l. 13 Medaillons mit Heiligenbüsten). – Wulff, Bildw. 1, Taf. 47 nr. 967, nur b u. c erkennbar (ebd. nr. 968. 969. 970. 971 ähnliche zT. wohl etwas jüngere Stücke; vgl. auch Dalton, Catal. 107f).

139. Città del Vatic., Mus. Sacro. Mehrfarbiger Seidenstoff. Verkündigungsszene. Kpel (?). 6. Jh., 2. Hälfte. – Der E., ein Jüngling mit Pallium, Haarband, Flügeln, Nimbus u. Stab, schreitet, mit der r. Hand den Redegestus ausführend, auf die l. thronende Maria zu. – W. F. Volbach, I tessuti del Mus. S. Vaticano (1942) Tav. 29. 31. Volbach-Hirmer Taf. 257. Peirce-Tyler 2 Pl. 181.

140. London, Victoria and Albert Mus. Gedruckter Stoff. Verkündigung. 6. Jh., 2. Hälfte. – Der E., ein Jüngling mit Flügeln u. Pallium, die r. Hand noch erhoben, hat soeben seine Botschaft an Maria, die, nach r. gewandt u. mit der Wolle beschäftigt, auf einem Lehnsessel sitzt, beendet u. wendet sich wieder nach r., um fortzugehen. – Proceedings of the Society of Antiquarians 24 (1912) 287 Fig. 1. DACL 6, 1, 23 Fig. 4776.

141. London, Victoria and Albert Mus. Seidener Orbiculus mit eingewebter Darstellung. Verkündigung u. Heimsuchung in ornamentiertem Rahmen. 6. Jh., 2. Hälfte. – Verkündigung: der E., ein Jüngling mit Flügeln, Pallium, Stab u. Sandalen, die r. Hand im Redegestus erhoben, richtet, nach l. gewandt, der auf einem Stuhl innerhalb eines Gehäuses nach r. sitzenden u. spinnenden Maria seine Botschaft aus. – Proceedings of the Society of Antiquarians 24 (1912) 290 Fig. 4. DACL 6, 1, 25 Fig. 4777.

142. London, Brit. Mus. Runder Töpfereistempel. Michael. 6. Jh., 2. Hälfte. – Ein Jüngling mit Nimbus, Flügeln u. Pallium, nach r. gewandt bzw. schreitend, hält in der ausgestreckten l. Hand fast gleichhohen Kreuzstab vor sich (r. Hand wohl Palliumende haltend); Beischriften: Monogramm, Stern u. Name Μηχαηλ. – Dalton, Catal. 163 nr. 930. – Der Stempel ist dem von Anfang des 5. Jh. bis zum 7. Jh. häufig begegnenden Rückseitenbild westlicher Kaisermünzen nachgebildet, das die Victoria in der gleichen Form, aber nach l. gewandt, zeigt. Beispiele bei M. Bernhart, Handbuch zur Münzkunde d. röm. Kaiserzeit (1926) Taf. 23 nr. 5. 14. 22. 24; 24 nr. 6. 7. Genaueres ergibt der Katalog der byz. Münzen von Babelon; vgl. auch W. Wroth, Catalogue of the coins of the Vandals, Ostrogoths and Lombards .. in the Brit. Mus. [1911] Pl. 2, 6; 5, 1. 15f; 6, 1. 26/29 usw. Haar, Oberkörper u. Kleidung der kreuztragenden Figur dieser Münzen, vor allem aber die Beischrift ‚Victoria Augg.', verraten öfters deutlich, daß es sich um eine weibliche Gestalt, also um die Personifikation des Sieges, handelt.

143. London, Brit. Mus. Dreischichtiger, geschnittener Onyx. Biga. 6. Jh., 2. Hälfte (?). – Ein Jüngling mit Nimbus, Flügeln u. Pallium, aus einer Wolke nach l. horizontal hervorfliegend, hält die Zügel der unter ihm nach l. laufenden beiden Pferde, während der Wagenlenker mit einer Peitsche zum Schlage ausholt. – Dalton, Catal. 16 nr. 101. DACL 6, 1, 841 Fig. 5064.

144. Paris, Cabinet des médailles. Sardonyxkameo. Verkündigung. Syrisch bzw. palästinensisch. Frühestens 6. Jh., 2. Hälfte. – Der E., ein Jüngling mit Haarband, Nimbus, Flügeln, we-

hendem Pallium, Sandalen u. Stab nähert sich, die r. Hand mit ausgestrecktem Mittelfinger hochhaltend, von r. der vor ihrem Sessel stehend spinnenden Maria (Beischrift: Lc. 1, 28). – M. Chabouillet, Catalogue général .. des camées (1858) nr. 262. Garrucci, Stor. 6 Tav. 478 nr. 20. DACL 6, 1, 843 Fig. 5073.

145. London, Brit. Mus. Geschnittener Bergkristall. Reiterin u. E. Aus Ägypten. 6. Jh., 2. Hälfte. – Ein Jüngling mit Haarband, Flügeln u. Pallium geht, zurückblickend, vor einem Tragtier her, auf dem eine Frau mit Nimbus sitzt, die mit der r. Hand auf ein Kreuz in der Höhe hinweist (Ritt Marias nach Bethlehem ?). – Dalton, Catal. 13 nr. 84. DACL 6, 1, 840 Fig. 5101.

146. Madrid, Mus. Real. Kameo aus Schatz von Guarrazar. Verkündigung. 6. Jh., 2. Hälfte. – Der E., ein geflügelter Jüngling mit Pallium tritt von l. auf die nach l. stehende u. spinnende Maria heran. – E. Babelon, Histoire de la gravure sur gemmes en France (1902) Fig. 13. DACL 6, 1, 806 Fig. 4934.

147. Città del Vatic., Mus. Sacro. Runde Bronzemedaille. Isaakopfer. 6. Jh., 2. Hälfte. – Der geflügelte E. erscheint mit Kopf nach unten, nur mit dem Oberkörper sichtbar werdend, die r. Hand ausgestreckt, am oberen Bildrand über Vater u. Sohn. – DACL 1, 1, 118 Fig. 29. Gleiche Darstellung auch auf einem Ring, abgebildet Kraus, RE 1, 6 Fig. 6.

148. London, Brit. Mus. Hämatit. Heiliger (?) mit Kreuz auf Vorderseite, E. auf Rückseite. 6. Jh., 2. Hälfte. – Rückseite: der E., ein Jüngling mit Haarband, Flügeln u. geschürzter Tunica trägt, nach l. schreitend, mannshohes Kreuz mit der r. Hand vor sich her (vgl. nr. 142). – Dalton, Catal. 13 nr. 87.

149. Daschlut, Ali-Moschee, Türlünette. Reiterheiliger. 6. Jh., 2. Hälfte (?). – Zwei schwebende E. mit Flügeln u. Nimben (Köpfe zerschlagen, Pallium r. erkennbar) tragen zwischen sich Diskus mit Bild eines Reiterheiligen (vgl. nr. 102). – J. Strzygowski, Kopt. Kunst (1904) 105 Abb. 160.

II. Gruppierung nach Themen. Da die Beigabe oder Nichtbeigabe des Nimbus in unserem Zusammenhang teilweise zufällig ist (es muß damit gerechnet werden, daß die Nimben auf plastischen Denkmälern aufgemalt waren) darf in der Auswertung dem Nimbus kein entscheidendes Gewicht beigelegt werden.

a. Biblische oder bibl.-apokryphe Textgrundlage erwähnt Engel (vgl. das Sp. 250 Gesagte).

1. Vertreibung aus dem Paradies. Gen. 3, 24: ἐξέβαλεν τὸν Ἀδάμ .. ἔταξεν τὰ χέρουβιμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς. Nr. 87a: der Cherub unterscheidet sich noch in nichts von dem landläufigen E.-Typus des geflügelten Jünglings; der Text berechtigt nicht dazu, das Rad im Sinne der ezechielischen Gotteswagen-Vision (Ez. 1, 15) als Teil oder Attribut des Cherubs anzusehen. Um so mehr erscheint es geboten, gegen O. Wulff, Cherubim, Throne u. Seraphim (1894) mit W. Neuss, Ez. 169, festzuhalten, daß dem Maler der Wiener Genesis die entwickelte Cherubsgestalt (Tetramorph mit oder ohne Rad) noch nicht geläufig war. Vgl. dagegen unten b 9 u. Sp. 250 f.

2. E. tröstet Hagar. Gen. 16, 7: εὗρεν .. αὐτὴν ἄγγελος κυρίου. Nr. 88a: geflügelter Jüngling.

3. Flucht Lots aus Gomorra. Gen. 19, 15/17: ἐπεσπούδαζον οἱ ἄγγελοι τὸν Λὼτ λέγοντες· Ἀναστὰς λαβὲ τὴν γυναῖκά σου].. καὶ ἐκράτησαν οἱ ἄγγελοι τῆς χειρὸς αὐτοῦ κτλ. Nr. 87b: geflügelte Jünglinge. Die Stäbe der E. sind Zubehör des Reisenden (E. Saglio: DS 1, 640a/b. 642a); vgl. u. 7 u. ö.

4. Isaakopfer. Gen. 22, 11: ἐκάλεσεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου. Dies Motiv ist im Katalog vor allem durch frühe Denkmäler, insbesondere Sarkophage, vertreten. Um so bemerkenswerter ist der Umstand, daß von 18 Denkmälern nur 3, u. zwar jüngere, einen geflügelten E. auftreten lassen: nr. 40, 106 u. 147. Bei nr. 106 ist die Funktion des E. wahrscheinlich durch eine Buchrolle, Sinnbild der Botschaft, also auch des Botendienstes, verdeutlicht; nr. 147 läßt nur den Oberkörper des fliegenden E. sichtbar werden. Die Rolle der ungeflügelten Männer, die in der Opferszene neben Abraham u. Isaak erscheinen, ist manchmal ebenfalls dadurch verdeutlicht, daß sie eine Buchrolle mit sich führen (17. 19. 20. 51. 52), manchmal auch dadurch, daß sie Einhalt gebietend ihre Hand auf Abrahams Arm legen (9. 14. 15. 16. 18). Diese ungeflügelten Männer sind zum größeren Teil unbärtig (vgl. 5. 6. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 51. 52), aber zum Teil auch bärtig (8. 9. 10. 14). Für die Frühzeit war also, so zeigt sich hier, auch ein bärtiger E. vorstellbar. Daß in nr. 51 u. 52 drei unbärtige, ungeflügelte Männer, alle mit Buchrollen, in der Opferszene auftreten, könnte durch Gen. 18, 2 (s. u. b 1), wo ja drei himmlische Sendlinge gleichzeitig auftreten, nahegelegt sein. Wenn in nr. 8 zwei ungeflügelte Männer dargestellt sind, könnte man das wohl damit erklären, daß Auftreten u. Aktion des E. zerlegt werden sollten. Bei nr. 10, wo ein bärtiger u. ein unbärtiger Mann

neben Abraham steht, müßte man den einen von beiden wohl als Füllfigur ansehen.
5. Verheißung an Abraham. Gen. 22, 15: ἐκάλεσεν ἄγγελος κυρίου τὸν Ἀβραὰμ δεύτερον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Nr. 87c: geflügelter Jüngling.
6. Himmelsleiter-Traum. Gen. 28, 12: οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. Nr. 26a: auf der Leiter ist nur ein einzelner ungeflügelter Mann dargestellt.
7. Rückkehr der Boten Jakobs. Gen. 37, 7 sind mit ἄγγελοι menschliche Boten, nämlich Knechte Jakobs, gemeint. Die Darstellung nr. 87d hat geflügelte E. daraus gemacht. Die Stäbe wie bei nr. 87b als Attribut des Reisenden.
8. Josues Begegnung mit Michael. Jos. 5, 14: ἐγὼ ἀρχιστράτηγος δυνάμεως κυρίου (zur Identifizierung mit Michael s. o. Sp. 244. 248). Nr. 32a2 u. 90: nimbierter Krieger.
9. Feuerofenepisode. Dan. 3, 49: ἄγγελος δὲ κυρίου συγκατέβη .. εἰς τὴν κάμινον καὶ ἐξετίναξε τὴν φλόγα; 3, 92: ἐγὼ ὁρῶ ἄνδρας τέσσαρας .. ἐν τῷ πυρὶ καὶ ἡ ὅρασις τοῦ τετάρτου ὁμοίωμα ἀγγέλου θεοῦ (ὁμοιά υἱῷ θεοῦ). Diese Szene gehört ähnlich wie das Isaakopfer zu den schon in der Frühzeit der christl. Kunst beliebten Motiven. Dem Wortlaut des Bibeltextes scheinen auf den ersten Blick nur die Darstellungen zu entsprechen, die einen Vierten im Feuerofen zeigen. Das ist in 6 Denkmälern des Katalogs der Fall. Bei nr. 11 u. 12 ist der vierte Mann im Feuer ungeflügelt u. bärtig, bei nr. 27 u. 37 ungeflügelt u. unbärtig, bei nr. 46 unbärtig u. nimbiert, bei nr. 59 unbärtig, nimbiert u. geflügelt. Neben dieser Denkmälergruppe steht eine andere, welche nicht so sehr den Eintritt des E. in den Feuerofen, wie vielmehr seine Einwirkung auf das Feuer darstellen will: der E. löscht mit der virga thaumaturga die Flammen (vgl. u. Sp. 298 nr. 8); er steht dabei hinter oder neben dem Ofen (60b. 91. 111b. 114. 133a). Die Virga ist bei den Denkmälern 60b, 114 u. 133a zum Kreuzstab weiter entwickelt, Ausstrahlung des altchristlichen Glaubens an die Kraft des Kreuzsymbols. Von den bisher besprochenen jüngeren Denkmälern aus u. gestützt auf die bei den Darstellungen des Isaakopfers gemachten Erfahrungen wird man in die Reihe der sicheren E.-Darstellungen wohl auch diejenigen älteren Monumente rechnen dürfen, die einen Mann nicht in, sondern neben dem Feuerofen zeigen. Diese Gruppe würden also den E. noch auf dem Wege zu seinem im Bibeltext ihm zugewiesenen Platz zeigen. Es kann uns nach den beim Isaakopfer gemachten Beobachtungen nicht mehr wundern, daß der E. auf diesen Denkmälern öfters eine Buchrolle bei sich trägt (2. 3. 7. 13. 49). Ebensowenig, daß der E. auch in dieser Gruppe nicht immer unbärtig (2. 7. 49), sondern gelegentlich bärtig (3. 13) ist. Aber auch, daß der noch außerhalb des Ofens stehende E. einmal die r. Hand erhebt, ist aus dem Ablauf des Vorgangs noch einigermaßen verständlich (38). Die Frage, warum auf dem Denkmal nr. 50 außer einem bärtigen Mann mit Buchrolle auch noch ein unbärtiger Mann ohne Buch außerhalb des Feuerofens dargestellt ist, muß offen bleiben.
10. Habakuk. Bel et draco 36: ἄγγελος κυρίου (vgl. Dan. 14, 35 Vg.). Man konnte den Flug Habakuks entweder beim Start oder am Ziel darstellen. Das erstere versucht nur der eigenwillige u. begabte Schöpfer der Tür von S. Sabina (35d). Die anderen Beispiele zeigen Habakuk bei Daniel anlangend (73) oder angelangt (24. 108. 111a). Auch hier wieder ein bärtiger ungeflügelter E.: nr. 24; alle anderen Beispiele zeigen geflügelte Jünglinge.
11. Verkündigung an Anna. Protev. Jac. 4, 1: ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη λέγων αὐτῇ. Nr. 62: geflügelter Jüngling.
12. Verkündigung an Zacharias. Lc. 1, 11: ὤφθη αὐτῷ ἄγγελος κυρίου. Nr. 56 (?). 89a. 134a: geflügelte Jünglinge.
13. Verkündigung an Maria an der Quelle. PsMt. 9, 1: apparuit ei angelus domini; vgl. Protev. Jac. 11, 1: ἰδοὺ φωνὴ λέγουσα· χαίρε κεχαριτωμένη. Nr. 21 zeigt einen ungeflügelten Jüngling; bei nr. 42a u. 44a ist er geflügelt; bei nr. 126 ist er überdies mit einem Stab ausgerüstet, dem Attribut des Boten.
14. Verkündigung an Maria im Hause. Lc. 1, 26: ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριήλ. Fast alle Darstellungen machen aus dem E. Gabriel einen geflügelten Jüngling. Dieser fliegt auf Maria zu bei nr. 32b1 (man beachte die analoge Darstellung bei nr. 87c) u. schwebt zu ihr herab bei nr. 110; bei nr. 94b hat er soeben mit den Zehenspitzen den Boden erreicht; in den meisten Fällen schreitet der E. zu Maria heran (nr. 33. 58. 64a. 67. 76a. 89b. 93c. 94b. 98b2. 99b2. 101. 113a. 117b1. 139. 141. 144. 109. 127. 131a. 138a. 146); bei nr. 140 schickt er sich gerade zum Weggehen an. Der Botenstab ist dem E. in die Hand gegeben bei nr. 33. 76a. 89b. 93c. 94b. 98b2. 99b2. 101. 113a. 117b1. 139. 141. 144; der Stab ist zum

Kreuzstab geworden bei nr. 58. Nur bei zwei frühen Denkmälern ist der E. ein ungeflügelter unbärtiger Mann (nr. 1 u. 4).

15. Traumbelehrung Josephs über das Geheimnis der Schwangerschaft Marias. Mt. 1, 20: ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ; 1, 24: ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσήφ .. ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου. Traumbelehrungen werden in der christl. Kunst in stereotyper Weise dargestellt: der Belehrte liegt schlafend auf einem in Aufsicht wiedergegebenen ovalen Bettpolster, während sich der Traumvermittler über ihn neigt (vgl. nr. 32b5 u. 94a). So auch hier (94d. 134b); bei nr. 94d trägt der E. dabei den Botenstab. Bei nr. 32b2 ist nach unserer Deutung nicht der Traum selbst dargestellt, sondern im Sinne von Mt. 1, 24 die Ausführung der im Traum erhaltenen Weisung.

16. Reise nach Bethlehem. Protev. Jac. 17, 2: καὶ εἷλκεν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καὶ ἠκολούθει Ἰωσήφ; PsMt. 13, 1f: apparuit puer speciosus ante eos, indutus veste splendida .. iussit angelus stare iumentum. Die Denkmäler nr. 94e u. 113b zeigen als E. geflügelte Jünglinge. Das Kompositionsschema entspricht bei nr. 94c u. 113b dem Text: der E. geht dem Esel voran (zur Herkunft dieses ikonographischen Schemas s. u. Sp. 304). Bei nr. 99b3 geht ein E. neben dem Esel her, ein zweiter mit Stab u. ‚Beschwichtigungsgestus' (vgl. u. Sp. 303) folgt. Bei nr. 99b 3 könnten die Flügel der Raumknappheit zum Opfer gefallen sein; doch beachte den Wortlaut von Protev. Jac. 17, 2.

17. Verkündigung an die Hirten. Lc. 2, 9: ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς. Alle 3 einschlägigen Denkmäler zeigen als E. einen geflügelten Jüngling (nr. 34a. 47. 100); bei nr. 34a u. 100 trägt er den Botenstab.

18. Salome-Episode. Protev. Jac. 20, 3: ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη; PsMt. 13, 5: apparuit iuxta illam iuvenis quidam valde speciosus. Nr. 113c (ungeklärt der Gegenstand [Weihrauchfaß ?], den der geflügelte E. in der Hand hält).

19. Traumbelehrung Josephs über die Pläne des Herodes. Mt. 2, 13: ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ. Nr. 32b5 zeigt einen geflügelten Jüngling in der typischen Weise über Josephs Bett geneigt (vgl. 94a u. d. 134b).

20. Osterbotschaft. Mt. 28, 2: ἄγγελος κυρίου; Mc. 16, 5; νεανίσκον καθήμενον; Lc. 24, 4: ἄνδρες δύο. Die zwei ‚Männer' von Lc. 24, 4 begegnen auf den Denkmälern nicht. Nr. 30, 31, 36 u. 120 (im letzteren Fall mit Botenstab) zeigen einen ungeflügelten Jüngling. Alle anderen einschlägigen Denkmäler stellen den E. als geflügelten Jüngling dar: bei nr. 35e, 47b, 105b, 117b3, 131c u. 138d ohne Stab, bei nr. 65b, 76b, 89c, 118b, 121 u. 122a mit Botenstab, bei nr. 115 mit Kreuzstab. Zu beachten ist, daß nr. 35e den E. in übermenschlicher Größe darstellt.

b. Biblische oder bibl.-apokryphe Textgrundlage erwähnt E. nicht (wie o. Sp. 259 bemerkt, handelt es sich hier um Episoden, in denen nach verbreiteter altchristlicher Auffassung E. auftreten).

1. Himmlischer Besuch bei Abraham. Gen. 18, 2: τρεῖς ἄνδρες. Die drei ‚Männer' sind durchweg unbärtig dargestellt, also Jünglinge; im Falle von nr. 32a u. 71b sind sie ungeflügelt wiedergegeben, im Falle von nr. 88b geflügelt u. mit Botenstäben. In der alten Kirche ist über diese biblische Episode viel diskutiert worden; vgl. J. Barbel, Christos Angelos (1941) 312.

2. Jakobs Ringkampf u. Segnung. Gen. 32, 25: ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ; 32, 29: ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ; 32, 30: ηὐλόγησεν αὐτόν; 32, 31: εἶδον θεόν. Für die alte Kirche war der ‚Mann' von Gen. 32, 25 meist der Logos als E.; Belege bei J. Barbel, Christos Angelos (1941); vgl. das Stellenregister ebd. 312. Die Künstler hielten sich an den Wortlaut der Bibel, indem sie einen unbärtigen Mann darstellten (nr. 26b u. 87e).

3. Aufbruch Josephs nach Dothain. Gen. 37, 14 bietet keinen Anhaltspunkt, aber die Ausdeutung war nahegelegt etwa durch Ps. 90, 11 LXX: τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου. Nr. 87f: ein weißgekleideter Jüngling mit Flügeln u. Reisestab.

4. Pharaos Traum. Gen. 41, 1: Φαραὼ εἶδεν ἐνύπνιον. Der Traum Pharaos konnte dem volkstümlichen Verständnis nach dem Zusammenhang der Erzählung als von Gott gewollt u. eingegeben gelten. Es wäre also nicht befremdend, wenn man bei Denkmal nr. 94a wie bei nr. 94d einen E. als Traumvermittler anträfe. Aber das bärtige engelähnliche Flügelwesen von nr. 94a soll nach der Intention des Künstlers nicht als E. begriffen werden; die brennende Fackel wie auch der aus der heidn. Kunst bekannte Haaraufsatz der Götter u. Halbgötter (ὄγκος) sprechen für eine andere Deutung der Figur: es muß Hypnos

sein (vgl. A. Baumeister, Denkmäler 1 [1885] 707 Fig. 770; AthMitt 71 [1956] Beil. 120). Erklärt sich diese Diskrepanz zwischen 94a u. 94d daraus, daß der Traum Pharaos zum Unterschied vom Traum Josephs ausdrücklich als nicht von Gott kommend gekennzeichnet werden sollte u. daß er darum in der Bildsprache der Umwelt durch Auftreten des Hypnos symbolisiert wurde?

5. Moses am brennenden Dornbusch. Ex. 3,2: ὤφθη αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τοῦ βάτου; 3, 4: ἐκάλεσεν αὐτὸν κύριος ἐκ τοῦ βάτου; 3, 6: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου. Nach Ex. 3, 2 könnte man an eine E.-Erscheinung denken; aber ebd. 3, 4. 6 wird klar, daß es sich um eine Theophanie handelt. Diese wie alle anderen Theophanien des AT werden in altchristlicher Zeit im allgemeinen entweder auf den Sohn oder den Hl. Geist (vgl. J. Barbel, Christos Angelos [1941] 29. 80. 113) gedeutet. Aber es gibt auch Äußerungen, nach denen in Ex. 3, 2 ein E. erscheint, durch den Gott spricht (vgl. J. Barbel aO. 134. 139). Unser Denkmal nr. 35a, das einzige einschlägige, zeigt einen barfüßigen, geflügelten unbärtigen Mann (darauf, daß das Gesicht alt wirkt, ist kein Gewicht zu legen; fast alle Gesichter auf der Tür von S. Sabina wirken ältlich; vgl. insbesondere den E. der Osterbotschaft nr. 35e). Wir haben also einen typischen E. vor uns. Ob er nach der Absicht des Künstlers ,Christos Angelos' oder einen von diesem verschiedenen E. wiedergeben soll, ist eine Frage, die nicht mehr entschieden werden kann (eine etwas spätere Zeit hätte vielleicht den E. unseres Denkmals durch Beigabe oder Nichtbeigabe eines Kreuznimbus im einen oder anderen Sinn erkennbar gemacht).

6. Durchzug durch das Rote Meer. Ex. 14, 24: ἐπέβλεψεν κύριος ἐπὶ τὴν παρεμβολὴν τῶν Αἰγυπτίων; 14, 30: ἐρρύσατο κύριος τὸν Ἴσραηλ .. ἐκ χειρὸς τῶν Αἰγυπτίων. Zum altchristlichen Verständnis dieser ,Theophanie' gilt Ähnliches wie beim vorangehenden Thema: die Manifestation Gottes wird teils dem Logos, teils einem E. zugeschrieben. Das einzige einschlägige Denkmal (nr. 35b) zeigt einen typischen unbärtigen E. Ob ein wirklicher E. oder Christus gemeint ist, läßt sich nicht ausmachen.

7. Davids Kampf mit Goliath. Vgl. 1 Reg. 17, 45: πορεύσομαι πρός σε ἐν ὀνόματι κυρίου. Daß David den Kampf auf göttliche Eingebung hin unternimmt, wird auf Denkmal nr. 48b durch den ermunternden E. (geflügelter Jüngling) zum Ausdruck gebracht. Bei nr. 29b ist der Kampf vorüber; der E. hat also seine Aufgabe bereits erfüllt. Darf man ihn deswegen als Personifikation des Sieges verstehen wie A. Goldschmidt, Die Kirchentür des hl. Ambrosius in Mailand (1902) 20? Nach unseren Beobachtungen ist diese Deutung irrig; wenn die frühchristl. Kunst den Sieg darstellen will, stellt sie bis zuletzt eine *Victoria hin; diese antike Personifikation bleibt ihr wie die *Personifikation überhaupt vertraut (vgl. die Münzen, von denen bei nr. 142 des Katalogs u. Sp. 308 die Rede ist).

8. Entrückung des Elias. 4 Reg. 2, 11f: ἀνελήμφθη Ἡλίου .. ὡς εἰς τὸν οὐρανόν. Die im Text ausgesprochene passive Entrückung wird in nr. 35c der Aktion eines E. (ein geflügelter Jüngling) zugeschrieben, der sich dabei der virga thaumaturga bedient.

9. Thronwagenvision. Ez. 1, 5f. 16. 26: ὁμοίωμα τεσσάρων ζῴων .. τέσσαρα πρόσωπα .. τέσσαρες πτέρυγες .. τροχὸς ἐν τροχῷ .. ὁμοίωμα θρόνου .. ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματος τοῦ θρόνου ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀθρώπου ἄνωθεν. Unter den hier gesammelten Denkmälern kommt (neben nr. 87a) nur eines als Reflex von Ez. 1, 5ff in Betracht: nr. 47c (zu beachten ist, daß unser Katalog die vier ,Wesen' bzw. Evangelistensymbole sonst ausklammert u. einem eigenen Artikel vorbehält; nr. 47c mußte berücksichtigt werden, weil es einen weiteren E.-Typus der alten Kirche aufzuweisen scheint).

10. Daniels Errettung in der Löwengrube. Bel et draco 32/40. Die altchristliche Vorstellung las wohl zwischen den Zeilen dieses Textes die nicht ausdrücklich erwähnte Tatsache, daß die Löwen Daniel nicht anrührten u. schrieb dieses Wunder dem Eingreifen der E. zu (es sei erinnert an das jüd.-christl. Paradigmengebet, das wohl von jeher ungefähr folgende Formel enthielt: libera nos, sicut liberasti Daniel de lacu leonum; vgl. zur Geschichte des Paradigmengebets A. Baumstark, Liturgie comparée[3] [Chevetogne 1953] 81/83). Nr. 112 zeigt, wie zwei beflügelte Jünglinge die Löwenmäuler festhalten.

11. Jonasepisoden. Vgl. Jon. 1, 4: κύριος ἐξήγειρεν πνεῦμα εἰς τὴν θάλασσαν; 2, 1: προσέταξεν κύριος κήτει μεγάλῳ καταπιεῖν τὸν Ἰωνάν; 2, 11: προσετάγη τῷ κήτει; 3,1: ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς Ἰωνάν; 4, 2: εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Ἰωνάν. Denkmal nr. 78a zeigt einen E. (geflügelter Jüngling) mit

Kreuzstab, wie er das Meer bewegt oder dem Ketos gebietet. Nr. 60d tritt ein geflügelter E. im Sinne von Dan. 3, 1 bzw. 4, 2 zu dem unter Laube ruhenden Jonas; die Gottesbotschaft ist bei nr. 78b durch die Buchrolle in den Händen des geflügelten E. verdeutlicht.

12. Gottesurteil über Maria. PsMt. 12, 2: adducta est .. Maria ad templum (vgl. 10, 1: cotidie cum ea angelus dei loquitur; 6, 3); 12, 3: detegat me dominus. Vgl. Protev. Jac. 16. Die 3 einschlägigen Denkmäler (42c. 44b. 94c) zeigen die E. in Gestalt geflügelter Jünglinge; der E. von nr. 94c hält einen Stab, der vielleicht als Botenstab zu verstehen ist. Die Ordalszene von nr. 110 läßt den E. weg.

13. Magierhuldigung. Mt. 2, 9: ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ .. προῆγεν αὐτούς; vgl. Ev. inf. arab. 7: angelus in forma stellae dux itineris. Hinter diesen Texten stehen die o. Sp. 136f behandelten Vorstellungen von der engen Verbindung zwischen E. u. Sternen oder gar von ihrer Identität. Die Kunst, die das Thema vom Mailänder Sarkophag an gern behandelte, hat, den Texten entsprechend, mit der Darstellung des Huldigungsaktes der Magier die der führenden u. einführenden Tätigkeit des E. (gelegentlich auch zweier E.) verbunden. Beim Mailänder Sarkophag (nr. 25), wo der E. ein unbärtiger Mann ohne jedes auszeichnende Attribut ist, geschieht das dadurch, daß der E. mit erhobenem Zeigefinger zwischen Maria u. dem 1. Magier eingeschoben ist. In der Folge, d. h. noch in theodosianischer Zeit, nimmt die führende u. einführende Tätigkeit des E. mehr u. mehr zeremoniellhöfischen Charakter an, wie ja auch Maria durch Umwandlung ihres Sitzes in einen Thron mehr u. mehr zur Kaiserin-Mutter wird, der E. wird zum magister admissionum, zum Chef des höfischen Audienzwesens (so schon J. Kollwitz, Oström. Plastik [1941] 181f mit Nachweisen). In diesem Sinne sind die Denkmäler nr. 34b, 39 u. 138b mit ihren den Typus des geflügelten Jünglings folgenden E.-Darstellungen zu verstehen. Wenn bei nr. 94f dem geflügelten E. ein Stab in die Hand gegeben ist, könnte man daran denken, daß er als Silentiarios gedacht ist, als Hofmarschall also; dieser trug, wir wissen nicht seit wann, einen goldenen Stab (Const. Porph. cerim. 1, 86 [1, 389f Reiske]). Wenn bei nr. 63 u. 97 der E. mit den Magiern um den Thron Marias gruppiert ist, liegt eine Verquickung der Magierhuldigung mit dem Thronassisten-ten-Motiv vor, über das weiter unten (Sp. 303) zu sprechen ist. Eine vermittelnde Stellung nimmt nr. 99b4 ein, wo ein erster E. mit Stab neben dem Thron Marias steht, während ein zweiter, hinter den Magiern gehend, sie auf Maria hinweist. Jüngere Künstler stellen sich E. lieber fliegend vor u. modifizieren in entsprechender Weise das Bild der Magierhuldigung. So läßt Denkmal nr. 138b den E. den Magiern voranfliegen; bei nr. 117a schweben zwei E. hinter den Magiern u. Hirten her; bei nr. 116a, wo Magier u. Hirten um den Thron Marias gruppiert sind, schweben die E. mit Stäben darüber u. weisen auf den Stern hin. Ähnlich ist die Anordnung der Komposition von nr. 118a; nur sind die E. diesmal ohne Stäbe; außerdem kommt die Stern-E.-Gruppe dem Motiv der horizontal fliegenden u. einen Kranz zwischen sich haltenden E. sehr nahe (vgl. u. Sp. 306f).

14. Taufe Jesu. Vgl. Mc. 1, 11 u. Par.: φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν; 1, 13: οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ. Die Denkmäler nr. 22, 23 u. 41 werden verständlich, wenn man sich klargemacht hat, daß in der frühchristlichen Kunst jede übernatürliche Einwirkung auf die Welt durch Eingliederung eines E. in die Darstellung zum Ausdruck gebracht werden kann (später weitere Beispiele). Wenn der Text von Mc. 1, 11 von der Stimme Gottes redet, so kann diese Stimme durch einen E. versinnbildet werden (vgl. das oben behandelte Bild der Dornbuschepisode). Bei Denkmal nr. 22 u. 23 ist diese Bedeutung des (ungeflügelten) E. verdeutlicht durch Beifügung einer Buchrolle, des Symbols der Botschaft (vgl. Isaakopfer-Darstellung). Bei nr. 41 führt der geflügelte E. zur Verdeutlichung seiner Funktion einen Redegestus aus; daß er bärtig ist, soll vielleicht daran erinnern, daß aus ihm der Vater spricht. – Alle anderen einschlägigen Denkmäler erklären sich wohl aus der Einwirkung des benachbarten Textes Mc. 1, 13 Par. auf die Vorstellungen vom Hergang der Taufe Jesu. Besteht diese Auslegung zu Recht, so ist wohl auch die Frage gelöst, ob die bei der Taufe assistierenden E. bloß deswegen durchweg verhüllte Hände haben, weil die Verhüllung der Hände mit dem Mantel bei der höfischen Verneigung zum Zeremoniell gehört, oder weil sie die Kleider Jesu u. Tücher zum Abtrocknen seines Körpers bereithalten; nur das letztere kommt noch in Betracht. Ein einziger ungeflügelter E. erscheint in dieser Funktion auf den Denk-

mälern 95 u. 132a; ein einziger geflügelter E. begegnet bei nr. 117b2; nr. 134 versetzt diesen einzigen Assistenten entsprechend der bei der Magierhuldigung beobachteten Tendenz der jüngeren Kunst auf eine Wolke. Zwei geflügelte, aber stehende E. treten auf im Fall der nr. 57, 94g, 105a, 138c, 128, 129a u. 131b.

15. Samaritergleichnis (vgl. Lc. 10, 30/35): Christus als Samariter. Die Auslegung dieser Parabel als Gleichnis des Wirkens Jesu war der alten Kirche geläufig (vgl. zB. Orig. in Lc. hom. 34 [203f Rauer]; Ambros. expos. Lc. 7, 74f). Daß Jesus sich dabei der Dienstleistung der E. erfreuen durfte, schien selbstverständlich (vgl. wiederum Mc. 1, 13). Nr. 77.

16. Der Auferstandene am See mit himmlischen Begleitern (?). Diesem Motiv müßte wohl eine verlorene apokryphe Erzählung zugrundeliegen, vgl. R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek von Brescia (1952) 32/34. Nr. 26c.

17. Himmelfahrt Christi. Mc. 16, 19: ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν; Lc. 24, 51: ἀνεφέρετο; Act. 1, 9: ἐπήρθη. Da die Texte die passive Rolle Jesu bei der Himmelfahrt deutlich zum Ausdruck bringen, hat auch die Kunst nicht eine Himmelfahrt aus eigener Kraft dargestellt. Nr. 35f läßt Jesus durch drei geflügelte E. sozusagen von Wolkenstufe zu Wolkenstufe heben. Später wird eine repräsentativere Gestaltung des Themas gefunden: zwei oder vier geflügelte E. tragen den in einer mandelförmigen Aureole stehenden oder thronenden Christus vor den Augen Marias u. der Apostel himmelwärts (zwei E.: nr. 89d. 117b4. 137; vier: nr. 104. 105c. 116a. 122b). Eine Variante ist nr. 132b, wo es der ezechielische Thronwagen ist, der den von der Aureole umgebenen Christus himmelwärts entführt.

c. Biblische oder bibl.-apokryphe Textgrundlage fehlt. Die freien Kompositionen zum E.-Thema sind überwiegend durch die seit dem 4. Jh. sich immer stärker durchsetzende Vorstellung inspiriert worden, daß die E. die Würdenträger u. Beamten des himmlischen Hofes sind (vgl. die nachfolgenden Abschnitte 1/5). Eine zweite Gruppe von Kompositionen ist durch die vor allem in Jerusalem blühende Kreuzverehrung ausgelöst worden (s. Abschn. 6). Eine dritte umfangreiche Gruppe ist dadurch entstanden, daß die E. in der Kunst die Erbschaft der Viktorien antraten (vgl. Abschn. 7). Dagegen hat sich der Gedanke an die Aufgaben der E. gegenüber den Menschen in der Kunst als verhältnismäßig wenig fruchtbar erwiesen (vgl. Abschn. 8).

1. E. als Wächter des Himmelspalastes. Zu diesem Thema rechnen wir folgende Nummern unseres Katalogs: 60c, 61, 68, 69, 72, 74, 75 u. 93b. Kennzeichnend für diese Denkmäler ist, daß sie den jeweiligen E. in streng frontaler Haltung u. spreizbeiniger Stellung zeigen. Die Chlamys (Paludamentum) als Hauptelement des militärischen Friedenskostüms kommt ebensooft vor (nr. 60c. 61. 72. 75) wie das Pallium (nr. 68. 69. 74. 93b). Die hohe Hofcharge des E. ist gern durch Beigabe eines Stabes bzw. Zepters (nr. 68. 69. 74) oder Kreuzstabes (nr. 60c. 61) zum Ausdruck gebracht; an dessen Stelle tritt bei nr. 72 eine Standarte. Die enge Beziehung des E. zum Himmelsherrscher wird bei nr. 60c, 61, 68, 69, 72, 74, 75 u. 93b durch Beigabe eines Globus unterstrichen: der E. hilft dem Herrscher, die Welt zu lenken; er ist der Minister u. Bevollmächtigte des Herrschers. Daher wundert es nicht, daß da, wo Namen beigeschrieben sind (nr. 72. 83), Michael u. Gabriel genannt werden. Für die Sinndeutung dieser Gruppe ist entscheidend nr. 68; hier steht der E. auf der Palasttreppe; außerdem sagt die Inschrift, daß der E. die Macht hat, den Bittsteller in den Himmelspalast einzulassen (vgl. unsere Abb. 1 nach DACL 1, 2, 2109). Zum Vorstehen-



Abb. 1. Fragment eines Elfenbein-Diptychons im Brit. Museum (nach Reinach).

den wie zum Folgenden vgl. A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin (Paris 1936) 189/243.

2. E. als admissionales, silentiarioi u. protectores im himmlischen Thronsaal. Vom 5. Jh. an liebt es die Kunst, den himmlischen Basileus bzw. die Kaiserinmutter, letztere allein oder mit dem Porphyrogenetos auf dem Schoß, thronend oder, selten, stehend (außerhalb oder innerhalb einer Audienz) vorzuführen (nr. 32b1. 32b3. 34b. 39. 60a. 63. 65. 71a. 80a. 82. 83a/b. 92. 93a. 98b1. 99b1. 103. 129b. 133b; vgl. auch 47c). Den Verhältnissen am irdischen Kaiserhof entsprechend, sieht der Beschauer Christus oder Maria mit ihrem Kind frontal vor sich. E. fungieren entweder als hinter dem Thron stehende Leibwächter (protectores divini lateris, candidati), die freilich der Situation entsprechend waffenlos sind, oder als Protokollbeamte (admissionales) oder als Hofmarschälle (silentiarioi). Die admissionales sind an einer zum Nähertreten einladenden Handgebärde, die Silentiare an einem Schweigen gebietenden Gestus der geöffneten r. Handfläche erkennbar (zu den Silentiarioi vgl. O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell [1938] 52f; zu den admissionales oben Sp. 299; über die Geschichte der kaiserlichen Leibgarde O. Seeck, Geschichte d. Untergangs der antiken Welt 2 [1921] 39/45; zur normalen Darstellung der Leibwächter vgl. Delbrueck, Consulardipt. 45 u. Kollwitz 34f). Durch ein oft prunkvolles Dienstkostüm u. durch Beigabe von Stäben ist der hohe Rang der E. deutlich gemacht. Zweimal (nr. 96 u. 119) erscheint auch der Globus; er scheint uns nicht recht zur Funktion des E. in der Gesamtkomposition zu passen. Als Nachwirkung der oben besprochenen höfischen Kompositionen ist wohl auch Denkmal nr. 139e zu erklären.

3. E. als Adorierende. Die Proskynesis haben vor dem Herrscher nicht nur die zur Audienz Zugelassenen, sondern auch die Hofbeamten selbst zu vollziehen; deshalb begegnen auch Thronbilder mit adorierenden E. (nr. 119; vgl. 53 u. 132b). Die Proskynesis wird niemals auf diesen Denkmälern in der vollendeten Form der Prostratio, sondern immer nur in der milderen (oder die Proskynesis vorbereitenden) Gestalt der tiefen Verneigung dargestellt; die bei Hof vorgeschriebene Verhüllung der Hände ist berücksichtigt (vgl. zu den Graden der ‚Proskynesis' vor allem O. Treitinger aO. 86_{198} u. Denkmal nr. 90). Zum Thema der adorierenden E. vgl. auch u. Abschn. 6. Eine Huldigung durch Weihrauchspende zeigt nr. 132c.

4. E. als Hofmusikanten. Dieses Thema begegnet nur ein einziges Mal: nr. 83b.

5. E. als stratores u. pedisequi. Wenn der Herrscher oder ein Mitglied des Herrscherhauses seine Palastgemächer verläßt, geht ein Höfling voraus bzw. ein Stallmeister (strator) führt sein Pferd; ein Gefolge von Leibgardisten u. Höflingen (pedisequi) geht hinterdrein. Daher ist es kein Wunder, daß auch E. in diesen Funktionen dargestellt werden (nr. 32b4. 32b6. 42c. 44b. 64b. 94e. 99b3. 113b; vgl. auch nr. 145), denen wir schon o. Sp. 295 begegnet sind. Zum ikonographischen Vorbild s. u. Sp. 306. 308.

6. E. im Dienst des Hl. Kreuzes. Um die Mitte des 4. Jh. blüht in Jerusalem mit der Auffindung der Reliquie des Kreuzes der Kreuzkult auf (B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 94 m. Lit.). Hauptziel der Wallfahrer aus aller Welt wird jetzt neben der Geburtsstätte Jesu in Bethlehem u. der Auferstehungsstätte in Jerusalem der Hügel Golgotha, wo die Kreuzreliquie aufbewahrt wird. Im Jahre 357 meldet Bischof Kyrillos dem Kaiser Constantius in einem (doch wohl echten) Brief, daß an den Nonen des Mai um die 3. Stunde ein gewaltiges Lichtkreuz am Himmel erschienen sei u. zwar über Golgotha; das Lichtkreuz habe sich bis zum Ölberg erstreckt u. sei stundenlang für die ganze Stadtbevölkerung sichtbar gewesen (Cyrill. Hier. ep. ad Const. 4 [2, 436 Reischl-R.); vgl. Philostorg. h. e. 3, 26; Socr. h. e. 2, 28; Sozom. h. e. 4, 5). Die Pilgerin Aetheria (Aegeria) erlebt bei ihrem Besuch Ende des 4. Jh. auf Golgotha die liturgische Adoratio crucis, Höhepunkt der Karfreitagsfeier (peregr. 37, 1f). Theodosius II stiftet um 440 vielleicht in Erinnerung an das von Kyrill gemeldete Ereignis ein mit Edelsteinen geschmücktes gewaltiges Kreuz (A. Grabar, Martyrium 2 [1946] 188), das auf Golgotha unter einem Ziborium, im übrigen aber unter freiem Himmel stand, wohl als eines der weithin sichtbaren Wahrzeichen der Hl. Stadt (wiedergegeben auf Ampulle 12 von Monza, aber auch auf den Flaschenhälsen anderer Ampullen; A. Grabar, Amp. Pl. 23; vgl. Pl. 2/5; 12/19). – Diese Hinweise sollen das geistige Klima kennzeichnen, das unsere E.-Denkmäler nr. 123 u. 124, die aus Jerusalem stammen, hervorgetrieben hat. Charakteri-

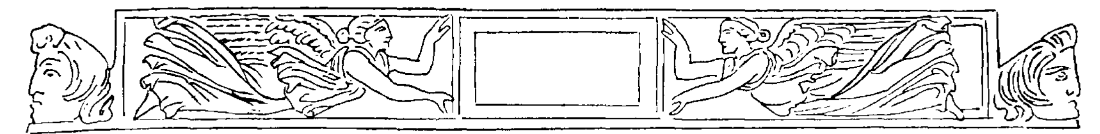


Abb. 2. Sarkophagdeckel mit fliegenden Viktorien.

stisch für diese Darstellungen ist, daß das Kreuz in Übereinstimmung mit einer verbreiteten theologischen Idee als ,Baum des Lebens' gekennzeichnet ist (o. Bd. 2, 25f; vgl. auch W. L. Hildburgh, Palmtree crosses: Archaeologia 2, 81 [1931] 49/61); daher steht es auch auf dem Paradieshügel. Nr. 123 fügt noch ein verklärendes Element hinzu: die Mandorla mit Sternen. Die E. umgeben das Kreuz, teils dienend darum bemüht, teils zu seiner Verehrung einladend, teils selbst dem Kreuze huldigend; sie sind also einerseits als Helfer Christi, andererseits als Vorbilder christlichen Kreuzkults verstanden. Daß die Kreuzverehrung letztlich Christus gilt, dessen Trophäe das Kreuz ist (vgl. Tert. adv. Marc. 4, 20, 5: [Christus] per tropaeum crucis triumphavit; Mart. Mariani et Luc. 4, 5 [75, 7 Knopf[3]]; Cyrill. Hier. ep. ad Const. 3. 5 [2, 436. 438 R.-R.; Leo M. s. 82, 5 [PL 54, 425]; J. Baradez-M. Leglay: CahArch 9 [1957] 73/88), ist dadurch angedeutet, daß über dem Kreuz das Brustbild Christi (nr. 123) oder gar der thronende Christus in der von E. getragenen Mandorla erscheint (nr. 124). Zwei nicht in Palästina beheimatete einfachere Fassungen des Kreuz-Motivs bieten nr. 80b u. 136. Das isolierte Stück nr. 136 (aus Jerusalem) ist wohl als eine abstraktere Fassung des den Kreuzdarstellungen zugrundeliegenden Erlösungsthemas zu begreifen. Zum Ganzen vgl. A. Grabar, Amp., bes. 55/58; ders., Martyrium 2 (1946) 276/8 u. ö.

7. E. als Nachfolger der Viktorien. Der Siegesgedanke wird in der röm. Staatstheologie u. staatlichen Propaganda seit Beginn der Kaiserzeit, in gesteigertem Maße seit dem 3. Jh. herausgearbeitet u. gepflegt (dazu J. Kollwitz, Oström. Plastik [1941] 44/58; G. Charles-Picard, Les trophées romains [Paris 1957] 232/493). Damit hängt es zusammen, daß der Typenschatz der *Nike-Victoria-Ikonographie in dieser Zeit um einige neue Erfindungen bereichert wird (eine Monographie fehlt noch; die entscheidenden Tatsachen lassen sich etwa aus Cohens Münzkatalog ablesen; vgl. auch A. J. Janssen, Het antieke Tropaion-Verh. Vlaamse Ak. 27 [Brüssel 1957]). Von diesen neuen Bildprägungen seien folgende genannt: die geflügelte Siegesgöttin schreibt auf einen Schild; sie hält, auf der Weltkugel stehend, einen Kranz für den Sieger bereit; sie trägt schreitend oder fliegend ein tropaeum vor sich her; sie schreitet oder fliegt mit einer Doppelgängerin von beiden Seiten heran, um einen Triumphator mit einem Kranze zu krönen; sie geht dem Pferde des Triumphators voran. Zwei weitere Neuheiten, denen man in der Sepulkralkunst seit dem 2. Jh. begegnet, bedeuten in gehäufter Anwendung fast schon eine Herabwürdigung der Siegesgöttin zur Dekorationsfigur: mit einer Doppelgängerin horizontal einherfliegend, trägt sie einen Kranz oder Clipeus, in dem sich oft ein Porträt befindet, oder den Titulus in die Lüfte hinauf (vgl. unsere Abb. 2 nach Garrucci); nach Karyatiden-Art trägt sie ein anderes Mal einen Kranz oder Clipeus mit Bildnis über ihrem Kopf (Abb. 3). Einige dieser neuen Darstellungsformen, keineswegs alle, sind in der christlichen Ära von der geflügelten Göttin auf den E. übergegangen. Das gilt zunächst von dem Karyatiden-Motiv. Denkmal nr. 70 zeigt vier E., die gemeinsam über ihren Häuptern eine diskusartige Gloriole mit dem Christus-Monogramm tragen; ganz ähnlich nr. 61d, wo aber die E. auf Kugeln stehen u. einen Früchtekranz mit dem Lamm Gottes tragen. Häufiger noch ist das Motiv des horizontal fliegenden Viktorienpaares, das aber auch als sol-

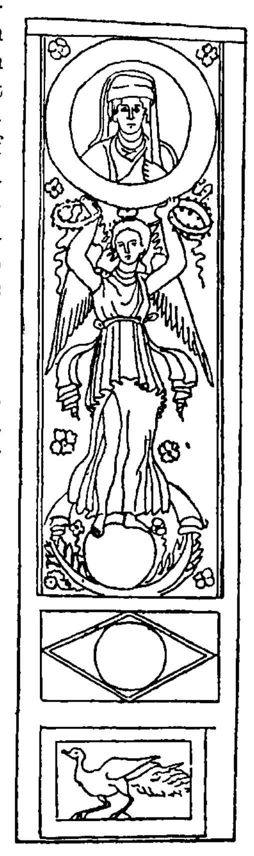


Abb. 3. Wandmalerei aus Grabkammer in Palmyra (nach Reinach).

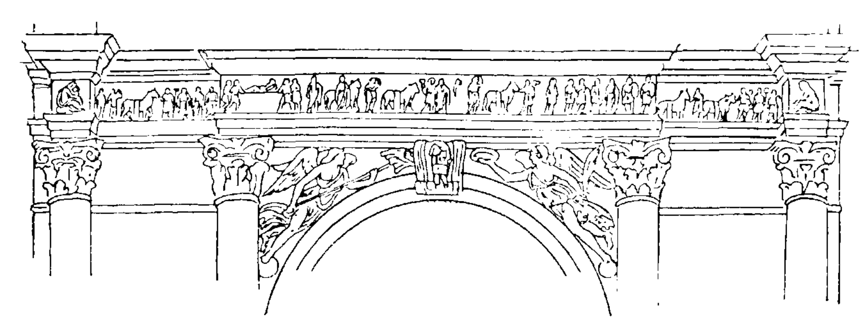


Abb. 4. Teilansicht des Triumphbogens von Benevent (Südseite).

ches in der christl. Kunst noch lange weiterlebt (*Nike), auf die E. übertragen worden. Die von den E. statt der Viktorien getragenen Kränze, Clipei oder Gloriolen zeigen in ihrem Inneren Gegenstände, die der Bemühung von E. würdig sind: das Brustbild Christi (66. 79. 84. 85), den thronenden Christus (55), einen Reiterheiligen (nr. 102 u. 149), ein Prophetenbild (132f), das Christus-Monogramm (nr. 28. 29), das Kreuz (60c. 61. 99a; bei 98a tragen die E. außerdem ein Buch, es liegt also Verquickung mit dem Bilde des Evangelistensymbols vor), das Gemmenkreuz oder ein anderes Christussymbol (71c). Weniger häufig begegnet die christliche Version der von beiden Seiten heranschreitenden oder zum Haupte des Triumphators fliegenden Kranzträgerinnen; der Sieger ist in diesem Fall Christus (45. 48. 89d. 130 [Kränze weggelassen?]). Das Motiv der tropaiontragenden Victoria ist auf den Münzen der Zeit des



Abb. 5. Silberschüssel der Ermitage in Leningrad (nach Reinach).

Theodosius II zunächst einfach dadurch verchristlicht worden, daß nur das Tropaion gegen ein großes Kreuz ausgetauscht wurde (Sabatier, Monnaies byz. Pl. 5, 5. 22; 6. 13. 14 usw.). Aber Denkmal nr. 142 (vgl. nr. 148) verrät wohl, daß dieses Münzbild entweder in seiner neuen Verwendung oder schon in der Prägung einer einzelnen Münzstätte durch Auswechselung der Victoria gegen einen E. bzw. Michael noch weiter verchristlicht worden ist. Abschließendes läßt sich nur durch gründliche Untersuchung der Originalmünzen dieses Typus feststellen. Auch die fliegende Victoria mit Tropaion, die vor allem auf den Zwickelfeldern über den Hauptportalen der antiken Triumphbögen erscheint (zB. Konstantinsbogen: H. P. L'Orange - A. v. Gerkan, Bildschmuck des Konstantinsbogens [1939] Taf. 35; Bogen von Benevent, Südseite: unsere Abb. 4), hat ein christliches Gegenstück in nr. 86 des Katalogs, wo freilich die beiden E. in Bogenzwickel nicht das Kreuz, das christliche Tropaion, sondern Stab u. Globus tragen. Das Motiv der dem reitenden Triumphator voranschreitenden Victoria (unsere Abb. 5) ist in nr. 64b, 94e, 99b3 u. 113b auf den E. übertragen. Die Frage, ob die stehende Victoria auch als Personifikation des Sieges gelegentlich durch einen E. abgelöst worden ist, haben wir oben Sp. 298 bei Diskussion des Denkmals nr. 29b bereits negativ beantwortet.

8. E. im Dienst der Menschen. Man sollte meinen, daß der Schutzengelglaube (o. Sp. 154f) die Kunst lebhaft befruchtet haben müßte. Das ist in unserer Periode offensichtlich nicht der Fall. Ein Beispiel ist uns bei den biblischen Themen begegnet (nr. 87f: Joseph vom E. geleitet); diese Komposition hat außerhalb unserer Periode starke Nachfolge gefunden. Zwei andere einschlägige Denkmäler sind nr. 143 u. 108, das letztere freilich nicht sicher

zu interpretieren. – Zu den Diensten des E. am Menschen gehört auch die Heimholung seiner Seele beim Tode (‚suscipiant te angeli'; o. Sp. 167). Dieses Thema ist nur einmal vertreten (nr. 107). – Ein bisher nicht befriedigend gedeutetes Denkmal dieser Kategorie liegt in nr. 35g vor. Ausgehend von der bei der Aufarbeitung des Materials gewonnenen Erkenntnis, daß E. in der frühchristlichen Kunst da auftreten, wo ein Eingreifen Gottes anschaulich gemacht werden soll (hierfür dient anstatt des E. oder neben ihm auch die aus den Wolken heruntergreifende Gotteshand), möchten wir vermuten, daß auf nr. 35g die Wahl eines Bischofs oder Presbyters durch die Gemeinde dargestellt ist; die einhellige Wahl gilt als Fingerzeig Gottes (o. Bd. 1, 225). Die Errichtung der Kirche von S. Sabina war das Werk des Presbyters bzw. Episcopus Petrus (ILCV 1778; Lib. pont. 1, 235 Duch.), der unter den Päpsten Coelestinus u. Sixtus III wirkte, also zwischen 422 u. 440. Daß er nicht bloß illyrischer Herkunft, sondern vor allem vermögend war, meldet ausdrücklich die Stifterinschrift von S. Sabina. Das paßt durchaus zu dem Bilde des vornehmen Bürgers, der auf dem Denkmal der Gemeinde vorgestellt wird.

9. E.-Brustbilder. Gegen Ende unserer Periode treten auch Brustbilder von E. auf: nr. 132g u. 138e.

III. Geschichtliche Entwicklung. Die christliche Kunst stellt den E. im 3. u. 4. Jh. als ungeflügelten (u. unnimbierten) Mann dar (vgl. das o. Sp. 61 unter I am Ende Gesagte). Meist ist er unbärtig; doch kommen auch bärtige E. vor (Kat. nr. 3. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 24. 41. 50). In der Regel trägt der E. über der Tunica bzw. Dalmatica ein Pallium. Gelegentlich führt er eine Buchrolle mit sich, wohl als Hinweis auf die göttliche Botschaft, die er zu übermitteln hat (Kat. nr. 2. 3. 7. 13. 17. 19. 20. 22. 23. 49. 51. 52. 78b. 106). Ein interessantes, aber leider isoliertes Denkmal (nr. 27) zeigt, wenn Delbrueck recht hat, einen E. im Kostüm des röm. Amtsboten, sinnvoll, da ja der E. der ‚Amtsbote' Gottes ist. – Gegen Ende des 4. Jh. vollzieht sich in der christlichen Kunst ein Umschwung: der E., der Bote Gottes, wird seinem Äußeren nach in einem entscheidenden Zug der Nike bzw. Victoria, der Siegesbotin des Zeus bzw. Juppiter, angenähert: er erhält von ihr die Flügel. Im übrigen bleibt er aber ein männliches Wesen (Denkmal nr. 54 beweist nichts dagegen; vgl. u. Sp. 314). Freilich wird von jetzt an die im NT (vor allem Mt. 28, 3 Par.; PsMt. 9, 2 usw.) betonte jünglingshafte Schönheit herausgearbeitet, die vorher kaum in Erscheinung getreten war. Gelegentlich wird der E. unverkennbar in übermenschlicher Größe dargestellt (nr. 32a2. 71a); hiermit folgt die christl. Kunst einer antiken Tradition, die überweltlichen Wesen übernormale *Körpergröße zuschreibt (vgl. zB. Herodot 7, 12). Statt des gescheitelten Haares wird nun das lockige, von einem Band diademartig gehaltene Haar die Regel. Das bei den Viktorien oft anzutreffende Haartoupet (zB. H. Kähler, Sockel eines Triumphbogens im Boboligarten = 96. Winckelm.-Progr. [1936] Taf. 1/3), das für manche halbgöttlichen Wesen charakteristisch ist, fällt weg. Frühestes bisher bekanntes Beispiel des neuen E.-Typus ist der Sarkophag von Sarigüzel, den Kollwitz kurz vor 390 ansetzt (nr. 28); die Herkunft seiner E. von ihren weiblichen Vorbildern scheint noch durchzuschimmern. Ein vielleicht nicht viel jüngeres Beispiel des neuen E.-Typus ist nr. 29. Auf den Mosaiken u. Malereien bemüht man sich nun auch, die von der Hl. Schrift (Mt. 28, 3; Mc. 16, 5 usw.) erwähnte leuchtende Weiße der Kleider wiederzugeben (nr. 32. 35e. 36. 46. 77. 83. 86. 87. 89. 92. 93. 105a). Gelegentlich hat die christliche Kunst Anlaß, gute u. böse E. nebeneinander darzustellen; dann wählt sie für den guten E. die rote Farbe, weil die E. eine feurige Natur haben (vgl. o. Sp. 118), für den bösen E. die blaue Farbe (vgl. E. Kirschbaum, L'angelo rosso e l'angelo turchino: RivAC 7 [1940] 209/227; indessen sind die guten E. der Wiener Genesis, unserer nr. 87, fast durchweg in einem zarten Blau wiedergegeben). Das Gewand der E. entspricht auch nach der ikonographischen Umwandlung ihrer Männlichkeit: es besteht nach wie vor aus Tunica, darüber ev. Dalmatica u. Pallium; mit Recht betont Felis, daß der E. der altchristlichen Kunst in der Regel am Pallium erkennbar ist. Die bei den Viktorien übliche Entblößung der Arme u. Schenkel wird in die E.-Darstellung nicht übernommen. An die Stelle des Palliums kann die Chlamys, das Paludamentum, treten. Ein Kriegsengel wie Michael ist natürlich wie ein Krieger gekleidet (Kat. nr. 32a2. 90). – Wodurch mag gerade Ende des 4. Jh. die Beflügelung des E. u. damit die Anlehnung an den Victoria-Typus angeregt worden sein? Ist die theologische Arbeit Anlaß gewesen, welche sich

bemühte, die Geistigkeit u. Leiblosigkeit der E. herauszustellen (o. Sp. 120/22) u. deshalb die E. auch in der Kunst von gewöhnlichen Menschen abgehoben sehen wollte? Nach Künstle lag es daran, daß die Gemeinde durch die Liturgie ständig an die Beflügelung der Kerubim erinnert wurde (Const. Ap. 7, 35, 3) u. daher sich im Laufe des 4. Jh. auch die übrigen E. beflügelt vorzustellen begann. Nach Sauer (LThK 3^2 [1931] 676) hat die Darstellung der Kerubim u. Seraphim (die aber für diese Zeit doch gar nicht zu belegen ist, s. u.) u. der Evangelistensymbole (s. *Lebewesen [apokalyptische]) den Anstoß gegeben. Die Frage läßt sich einstweilen nicht überzeugend beantworten. – Daß nur Michael u. Gabriel, wie Sauer (aO.) annimmt, als Attribut die Weltkugel tragen, läßt sich aus dem Denkmälerbefund nicht beweisen (vgl. o. Sp. 302 bei Abschn. 1; dazu noch J. Strzygowski, Kopt. Kunst [1904] 107); höchstens könnte man aus der späteren Entwicklung darauf schließen (vgl. zB. die beneventanischen Münzen des 9. Jh. bei W. Wroth, Catalogue of the coins of the Vandals usw. [1911] 176 nr. 1ff; bei den langobardischen Münzen vom 7. Jh. an ist Michael gern mit Schild u. langem Kreuz ausgestattet, vgl. Wroth aO. 138ff). Auch der Stab erscheint nicht nur bei den beiden E.-Fürsten (vgl. o. Sp. 302f Abschn. 1/2). Die E. werden seit Anfang des 5. Jh. in der Regel durch einen Nimbus ausgezeichnet. Da, wo er auf einem plastischen Denkmal fehlt, kann, wie schon bemerkt, ursprünglich ein gemalter Nimbus vorhanden gewesen sein. – Eine ikonographische Unterscheidung zwischen gewöhnlichen E. u. Erz-E. ist nicht ausgebildet worden. Daher wird durch eine Beischrift gelegentlich darauf hingewiesen, daß es sich um Michael oder Gabriel handelt (nr. 72. 133c. 142), wenn nicht, wie bei der Verkündigungsszene, durch die jedem geläufige Erzählung des Bibeltextes ohnehin klar ist, um welchen Erz-E. es sich handelt. – Ein Kerub (vgl. o. Sp. 63f) begegnet zunächst auf Denkmal nr. 87a; er ist hier wie ein normaler geflügelter E. dargestellt. Auf Denkmal nr. 47c ist der Kerub ein ‚Tetramorph'. Neuss hält außer der Säule von S. Marco die vatikanische Hs. des Kosmas Indikopleustes u. ein Fresko von S. Maria Antiqua in Rom für die ältesten Denkmäler dieses E.-Typus (162/74 m. Abb. 14/18 u. Taf. 3/4). Das Bild aus S. Maria Antiqua stammt aber erst aus der zweiten Hälfte des 8. Jh., die Kosmas-Hs. ist noch jünger. Dieser Umstand verstärkt den Verdacht, daß die vorderen Ziboriumssäulen von S. Marco, wie die hinteren, einer späten byzantinischen Werkstätte angehören, die alte u. jüngere Vorlagen geschickt zu verwerten wußte. Weiteres unter *Kerubim u. Seraphim. – Überblickt man die E.-Denkmäler mit biblischer Grundlage, so fällt auf, daß nicht alle biblischen E.-Berichte berücksichtigt sind. Es fehlt vor allem eine Illustration zu Mt. 4, 11 u. Par.: ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ. Auch an die Episode der wunderbaren Befreiung des Petrus aus dem Kerker Act. 12, 7 sei erinnert. Ist daraus auf Lücken in unserem Denkmälerschatz zu schließen? Oder interessierten diese ntl. Erzählungen zunächst nicht im gleichen Maße wie die Verkündigung oder die Magierhuldigung? Wie die großen Himmelsversionen der Geh. Offenbarung mit ihren E.-Reihen erst gegen Ende unserer Periode die Kunst stärker zu beschäftigen begann, mag man an Hand der Untersuchungen van der Meers genauer verfolgen.

IV. Abweichende Theorien. Haben wir durch die Prinzipien unseres Katalogs (o. Sp. 259) unzulässigerweise gewisse echte E.-Typen ausgeschlossen u. dadurch ein unvollständiges Bild der geschichtlichen Entwicklung verschuldet? Beck (2) meint: ‚(neben dem vollbekleideten E. mit Flügeln) kommen noch 2 andere Typen .. vor, die eigenartigerweise bisher ... fast allgemein abgelehnt wurden: der nicht vollbekleidete oder nackte männliche, geflügelte E., dessen Vorbild man in den antiken ‘Genien’ zu suchen hat, u. der weibliche geflügelte Typus, der die rein formale Übernahme der Nike zeigt.' Für Beck sind die Hauptverfechter dieser nach ihm falschen Doktrin Stuhlfauth u. Felis. Hier folgen Becks (20/22) Argumente für das Vorkommen von geniusartigen E. in Auswahl: 1) Epiphan. frg. 4 Holl = Niceph. adv. Epiph. 6, 17: ἐπὶ τῆς τοῦ ἀρχαγγέλου γραφῆς ὄστεα καὶ νεῦρα ἐνηρμοσμένα κατάδηλα ἐγένετο. Beck schließt mit K. Holl (Ges. Aufsätze 2 [1928] 383f): der Erz-E. muß nackt oder halbnackt dargestellt gewesen sein. Antwort: Ein Fehlschluß; der bilderfeindliche Epiphan. beanstandet in Wirklichkeit, daß der Erzengel körperlich (‚mit Knochen u. Sehnen', deutsch etwa ‚mit Haut u. Knochen') dargestellt worden ist. 2) Auf einem mit christlichen Szenen bedeckten Sarkophag können die den Titulus



Abb. 6. Onyx des Brit. Museums mit Verkündigungsszene (nach DACL).

tragenden geflügelten Genien oder Eroten nicht als profane Genien oder Eroten verstanden sein; sie müssen E. bedeuten. Antwort: Die Leugnung des Weiterlebens antiker Dekorationsfiguren, Personifikationen usw. auf christlichen Denkmälern widerspricht dem Denkmälerbestand u. führt zu unsinnigen Konsequenzen; so müßten zB. auch die Putten auf den Schmalseiten des christl. Bassus-Sarkophags als E. gedeutet werden, während sie doch bei einer rein diesseitigen Tätigkeit (Weinlese, Ernte usw.) dargestellt sind. 3) Ein Onyx des Brit. Mus. aus dem 7. Jh. (?) zeigt die Verkündigung; aber der Erzengel ist ein nackter, geflügelter Eros (unsere Abb. 6). Antwort: Es handelt sich um eine frivole byzantinische Deutung der Verkündigung oder, noch wahrscheinlicher, um die Anwendung einer schon bei Origenes (comm. in Cant. prol.) u. Arnobius d. J. (comm. in Ps. 44) bezeugten Bildersprache, welche die Liebe zur himmlischen Schönheit auf eine Verwundung durch den Pfeil eines himmlischen Eros zurückführt (vgl. Dölger, ACh 3 [1932] 229; 6 [1950] 274f; eine andere weniger einleuchtende Theorie bei Dalton, Catal. nr. 104). – Für das Vorkommen von weiblichen E. bringt Beck (7/19) u. a. folgende Argumente vor: 1) Die ‚Viktorien' mit dem Tropaeum crucis auf den Münzen seit Theodosius II müssen sämtlich E. sein; denn eine Victoria kann nicht das hl. Kreuz halten; sonst würde sich der Münzherr in Widerspruch zu seinem eigenen Gesetz Cod. Theod. 16, 10, 25 gesetzt haben. Antwort: B. ignoriert die Tatsache, daß die christliche Kunst die Verwendung von Personifikationen nie aufgegeben hat. Auch die christliche Kunst kann ‚Sieg' nur durch die Victoria-Figur ausdrücken, so wie sie den Jordan durch die traditionelle Figur des nackten Flußgottes kennzeichnet. Daß später gelegentlich die Victoria als Michael interpretiert (oder in ihn verwandelt?) wurde (o. Sp. 308), ändert daran nichts. 2) Das Museum in Istanbul besitzt eine großartige Nikefigur mit Palme; die Nike hat aber zu einer Verkündigungsgruppe gehört, ist also als E. gedacht gewesen. Antwort: Die Nike ist erst in zweiter Verwendung in die Nachbarschaft einer Marienfigur geraten; eine ursprüngliche Beziehung beider Figuren aufeinander ist nur Vermutung eines Diplomaten des 17. Jh. (Kollwitz, Oström. Plastik 76 mit Taf. 13). 3) Die Cottonbibel zeigt den Logos als Schöpfer mit 3 als geflügelte Mädchengestalten wiedergegebenen E. (unsere Abb. 7). Antwort: Es handelt sich nicht um E., sondern um die 3 ersten Schöpfungstage, die im Sinne antiker Tradition als Horen charakterisiert sind (vgl. K. Weitzmann, Observations on the Cotton Genesis Fragments: Studies in honor of A. M. Friend [1955] 115. 117; die an letzter Stelle stehende Bemerkung Weitzmanns zeigt, daß selbst ein so profunder Kenner wie W. geneigt ist, E. zu erkennen, wo offensichtlich weibliche Personifikationen, daher keine E., vorliegen). 4) Eine augusteische Reliefplatte in Ravenna mit 2 eine Girlande tragenden Viktorien (unser Kat. nr. 54) ist im 5. Jh. durch Einmeißelung eines Christusmonogramms verchristlicht worden; also



Abb. 7. Illustration der Cotton-Bibel zum dritten Schöpfungstag (nach Weitzmann).

haben die späteren Benutzer die Viktorien für E. gehalten. Antwort: B. bleibt den Beweis dafür schuldig, daß die christlichen Benutzer in den Viktorien keine Personifikationen mehr erblickt haben oder erblicken konnten. 5) Mohammed bekämpft die Vorstellung von weiblichen E. (Koran Sure 43, 20); er kann nur die christlichen E.-Vorstellungen des 6. u. 7. Jh. vor Augen haben. Antwort: Mohammed hat das Christentum nur in der Form der stark judaisierenden Sekten des Ostjordanlandes kennengelernt; es ist möglich, daß hier weibliche E. bekannt waren (vgl. u. Sp. 320f). Doch müßte diese Vorstellung, wenn Mohammeds Polemik voll verständlich werden soll, vor allem unter den Arabern selbst existiert haben. Vgl. dazu Sure 16, 58 u. 17, 41, wo die Anschauung bekämpft wird, Gott sei eine Ehe mit E. eingegangen; eine solche Vorstellung ist u. W. weder im jüdischen, noch im christl. Bereich zu belegen. Über Engelglauben im Koran handelt P. A. Eichler, Die Dschinn, Teufel u. Engel im Koran (1928).

B. Nichtchristlich. Die christlichen E.-Denkmäler sind in mancherlei Weise der vorchristlichen Kunst verpflichtet. Das ist unter A (vor allem Sp. 309f) deutlich geworden. Nur weniges ist hier nachzutragen.

I. Ungeflügelter E. In der so außerordentlich spärlich erhaltenen spätjüdischen Kunst gibt es zum flügellosen christlichen E. eine klare Parallele: der E. in der Darstellung von Jakobs Himmelsleiter-Traum in der Synagoge in Dura (unsere Abb. 8 nach Du Mesnil du Buisson, Peintures de la synagogue de Doura-Europos [Rom 1839] 29 Fig. 24). Der E. trägt hier, dem Milieu entsprechend, persische Tracht: Schuhe, Hosen, kurzgegürtete Tunica



Abb. 8. Engel aus dem Himmelsleiter-Bild der Synagoge von Dura.



Abb. 9. Wandmalerei mit Engel aus der synkretistischen Vibiagruft in Rom (nach Garrucci).

u. Chlamys mit Schulterfibel; es ist die Tracht, die in der Kunst von Dura dem Hof- u. Tempelpersonal beigelegt wird (vgl. C. H. Kraeling, The Synagogue = Excavations at Dura, Final Rep. 8, 1 [1956] 70/74). Da auch sonst Abhängigkeit der frühchristlichen Kunst von der spätjüdischen immer wahrscheinlicher wird (vgl. zB. u. Sp. 318), darf sie auch in unserem Fall angenommen werden. – Jüdischer Herkunft dürfte letztlich auch der ungeflügelte E. sein, der, wohl Anfang des 4. Jh., in der Vibiagruft an der Via Appia in Rom gemalt wurde (Wilpert, Mal. 2, Taf. 132/3; Wendland, Kult. 426/28; C. Cecchelli, Monumenti cristiano-eretici [Rom o. J.] 168/72; Goodenough, Jew. Symbols 3 [1953] nr. 839/43; unsere Abb. 9). Man sieht, wie der ‚angelus bonus', ein bekränzter Jüngling mit Pallium, der in der l. Hand einen Kranz zu halten scheint, die verstorbene Vibia, Gattin des Vincentius, durch ein Tor mit der Überschrift ‚inductio' in das himmlische Paradies einführt, wo schon andere Selige bekränzt ein Mahl genießen oder auf einer blumigen Wiese spielen. Der ‚angelus bonus' hat hier offenbar nur die Aufgabe, die Toten nach dem günstigen Richterspruch der Unterweltsgotthei-

ten (‚Dispater‘ u. ‚Aeracura‘) an den Ort der Seligkeit zu bringen; der eigentliche Psychopompos dagegen, der die Seele nach der ‚abreptio‘ bis vor den hohen Richterstuhl führt, ist der heidnische ‚Mercurius nuntius‘. An all diesen Zügen wird der synkretistische Charakter der Religion des Ehepaares deutlich; welche es ist, verrät die Inschrift: Vincentius ist Priester des Sabazios. Den jüdischen Einschlag dieses Kultes bezeugt eindeutig Valer. Max. 1, 3; 2 (126 Kempf): Cornelius Hispalus .. Iudaeos qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit (wohl 139 vC.; weiteres R. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen[3] [1927] 104/08). Der Umstand, daß das Grab der Sabaziosgläubigen sich in der Nachbarschaft der Praetextatkatakombe befindet (vgl. E. Josi: RivAC 4 [1927] 214) läßt den Schluß zu, daß die Christen jüdische bzw. jüd.-heidnische E.-Gestalten wie die des Vibiagrabes gekannt haben. Vgl. zur Vibiagruft auch o. Sp. 56.

II. Geflügelter E. Daß der Typus des jugendlich-männlichen E. mit Flügeln in der 2. Hälfte des 4. Jh. in Anlehnung an den Typus der Victoria geschaffen worden ist, wurde bereits herausgestellt (o. Sp. 309 f). Es ist möglich, daß es zunächst die oben Sp. 305/8 zusammengestellten heidnischen Bildprägungen dienender Viktorien gewesen sind, in deren Übernahme u. Verchristlichung der neue E.-Typus zuerst Gestalt gewann. Diese heidn. Muster sind in unseren Abb. 2, 3, 4 u. 5 vorgeführt. Wie es im ausgehenden 4. Jh. zur Rezeption des vermännlichten Niketypus in der christl. Kunst gekommen ist, läßt sich noch nicht befriedigend erklären (o. Sp. 310 f). Landsberger behauptet, die jüd. Kunst sei der christlichen in der Beflügelung des E. schon im 3. Jh. vorausgegangen; sie, nicht unmittelbar die heidn. Kunst, habe den christlichen E. mit Flügeln ausgelöst. Die Beweise Landsbergers halten der Kritik nicht stand (die Grabkammer von Palmyra, in der das Abb. 3 gezeigte Beispiel der karyatidenartigen Nike gefunden wurde, nimmt L. 242 f mit Recht nicht für die jüd. Kunst in Anspruch; die Kammer muß, als sie 191 nC. in jüd. Hände kam, bereits heidnisch ausgemalt gewesen sein): a) Der Hohepriester Aaron trägt auf dem Bild in der Synagoge von Dura einen mit Viktorien u. nackten Genien dekorierten Mantel in Cappa-Form (unsere Abb. 10 nach Du Mesnil de Buisson, Les peintures de la synagogue de Doura-Europos [Rom 1939] 59 Fig. 46; der Mantel wie die Kleidung überhaupt entspricht nicht den Vorschriften von Ex. 28; sie ist iranisch; vgl. A. Alföldi: Studies in honor of A. M. Friend [1955] 45/48; G. Widengren: Arctica 11 [1956] 248/50; ders.: VetTest Suppl. 4 [1957] 212/4; daß der von Aaron getragene iranische Königsmantel in die christliche Kunst übergegangen ist, hat schon Alföldi aO. gesehen; hier scheint die Abhängigkeit christlicher Kunst von jüdischen Vorlagen greifbar zu werden). Also hatte die jüd. Kunst schon damals u. nicht erst später unter christlichem Einfluß die heidn. Flügelwesen, also Niken u. Genien, als Verbildlichungen des E. übernommen (hier berühren sich Landsbergers Ideen mit denen Becks; vgl. o. Sp. 312/15). Antwort: C. H. Kraeling stellt in der abschließenden Publikation der Synagoge (New Haven 1956) 128 fest, daß von einer derartigen Dekoration des Mantels heute keine Spur mehr festzustellen ist u. weder die Ausgrabungsnotizen noch die erste Farbskizze etwas davon wissen (vgl. unsere Abb. 11 nach Kraeling). Trotzdem mögen die Figuren zu einem eingewebten Stoffmuster gehört haben, das Du Mesnil richtig identifiziert hat. Aber muß deswegen die jüd. Kunst von damals geflügelte E. gekannt haben? Für die Juden waren u. blieben die E. männliche Wesen, Nacktheit aber war verpönt. Außerdem sind in Dura auch sonst mythologische Figuren unbekümmert wiedergegeben, bei denen eine jüdische Umdeutung sicher nicht anzunehmen ist (vgl. Kraeling aO. Pl. 52: Krieger in heroischer Nacktheit u. Viktorien auf Stadttor; Pl. 60: Vela tragende Viktorien; bei der Darstellung der Wiederbelebung der Gebeine Pl. 70 ist der Bildtypus der griech. Psyche unbekümmert übernommen; vgl. auch die Bemerkungen weiter unten). 2) Ein Sarkophag im Thermenmuseum (H. W. Beyer-H. Lietzmann, Die Katakombe Torlonia [1930] Taf. 27; F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire [Paris 1942] Pl. 47, 1) zeigt in dem von Viktorien stehend getragenen u. von nackten Jahreszeitengenien flankierten Diskus den siebenarmigen Leuchter über einer Puttenszene aus der dionysischen Welt. Die Trägerinnen dieses hl. Symbols u. ihre Gefährten können nur als E. verstanden worden sein (man beachte wieder die Berührungen mit den Vorstellungen Becks; vgl. o. Sp. 312 f). Antwort: Nichts zwingt zur Annahme, daß der Sarkophagkäufer, übrigens wohl kein orthodoxer Jude, den Viktorien u. Genien‘

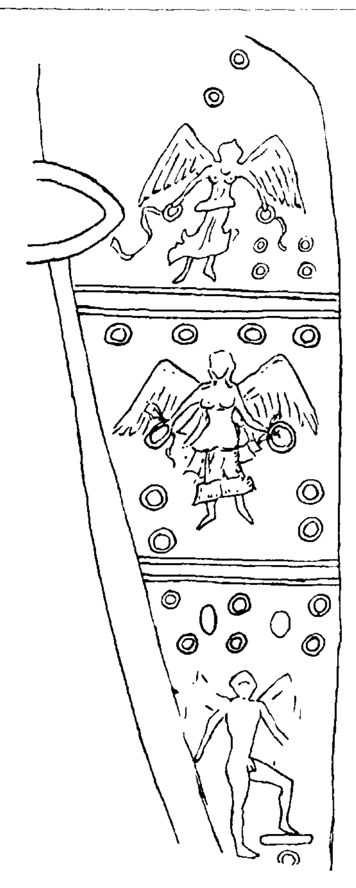


Abb. 10. Hohepriesterlicher Mantel von Dura nach Du Mesnil du Buisson.

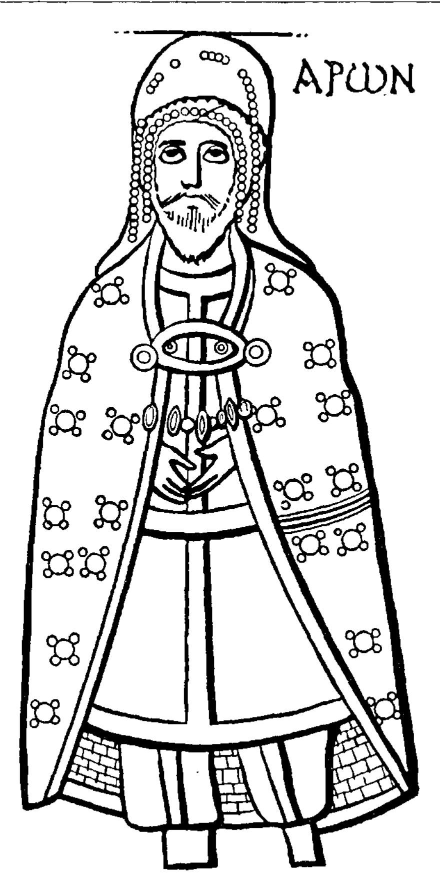


Abb. 11. Hohepriesterlicher Mantel von Dura nach Kraeling.

geläufigen Dekrationsfiguren auf heidn. Sarkophagen, einen vom gewöhnlichen Verständnis abweichenden, spezifisch jüdischen Sinn zuzuschreiben gezwungen war (vgl. Cumont aO. 484/98; R. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen[3] [1927] 146/8). 3) Die galiläischen Synagogen von Ed-Dikke u. Kefr Birim (3. Jh. ?) zeigen über ihren Portalen Viktorien, die in der bekannten Art paarweise horizontal fliegend einen Kranz zwischen sich tragen (E. R. Goodenough, Jewish symbols 3 [1953] nr. 510/12 u. 524f); Viktorien aber sind an einer Synagoge fehl am Platz; also können nur E., etwa Kerube, gemeint sein. Antwort: Genau wie die Christen haben auch die Juden geläufige Dekorationsmotive mit Viktorien aus der Kunst der hellenistischen Umwelt übernommen, ohne ihnen einen neuen orthodox-jüdischen Sinn zu unterlegen, der außerdem den Viktorien nicht unterlegt werden konnte, weil der E. bei den Juden ein männliches Wesen war (vgl. die Denkmälersammlung bei Goodenough aO. nr. 457ff; dazu ders. 1, 211; knapp im gleichen Sinne C. Watzinger, Denkmäler Palästinas 2 [1935] 112; wichtig die Mitteilung B. Mazars an H. L. Hempel, daß seit Frühjahr 1956 auf dem jüd. Friedhof von Beth She'arim ‚über 200 figural skulpierte Sarkophage' gefunden wurden, die ‚eine Fülle bisher auf jüdischen Särgen nicht nachweisbarer heidnischer mythologischer Stoffe bringen'; ZAW 69 [1957] 115_{53}; vgl. auch ebd. 129 einen weiteren einschlägigen Hinweis Hempels). Natürlich ist es möglich, daß religiös weniger geschulte Juden gelegentlich die Viktorien der Synagoge trotz ihrer Weiblichkeit als E. ansahen. Wenn man annehmen darf, daß das Dekorationsmotiv der kranztragenden Viktorien auch an Synagogen im arabischen Grenzgebiet vertreten war, wäre vielleicht eine zusätzliche Erklärung für Mohammeds Polemik gegen den Glauben an weibliche E. gefunden (o. Sp. 315). Übrigens will Landsberger die von uns bestrittene Abhän-

gigkeit der christlichen Darstellung des geflügelten E. von jüdischen Vorbildern nur für die Frühzeit behaupten. Nach einer langen Bildfeindlichkeit habe die jüd. Kunst im 12. oder 13. Jh. das Bild des geflügelten E. wieder aufgegriffen u. diesmal christliche Muster nachgebildet (253f).

A. Beck, Genien u. Niken als Engel in der altchristl. Kunst, Diss. Gießen (1936). – M. v. Berchem - E Clouzot, Mosaiques chrétiennes du IV[e] au X[e] siècle (Genf 1924). – C. Cecchelli, La cattedra di Massimiano ed altri avori romano-orientali (Roma 1936); I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore (Torino 1956). – O. M. Dalton, Catalogue of early christian antiquities (Lond. 1901). – F. W. Deichmann, Frühchristliche Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958). – R. Enking, Beiträge zur Darstellung des E. in der altchristl. Kunst, Diss. Jena (1921). – K. Felis, Die Niken u. die Engel in altchristlicher Kunst: RQS 26 (1912) 3/25. – G. Garrucci, Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli (Prato 1873/80). – A. Grabar, Ampoules de Terre Sainte (Paris 1958). – H. Gutberlet, Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst[2] (1935). – R. Kömstedt, Vormittelalterliche Malerei (1929). – J. Kollwitz, Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit (1941), Reg. s. v. Engel. – A. Krücke, Der Nimbus u. verwandte Attribute in der Kunst (1905); Randbemerkungen z. frühchristl. Nimbus: ZNW 30 (1931) 263/71. – K. Künstle, Ikonographie der christl. Kunst 1 (1928) 239/54. – E. Landsberger, The origin of the winged angel in jewish art: HebrUnionCollAnnual 20 (1947) 227/54. – H. Leclercq, Art. Anges: DACL 1, 2, 2080/2161. – F. Lugt, Man and Angel: Gazette des Beaux-Arts 6.ser. 25 (1944) 265/82. – W. Neuss, Das Buch Ezechiel in Theologie u. Kunst (1912); Kunst der alten Christen (1926). – H. Peirce-R. Tyler, L'art byzantin (Paris 1932. 1934). – L. Réau, Iconographie de l'art chrétien 2, 1 (Paris 1956) 30/55. – E. Rink, Die bildlichen Darstellungen des röm. Genius, Diss. Gießen (1933). – F. Studniczka, Die Siegesgöttin (1898). – G. Stuhlfauth, Die Engel in der altchristl. Kunst (1897). – F. van der Meer, Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien (Città del Vat. 1938). – A. Voirol, Die Wandlung der griech. Siegesgöttin zum christl. Engel nach antiken Münzbildern: Jahresber. d. Ges. Pro Vindonissa 1943/44 (Brugg 1944). – W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA (1952). – W. F. Volbach - M. Hirmer, Frühchristliche Kunst (1958). – A. de Waal - F. X. Kraus, Art. Engel: Kraus, RE 1 (1880) 416/19. – J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms (1903); Die röm. Mosaiken u. Malereien (1916); I sarcofagi cristiani antichi (Rom 1929ff). – O. Wulff, Cherubim, Throne u. Seraphim, Diss. Leipz. (1894); Altchristliche u. mittelalterliche . . Bildwerke 3, 1 (1909); Altchristliche u. byzantinische Kunst (1914).

Th. Klauser.

Engelehe I s. Engel II (Sp. 81. 91), Engel III (Sp. 107), Engel IV (Sp. 188/9), Engel VI (Sp. 240).

Engelehe II s. Enkrateia, Geschlechtsverkehr.

Engellehre s. Engel.

Enkainia s. Tempelweihe.

Enkleismos s. Rekluse.

Enkolpion.

A. Heidnisch 322. – B. Christlich. I. E. der Gläubigen 323. – II. E. als Insignie 327. – III. E. als Eidesgaranten u. Sicherheitspfänder 328. – IV. Erhaltene E. 330.

Τὸ ἐγκόλπιον (vulg. ἐγκόλφη, ἐγκόλφιον, γκόρφιον, neugriech. γκόλφι = Medaillon), lat. encolpium, ist substantiviertes Neutrum des erstmals bei Heracl. (1. Jh. nC.) all. Hom. 39 aufscheinenden Adjektivs ἐγκόλπιος, ον, ‚in, an, unter dem κόλπος befindlich'. Unter κόλπος lat. sinus, plica, ist dabei der Gewandbausch über der Brust verstanden, τὸ κατὰ στῆθος πτίγμα τι τοῦ κόλπου Schol. Il. 14, 219, dann die Brust selbst, der Busen, der Schoß. Übertragen kann ἐγκόλπιος auch befreundet, familiaris bedeuten; vgl. den Eigennamen Encolpius bei Petron u. in Inschr.; vgl. auch das deutsche ‚Busenfreund'. Das Substantiv E. ist daher ein Sammelbegriff, ebenso wie περίαμμα, doch signifikanter; es deutet im weitesten Sinne alles, was in, auf, an dem κόλπος bzw. der Brust getragen wird. – Unter dem Sammelbegriff E. werden heute gemeiniglich die verschiedenen Brustgehänge, Halsketten u. sonstigen ‚Anhänger' zusammengefaßt.

A. Heidnisch. Mit solchen Anhängern haben bereits die alten Ägypter die Bedeutung der Brust als Sitz des Herzens u. der Seele (s. *Brust I) unterstrichen. In der Folge haben diese Anhänger bei ihnen die Bedeutung eines Ornatstückes u. Schutzamuletts erhalten (vgl. Bonnet, RL 125). Seit dem MR gehörten sie auch zur Königstracht. Auch Josef trug nach Gen. 41, 42 als Vizekönig von Ägypten ein solches χλοῖον χρυσοῦν (s. H. Gerstinger, Wiener Genesis [1931] 146). Unter den nichtköniglichen Personen trugen mit Vorliebe Priester solche Brustgehänge, die in der Spätzeit aus größeren Götterfiguren oder Kapseln bestanden. Auch der ägypt. Oberrichter trug am Halse ein Bildnis der Göttin Ma aus

Saphir; s. Diod. 1, 48 u. 75; Ael. 14, 34; Lenormant, Magie der Chaldäer (1878 dt. Ausgabe) 466. Einen sehr altertümlichen Brustornat hatte der Hohepriester des Ptah von Memphis (Belege seit dem AR bei A. Hermann: MittInstKairo 6 [1936] 157_1). Die Schutzaufgabe der Brustgehänge zeigt sich bei den mannigfaltig gestalteten Brustamuletten für Mumien, wie sie im Laufe der Zeit für alle Verstorbenen zur Anwendung kamen; hierbei tritt besonders der Schutz des Herzens hervor, zB. im Motiv des behüteten Herzskarabäus. Vgl. A. Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter: AO 12, 1 (1910) 13f. Der Brustbehang des Hohenpriesters des Ptah in Memphis war ein Vorläufer des Brustschildes der Amtstracht des jüd. Hohenpriesters mit den Urim u. Tummim u. den 12 Edelsteinen mit den eingravierten Namen der 12 Stämme (s. *Brust A II; *Edelsteine). Auch die jüd. Frauen trugen an der Brust καρδιοφυλάκια, die sog. beth nephes, domus animae (s. Is. 3, 20 u. Gretser 431 A/B). – Der Gebrauch solcher Brustgehänge teils rein ornamentalen teils u. vor allem prophylaktischen u. apotropäischen Charakters war auch außerhalb Ägyptens u. Judäas bei allen vorderasiatischen u. Mittelmeervölkern, Mesopotamiern, Etruskern (s. *Bulla; J. Martha, L'art Etrusque [Par. 1889] 102; G. Q. Giglioli, L'arte Etrusca [Mil. 1935] Taf. 19/23), Griechen u. Römern allgemein verbreitet (s. *Amulett u. *Bulla).

B. Christlich. I. E. der Gläubigen. In Fortsetzung des Brauches ihrer heidnischen Vorfahren bzw. mit entsprechender christl. Umdeutung desselben haben dann auch die Christen solche Gehänge getragen. Besonders taten es Frauen u. Kinder (Joh. Chrys. ad pop. Antioch. h. 19, 4 [PG 49, 196]; Hieron. in Mt. 33 [PL 26, 168]; Greg. Nyss. v. Macr.: PG 46, 989). Aber auch Männer, Laien sowohl wie Geistliche aller Grade (Ficker 469f; Dölger, ACh 3, 89f), haben sich solcher Anhänger bedient. Man trug sie als Schmuck oder Auszeichnung (wie die Manakia der kaiserlichen Gardeoffiziere [Gerstinger aO. Textbd. 132]; Abbildung einer solchen milit. Dekoration u. a. bei L. Völkl, Kaiser Konstantin [1957] Nr. 48 aus dem Campo Santo Teutonico im Vatikan), oder als Andenken an spezielle Gedenktage (Geburt, Taufe usw.), an religiöse Feste, an den Besuch hl. Stätten (Pilgerandenken; vgl. De Waal). Man trug sie auch als Dankmedaillen für gelöste Gelübde, Symbole der persönlichen Weihe zum Dienste Gottes oder eines Heiligen, als Mittel religiöser Erbauung u. Gegenstand der Verehrung (*Devotionalien). Man trug sie aber auch in frommer, oft auch naiv abergläubischer Meinung zu prophylaktischen u. apotropäischen Zwecken gegen Krankheiten u. sonstige Gefährdungen des Leibes u. der Seele (munimentum praesentis et pignus aeternae salutis: Paul Nol. ep. 31, 1 [CSEL 29, 268, 14]; πρὸς ἀποτροπὴν πάντων τῶν ἐπερχομένων μοι κακῶν: V. Eustrat. et soc.: PG 116, 485 A/B). Diese Gehänge waren aus den verschiedensten Stoffen hergestellt (Gold, Silber, Bronze, Blei, Eisen, Stein, Glas, Elfenbein, Holz, Leder, Papyrus usw.). Sie wiesen mannigfachste Formen auf (Kästchen, Kapseln, Fläschchen, Medaillons, Ringe, christl. Symbolfiguren, Kopien der Schlüssel der Confessio der Apostelfürsten in Rom [De Waal 61], seit dem Ausgang des 4. Jh. vor allem Kreuze [Gretser 426/29; Ficker 473; Dölger 89/92]). Sie waren oft reich ornamentiert, mit Darstellungen Christi, Mariens u. anderer Heiliger oder Begebenheiten der Heilsgeschichte geschmückt u. mit Bibel- u. sonstigen frommen Sprüchen beschriftet. Sie bargen in ihrem Inneren Heiligenreliquien oder Kreuzpartikel u. liefen unter sehr verschiedenen Namen: φυλακτήρια, φυλακαί, σωτηρίκια, εὐλόγια, benedictiones, sacraria, chrysomaria, beata pignora, sanctorum patrocinia usw. Vgl. *Amulett; *Bulla B; Ficker 467/76; De Waal 57; Dölger 87; zum Ganzen vor allem Niceph. patr. antirrhet. 3, 36 (PG 100, 433 C/D), der dort auf die bei den Christen schon von altersher (ἀρχῆθεν) übliche Gepflogenheit hinweist, hölzerne Kreuze (Kreuzpartikel) zu tragen, die in Gold u. Silber gefaßt waren u. φυλακτήρια genannt wurden, ,wie wir (heutigen) Christen sie noch um den Hals u. an der Brust tragen zum Schutze u. zur Sicherung unserer Seelen u. Leiber; davon stammt auch ihr Name (φυλακτήρια), denn wir glauben, daß ihr Besitz zur Heilung von Krankheiten u. zur Abwehr des Angriffes der unreinen Dämonen dienlich sei. Es sind denn auch darauf zumeist die Leiden Christi, seine Wundertaten u. lebenspendende Auferstehung bildlich dargestellt u. ist davon bei den Christen eine unermeßliche Menge zu finden.' So allgemein war dieser Gebrauch, daß er geradezu als Kennzeichen der Bekenner Christi galt; dies bezeugt die Erzählung des Georg. Pachym. 4, 6 (1, 265 C/D Bonn),

daß der Sultan, um sein wirkliches oder angebliches Bekenntnis zum christl. Glauben unter Beweis zu stellen, Kaiser Michael ersuchte, ihm vor allem die hl. Anhänger (ἱερὰ περιάμματα) zu senden, die gemeiniglich ἐγκόλπια genannt werden (s. dazu auch die Note Possins ebd. 553/5). Der weitverbreitete Gebrauch setzt natürlich auch eine Massenherstellung solcher Anhänger voraus, die wohl hauptsächlich in den vielbesuchten Wallfahrtsorten Palästinas u. Kleinasiens (Dölger 96) u. in den Klöstern konzentriert war, zB. auf dem Sinai, dem Athos usw. (vgl. Montfaucon, Descr. montis Atho: Palaeogr. graec. 457: ἄλλοι [scil. μοναχοί] μὲν σκάπτουσιν [schnitzen] ἐγκόλπια καὶ σταυρούς). Auch heute noch werden in den orthodoxen Klöstern solche E. aus Holz, Elfenbein usw. geschnitzt; sie sind in den griech.-kathol. Gegenden weitverbreitet (s. J. Strzygowski, Byz. Denkmäler 1 [1891] 103). – So alt u. allgemein der Gebrauch dieser Gehänge war, so ist doch die Kollektivbezeichnung E. hierfür (s. Georg. Pachym. aO.) relativ jung; sie scheint sich erst seit dem 8./9. Jh. eingebürgert zu haben. Vielleicht hängt dies mit den besonders in der letzten Phase des langwierigen Bilderstreites sehr strengen Bilder- u. Reliquienverboten zusammen, die bis zu einem gewissen Grade auch diese φυλακτήρια, jedenfalls die mit Bildern u. Reliquien versehenen, betroffen hatten, wie aus Niceph. patr. geschlossen werden kann, bei dem es im Anschluß an die o. zitierte Stelle heißt: ‚Wie dachten nun die gottlosen (Ikonoklasten) darüber? Sie verabscheuten, was sie hätten behüten sollen, glaubten fliehen zu müssen vor dem, wonach sie hätten trachten sollen, u. die verehrungswürdigen Hölzer (scil. Holzkreuze u. Kreuzpartikel in ihren Metallfassungen) warfen sie ins Feuer (?) u., da sie (dort) schmolzen (verbrannten), erklärten sie sie für eine träge, nichtige, keiner Beachtung werte Masse. So betört u. vernebelt waren sie, daß sie das, was sie zu ihrem Schutz u. Sicherung hätten sorgfältig hüten u. pflegen sollen, verwarfen u. vernichteten.' Um den Angriffen der Ikonoklasten auf diese περιάμματα zu begegnen, hat man sie nicht mehr offen zur Schau getragen, sondern unter dem Gewand verborgen (vgl. Oratio in festum rest. imag.: F. Combefis, Historia haereseos monothelit. [Par. 1648] 723 über die wunderbare Heilung der Maulsperre des sterbenden Kaisers Theophilos durch das mit einem Christusbild versehene E. des Caniclinus Theoktistos, das dieser διὰ τοῦ φόβου vor dem bilderfeindlichen Herrscher εἶχεν ἐγκεκρυμμένον); man hat wohl dann auch die herkömmlichen, jetzt anstößigen Bezeichnungen zur Tarnung durch das farblose Kollektiv E. ersetzt. Allerdings war der ikonoklastische Kampf gegen diese περιάμματα vergeblich, ihr Gebrauch nicht auszurotten; bezeichnend hierfür die oben erwähnte Geschichte von dem E. des Theoktistos u. der Bericht über die von Kaiser Leo V dem Armenier veranstaltete Disputation der Bilderfreunde u. ihrer Gegner, in deren Verlauf der Kaiser zu den Ikonodulen sagte: ‚Wisset, ihr Väter, daß auch ich euerer Meinung bin.' Dabei langte er ein bebildertes E. hervor, das er bei sich zu tragen pflegte, u. verehrte (küßte) es heuchlerisch (ἐν ὑποκρίσει). (Darauf sprach er): ‚Ihr seht, ich unterscheide mich in nichts von euch.' Theoster. v. Nicetae 33 (ASS April. 1 App. XXIX D). Übrigens trug auch Kaiser Theophilos selbst ein σταυρικὸν ἐ., s. u. – Der früheste nachweisbare Beleg für den Gebrauch des Wortes E. dürfte der Brief des Patriarchen Nikephoros an den Papst Leo III vJ. 811 sein, der mit den Worten schließt: ‚Zum Zeichen unserer gegenseitigen Liebe im Herrn senden wir Euerer brüderlichen Heiligkeit ein goldenes E., dessen eine Seite mit einem Krystall verschlossen, die andere mit einem enkaustischen Bildwerk verziert ist, und das im Innern ein anderes E. birgt, in dem Teile der verehrungswürdigen Hölzer (Kreuzpartikel) eingeschlossen sind.' (PG 100, 200B/C; ASS Jun. 2, 5887). Hier handelt es sich also offenbar um ein Kästchen (θήκη) mit einem eingeschlossenen Kreuz-E., das der Patriarch zum Zeichen seiner brüderlichen Liebe u. Verehrung, ὑπομνήσεως χάριν, dem Papst zum Geschenk machte. Ein ähnliches E. in ähnlicher Absicht sandte 300 Jahre später Kaiser Alexios an den deutschen König Heinrich IV als freundschaftlichen Gruß (δεξιωμάτων ἕνεκεν); es war dies eine prächtige, mit Perlen besetzte Kapsel (θήκη) aus reinem Golde, die im Innern Reliquien verschiedener Heiliger enthielt, deren Namen auf einer jedem einzelnen Stücke angehefteten Etikette zu lesen waren (Anna Comn. Alex. 3, 10 [1, 177 Bonn; 122/3 Teubn.]). Als Geschenke haben diese Phylakteria schon seit jeher oft gedient. Bekannt ist das Reliquienkreuz im Domschatz zu Monza, das Papst Gregor d. Gr. der Königin Theodolinde geschenkt hatte (abgeb. zB.

DACL 3, 2, 3073; 11, 2, 2772). Welche Form das oben Sp. 326 erwähnte ἐ. ἱστορισμένον (bebildertes E.) des Kaisers Leo V hatte, ist nicht auszumachen, wahrscheinlich war es ein Kreuz. Ein ἐ. (ἐνστήθιον) τῆς θεομήτορος μόρφωμα (Muttergottesbild) nahm Kaiser Isaak Angelos auf der Flucht vor seinem Bruder aus dem Busen u. umarmte es unter Gebeten an Christus um Hilfe; s. Nicet. Chon. hist. 3, 8 (594 B/C Bonn). An ein Kreuz-E. ist wohl auch gedacht von dem Fälscher des Chrysobullos Logos für das Kloster Xeropotamu, wo ein ἐγκόλπιον πολύτιμον erwähnt wird mit darin eingeschlossenen Teilen der Leidenswerkzeuge des Herrn (τῶν ἁγίων παθῶν), der Dornenkrone, des Schwammes u. des Mantels (F. Dölger, Aus d. Schatzkammer d. hl. Berges [o. J.] 132/6, nr. 47).

II. E. als Insigne. Das E. κατ' ἐξοχήν ist aber das Kreuz (σταυρὸς ἐγκόλπιος) oder Medaillon mit eingeschlossenen Reliquien oder Kreuzpartikeln, das die byzantin. geistlichen u. weltlichen Würdenträger an einer Seidenschnur oder goldenen Kette an der Brust zu tragen pflegten, u. das neben seinem phylakterischen Charakter gleichzeitig auch Abzeichen ihrer Würde war. So berichtet Andr. de S. Cruce, Acta lat. concil. Flor. ed. G. Hofmann 6 (Rom 1955) 28f über die Gewandung der griech. Bischöfe: Sacrarium quoddam crucis venerabilis signum certasque sanctorum reliquias in pectore gesserunt. Als bischöfliches Insigne entspricht dies dem im Abendlande seit dem 12. Jh. gebräuchlichen Brustkreuz (Pectorale) der Päpste, Bischöfe u. Äbte (darüber J. Braun, Art. Brustkreuz: RDK 2, 1320). Dieses Insigne ist heute noch Bestandteil der Kleidung der griech. Patriarchen, Metropoliten u. Klostervorsteher. Das E. der Bischöfe ist zZ. ein ovales Medaillon aus Silber mit einem Bilde Christi oder der Gottesmutter; die Patriarchen u. einzelne Prälaten tragen statt oder neben dem Kreuz zwei solcher E. (vgl. Janin 36). Bei der Ordination wird dem Bischof nach Empfang des Palliums dieses E. umgehängt, dabei von den Umstehenden dreimal ἄξιος gerufen (Goar 258). Die mystische Bedeutung dieser E. erläutert Sym. Thessal. sacr. ordin. 226 (PG 155, 429 B) dahin, daß es eine Art göttlichen Unterpfandes (ὡς ἔνθεος ἀρραβών) sei, weil es das Bild Christi, des ersten Hohenpriesters, trage. Und 229 (ebd. 441 C) erklärt er auch das vom Kaiser jeweils vor der ersten Audienz des neuen Bischofs diesem übersandte gestreifte Pallium (μάνδυον μετὰ ποταμῶν) u. kirchliche E. (τὸ τῆς ἐκκλησίας ἐγκόλπιον) als eine Art Unterpfand dafür, daß er (der Kaiser) ihm Hilfe und Schutz gewähren werde (ὡς ὑπηρέτης καὶ φύλαξ αὐτὸς φυλάσσει). – E. weltlicher Würdenträger, speziell der Kaiser, werden in der Literatur oft erwähnt. In der Ansprache des Presbyter u. Syncellus Hierosolymitanus Helias an die Väter des 8. Konzils heißt es: Imperator noster (scil. Basileios I) ... nobis ... imposuit super colla nostra encolpium suum et dixit: Ecce iudicium Ecclesiae exigat Deus a cervicibus vestris in die iudicii, ut nihil faciatis per favorem neque per gratiam vel odium (vgl. Anastas. Bibl. interpret. lat. syn. 8, act. 5: PL 129, 3, 78f u. Mansi 16, 79). Ein goldenes, mit Edelsteinen besetztes Kreuz trägt Kaiser Nikephoros Botoneiatos in der bekannten Miniatur des Cod. Par. Coisl. 79 fol. 2v; abgebildet bei H. Omont, Miniatures des plus anc. mss. Grecs (Par. 1929) Taf. 54; J. Ebersolt, Miniatures Byz. (Par.-Brux. 1926) Taf. 32; farbig bei A. Grabar, Les grands siècles de la peinture byz. (Genf o. J.) pl. 179. (Weitere Beispiele oben u. im folgenden Abschnitt.) – Auch in der Liturgie findet das E. Verwendung. Bei der Wasserweihe zB. schwenkt der Weihende die ἅγια ἐγκόλπια dreimal in Kreuzesform im Wasser u. singt dabei dreimal das „'Εν 'Ιορδάνῳ βαπτιζομένου κτλ." (Goar 377, dazu 378_4: Est autem ἐγκόλπιον theca vel crux e materia pretiosa a Pontifice inter celebrandum propter sanctorum reliquias inclusas ἐν κόλπῳ religiose in sinu gestari solita).

III. E. als Eidesgaranten u. Sicherheitspfänder. Die besondere Heiligkeit u. Verehrungswürdigkeit dieser E. haftete teils an ihrer Form (Kreuz; s. Dölger 93), teils an den angebrachten Heiligenbildern u. Bibelsprüchen, vor allem aber an den eingeschlossenen Reliquien u. Kreuzpartikeln. So dienten denn die E. häufig auch als Eidesgaranten u. Sicherheitspfänder. Wie man bei dem τίμιος καὶ ζωοποιὸς σταυρός, bei den Ikonen, Evangelien u. Reliquien schwur (s. E. Seidl, Der Eid im röm.-ägypt. Provinzialrecht 2 [1935] 48f; Kukules 346/75), so schwur man auch bei den E., d. h. unter Berührung derselben. Vgl. V. Euthymii 52, 19 de Boor: βασιλεὺς ἐπομνύμενος τῶν φυλακτῶν αὐτοῦ; den Schwur des ῥῆγας in dem Roman Empeirios u. Margarona (S. Lambros, Roman Grecs [Par. 1880] 242): 60 μὰ τὰ ἐγκόλπια, τὰ κρατῶ (s. auch Kukules

370). – Man sandte diese E. auch an Personen als Unterpfand der Sicherheit, der Amnestiegewährung usw. So wird bei Theoph. cont. 1, 3 (9D Bonn) erzählt, daß Kaiser Nikephoros den Empörer Bardanes Turkos iJ. 803 begnadigt und ihm zur Beglaubigung und Sicherheitsgarantie das goldene Kreuz, das er zu tragen pflegte, geschickt hat; ebd. 3, 26 (119C/D) heißt es, daß Kaiser Theophilos dem nach Bagdad geflüchteten Feldherrn Manuel durch den Mönch Johannes μάρτυρας τῶν εἰρημένων (näml. der Versicherung der Begnadigung und Sicherheit) sein E. u. ein Chrysobull übermitteln ließ, um ihm damit sein Wohlwollen und gänzliche Vergebung seiner Vergehen zu verkünden. Dasselbe berichten auch Genes. hist. 3, 75f (PG 109, 1069B/C); Cedren. hist. 1, 926 (PG 121, 1009B); Sym. Logoth. 420 (PG 109, 693D); Georg. Mon. 4, 264, 11 (PG 110, 1016B). Bei Nic. Paphlag. v. Ignatii (PG 105, 525A/B) übergibt Petronas, Onkel Kaiser Michaels III, dem Patriarchen Ignatios als Sicherheitspfand gegen den Cäsar Bardas des Kaisers E., u. mit diesem um den Hals trat Ignatios unerschrocken vor Bardas hin. Als Anna Dalassena, die Mutter der Komnenen, für ihr Leben fürchtend, in der Nikolaoskirche zu Kpel Zuflucht gesucht hatte u. von dort von zwei Abgesandten des Kaisers Isaak vor diesen geführt werden sollte, weigerte sie sich Folge zu leisten, wenn sie nicht vorher als Garantie ihrer Sicherheit das Brustkreuz des Kaisers erhielte; als ihr der eine Gesandte hiefür das Kreuz-E., das er selbst trug, geben wollte, wies sie dieses zurück als zu klein und zu unansehnlich und verlangte ein solches von beachtlicherer Größe. Anna Comn., die Alex. 2, 5 (1, 102/3 Bonn; 72 Teubn.) diese Geschichte erzählt, bemerkt hiezu: ‚Dies forderte sie, damit der ihr geleistete Schwur allgemein kund würde; denn wäre derselbe nur bei einem kleinen Kreuzchen geleistet worden, würde die Zusicherung vielleicht der Menge verborgen geblieben sein'. ‚Und der Kaiser so heißt es weiter, von Natur aus gutmütig, ließ sich umstimmen und schickte, dem Wunsche der Frau entsprechend, das verlangte Kreuz, so daß sie völlig sorglos sein konnte'. – Neben dem Schwur auf die E. oder in Verbindung mit diesem war auch Austausch derselben zur Bekräftigung eines Übereinkommens üblich. So erzählt Georg. Pachym. hist. Mich. Pal. 1, 31 (PG 143, 520A/B), daß die Verbündeten gegen Wilhelm II Villeharduin sich vor der Schlacht unter Austausch der heiligen Periammata Treue geschworen haben. Hist. Andron. Pal. 3, 10 (PG 144, 248A) wird berichtet, daß die Kretenser mit Libadarios zwecks Auslieferung des Feldherrn Philanthropenos übereingekommen seien u. dabei mit schauerlichen Schwüren u. unter Austausch der hl. E. (ἀνταλλαξάντων τὰ ἱερὰ περιάμματα) sich gegenseitig der Vertragseinhaltung versicherten. Vgl. dazu den Kommentar Possins ebd. D: Sacra quin etiam amuleta de collo quique, ut mos est, in sinum pendula in vicem permutant, ea pro certissimo habituri pignore irrevocabiliter fixae in promissorum exhibitione voluntatis. – Auch im privaten Lebensbereich findet sich dieser Brauch. So pflegen die eine Ehe ihrer Angehörigen beschließenden Verwandten der Brautleute zum Zeichen ihrer unabänderlichen Zustimmung und zur Bekräftigung des Ehepaktes (εἰς συμφωνίαν ἀμετάτρεπτον καὶ γάμον στερεώμενον) ihre E. auszutauschen; vgl. Ph. Kukules, Ein Beitrag zu dem Kapitel Ehe bei den Byzantinern = Ἐπετηρὶς ἑταιρ. Βυζ. σπουδῶν β' (Ath. 1925) 13; ders., Βυζαντινῶν βίος 4, 80. Hier verweist Kukules auf Joh. Cantacuz. hist. 3, 17 (PG 153, 797C), wo über die Verlobung der Tochter des Apokaukos mit dem Sohne des Patriarchen Johannes folgendes berichtet wird: ‚Nachdem sie die Ehepakten beschlossen und nach Rhomäersitte den Akt durch die E. (scil. Austausch der E.) bekräftigt hatten u. der Kammerherr (? Bräutigam ?) noch schauerliche Schwüre hinzugefügt hatte, wandten sie sich der Beratung zu' (s. dazu auch Possini observat. Pachymer. 1, 554/5 Bonn). Diese Sitte scheint auch der Traumdeutung Achmets (75, 11f Drexel) zugrundezuliegen, wo es heißt: ‚Wenn aber der Kaiser (im Traume) sah, daß er einer Frau ein Brustkreuz gegeben, so wird er dieser sein Wahrwort geben, vielleicht auch Kinder mit ihr zeugen. Doch gilt dieser Traum nicht gegenüber einer anderen Frau, nur gegenüber der Kaiserin'.

IV. Erhaltene E. Die dereinstige weite Verbreitung der E. bestätigen auch die zahlreichen, an den verschiedensten Orten gefundenen Exemplare solcher περιάμματα vom 3. Jh. an. Nachstehend eine kleine Auswahl der publizierten: Von den christlichen ist wohl das älteste das schöne Kreuzphylakterion, das auf der Brust eines Verstorbenen in einem Grabe von S. Lorenzo fuori le mure zu Rom

gefunden wurde, und das die Inschrift trägt: ,Emanuel – nobiscum Deus' u. auf der Rückseite: ,Crux est vita mihi, mors inimica tibi' (G. B. De Rossi: BullArchCr 1 [1863] 31/5; oft abgebildet, u. a. bei Kraus, RE 1, 420 fig. 138; DACL 3, 2, 3255 fig. 3501). Ein kapselförmiges E. aus Silber mit dem von A–Ω begleiteten Christusmonogramm u. der Beischrift ,Daedalia vivas in Christo' aus dem 4. Jh., gefunden unter dem Hauptaltare von S. Nazaro in Mailand, beschreibt H. Graeven: ZsChrKunst 12 (1899) 1/15. Aus derselben Zeit stammt ein christl. E. mit Porträt, abgeb. bei Kaufmann, Hdb[3] 612. Vierzehn einfache Kreuzphylakterien des Kaiser-Friedrich-Museums in Berlin sind abgebildet bei Dölger, Taf. 9; 26 Bronzekreuze desselben Museums, vorwiegend aus Palästina, bei Wulff, Bildw. 1, Taf. 44; mittelalterl. E. ebd. 2, nr. 1867 (Taf. 5). 1899. 1958. 2232 u. Taf. 10. Über das E. der Königin Theodolinde im Domschatz zu Monza s. o. Sp. 326/7. Andere derartige E. erwähnt Ch. Diehl, Manuel d'art byzantin (Par. 1926) 307. 685. 708. Ein christl. ,Amulett' mit Reiterdarstellung aus dem 6./7. Jh. aus Mainzer Privatbesitz veröffentlichte H. Merkel: Jb. Röm.-Germ. Zentralmus. Mainz 2 (1955) 253/61 u. Taf. 4, 1. Prachtvolle ,Pectoralia' justinianischer Zeit aus Ägypten im Besitz von Pierpont Morgan in New York u. der Frau L. v. Gans in Frankfurt a. M. machte W. Denison bekannt: Univ. of Michigan Studies, Human. Ser. 12, 2 (1918). Ein Gold-E. des 6./7. Jh. aus dem Besitze der Gräfin Dzyalinski ist beschrieben bei O. M. Dalton, Byzantine Art and Archaeology (Oxford 1911) 549. Über zwei Gold-E. aus Adana im Ottoman. Museum zu Kpel aus dem 6./7. Jh. s. J. Strzygowski, Byz. Denkmäler 1 (1891) 99/112 u. Taf. 7. Über andere E. dieser Gruppe vgl. E. B. Smith: ByzZ 23 (1914/19) 217/25. Eine goldene E.-Kapsel mit Reliquien der hll. Kosmas u. Damianos, Darstellungen der Geburt Christi u. Anbetung der Magier in niello mit der Umschrift ἡ βεβαία σωτηρία καὶ ἀποτροπὴ πάντων τῶν κακῶν τῶν ἁγίων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ im Brit. Mus. bei Dalton aO. 544, Abb. 332; vier Goldpektoralkreuze aus dem 10./12. Jh. (Brit. Mus. Nr. 285/88) ebd. Abb. 330/31. Byzantin. E. des 9./10. Jh. in der Peterskirche in Rom sind beschrieben u. abgeb. von A. De Waal: RQS 7 (1893) 245/62. Ein emailliertes E.-Reliquiar des 11. Jh. mit Bildern der hll. Georg u. Demetrius ist behandelt u. abgebildet von Dalton: Recueil d'études déd. à la mém. N. R. Kondakov (Prag 1926) 275/7 u. Taf. 30. Ein spätbyzantin. Bronzemedaillon mit Darstellung der Einkehr zu Emaus u. der Kreuzigung mit der Umschrift: τον σταβρον σου προσκυνουμεν κυριε κ(αι) ειμνουμεν im Stadtmuseum von Venedig bei Schlumberger: ByzZ 2 (1893) 191. Ein Holz-E. in Cefalù mit Darstellung der Dreifaltigkeit u. der Gottesmutter veröffentlichte G. Cozza-Luzzi: Bessarione 7 (1902) 173/84 u. Taf. 355/68. Über das prächtige Kreuzpartikel-E. des Hegumenos Joseph im Johanneskloster auf Patmos aus dem 12. Jh. s. Diehl: ByzZ 1 (1892) 493. Über in Ungarn gefundene ,Brustkreuze' aus dem 6./11. Jh. vgl. E. Thomas, Archäol. Funde in Ungarn (Budap. 1956) 332f. 386f. Ein ,wenig bekanntes byzantino-slav.-E. aus dem 11./12. Jh. im Domschatz zu Hildesheim' mit Bildern der Kreuzigung, des Konstantin, der Helena u. anderer Heiliger behandelt A. M. Ammann: Akten des 9. internat. Byzantinistenkongr. zu Thessalonike 1955, 126/33 u. Taf. 6.

A. De Waal, Andenken an die Romfahrt im MA: RQS 14 (1900) 54/67. – F. J. Dölger, Das Anhängekreuzchen der hl. Makrina ..: ACh 3 (1932) 81/116. – C. Du Cange, Glossarium s. v. – J. Ficker, Art. Amulette: Herzog-H. 1 (1896) 407/76. – G. Gagov, Art. Encolpium: EncCattol 5 (1950) 336/7. – C. Gatti–C. Korolovski, I riti e le chiese orientali 1 (Genova 1942) 46. – J. Goar, Euchologion sive rituale Graecorum (1730). – A. Grabar, Ampoules de Terre Sainte (Paris 1958). – J. Gretser, De sancta cruce (1616) 426/31. 452/3. – R. Janin, Eglises orientales et rites orientaux[4] (Par. 1955) 36. – Kaufmann, Arch.[3] 546/50. 612/13. – F. X. Kraus, Art. Amulette: Kraus, RE 1 (1892) 49/51. – Ph. Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός 3 (Ath. 1949) 370 u. ö. – H. Leclercq, Art. Amulettes: DACL 6, 1787/1860. – J. Sauer, Art. Enkolpion: LThK 3 (1931) 693f. – Wulff, Kunst 1, 200.

H. Gerstinger.

Enkomion.

A. Nichtchristlich. I. Poetisches E. 333. – II. Rhetorisches E. 335. – B. Christlich. I. Herrscher-E. 337. – II. Märtyrer-E. 338. – III. Heiligen-E. 342.

Das E. ist auch im griech. Bereich schon sehr früh die Bezeichnung für den Lobpreis in jeder Form u. daher im römischen mit laudatio bzw. laudes annähernd synonym; seit der Kaiserzeit, da das Lob des Herrschers das hauptsächliche u. obligatorische Thema der Festrede geworden war, auch mit dem *Panegyricus, mit dem die Möglichkeit einer

inhaltlichen Verwandtschaft (wie das trotz seines andersartigen Charakters bereits der Panathenaikos des Isokrates zeigt) von jeher gegeben war. So werden denn in der christl. Literatur die Ausdrücke laus, panegyricus u. E. weitgehend promiscue gebraucht; zugleich geht das Gefühl für die Unterschiede der Genera in der Spätzeit immer mehr verloren: nämlich des reinen Personen-E., der Märtyrerpredigt (der teilweise noch der Name λόγος πανηγυρικός im klassischen Sinne zustünde) u. des λόγος ἐπιτάφιος (*Grabrede), der besonders im Römischen eine der stärksten Wurzeln der Lobrede war u. in der Theorie auch stets unter dem E. geführt wird.

A. Nichtchristlich. I. Poetisches E. Das ἐγκώμιον (scil. μέλος: Pind. Ol. 2, 52; Nem. 1, 7; oder ἐγκώμιος ὕμνος: Pind. Pyth. 10, 53; vgl. auch Pind. Ol. 10, 78/80) ist seiner Etymologie nach das Lied der feiernden Schar (des κῶμος, daher auch κῶμος für ἐγκώμιον, zB. Pind. Nem. 3, 4f); es bezeichnet im Sprachgebrauch der alten Chorlyrik das Preislied auf den Sieger bei den nationalen Wettspielen, ist also zunächst gleichbedeutend mit dem in der Dichtung viel seltener (zB. Pind. Nem. 4, 78) verwendeten Ausdruck ἐπινίκιον (vgl. Fraustadt 10/3). Erst durch eine allerdings schon im 5. Jh. nachweisbare Bedeutungsabschwächung u. damit verbundene Begriffserweiterung wird ἐγκώμιον Gattungsbegriff des Preisliedes (mit ἐπινίκιον als einer Sonderart) u. kann in der weiteren Entwicklung für den Götterhymnos (Plato leg. 7, 801e), für die Prosarede (seit der sophistischen Rhetorik; Gorg. Hel. 21) u. für das Lob der Verstorbenen (Diod. 1, 72, 2; ἐγκωμιάζειν: id. 1, 92, 5) stehen. – In Ursprung (d. i. Gelagepoesie) u. Inhalt (Preis einer Persönlichkeit) berührt sich das E. eng mit dem attischen Skolion, wie denn auch Aristoteles (rhet. 1, 9 p. 1368a 17) in Skolien auf die Tyrannenmörder die ersten E. gesehen haben wird, u. wie die Unsicherheit in der Zuteilung der Bakchylidesfragmente POxy 11 nr. 1361 (auf Hieron v. Syrakus bzw. Alexander v. Makedonien) zu Skolien (Grenfell-Hunt, POxy 11, 65f) oder Enkomien (Snell nach Körte: Hermes 53 [1918] 124/40) beweist. Im weiteren Sinne können zum E. auch die äolischen Lieder, insofern sie die κλέα ἀνδρῶν besangen, einige von den Gedichten Sapphos u. den Parthenien Alkmans, die Lieder des Ibykos auf seine καλοί u. Anakreons ἔπαινοι der Edelknaben gerechnet werden (Crusius 2581). Die typische Art des E. stellen jedoch die ganz oder teilweise erhaltenen Epinikien bzw. E. des Simonides, Pindar u. Bakchylides dar. Sie sind inhaltlich u. formal noch stark von der alten Hymnen- u. Nomendichtung bestimmt u. tragen daher ein feierliches, fast sakrales Gepräge, dem der Preis des Siegers, selbst wenn dies der fürstliche Gönner des Dichters ist, an Würde durchaus entspricht. Die in den Götter-E. (*Hymnus) übliche Aretalogie (*Gebet) wurde in hellenistischer Zeit auf den Herrscher als den θεὸς ἐπιφανής übertragen, u. zwar in der den Griechen geläufigen Form des Prädikationsstiles (der im römischen Bereiche zB. in Hor. carm. 4, 14 vorliegt, u. den Philon in seinem Augustus-E. [leg. ad Gaium 21] mit dem atl. verbindet; vgl. Norden, Agn. Th. 223/7). – Das epische E. (ἐγκώμιον ἐπικόν), das vom 5. Jh. an bei den nichtdramatischen Agonen (ἀγῶνες θυμελικοί; in späterer Zeit [2. Jh.] gemeinsam mit dem Prosa-E. [ἐγκώμιον λογικόν]; vgl. Ditt. Syll. 1059, 2, 45f; IG 7, 4, 16. 418. 420) lange blühte, galt, wie die Dioskoridesinschrift (Ditt. Syll. 721) zeigt, wohl auch republikanischen Gemeinwesen, fand aber naturgemäß an den hellenistischen Höfen reiche Pflege (die E. des Simonides Magnes auf Antiochos d. Gr., des Leschides auf Eumenes, des Musaios Ephesios auf Eumenes u. Attalos sind nicht erhalten), u. kann hinsichtlich seiner literarischen Form u. seines künstlerischen Wertes durch den Hinweis auf Theokrits Ptolemäer-E. (id. 17) charakterisiert werden. An die griechischen E. schließen sich die epischen Preisgedichte der augusteischen Dichter (Ovid, Varius, Anser) auf die Gönner u. Machthaber ihrer Zeit an; sie sind bis auf die armselige Klientenpoesie des im Corpus Tibullianum (3, 7 bzw. 4, 1) überlieferten Panegyricus Messallae verloren. Von den zahlreichen, meist hexametrisch oder elegisch, gelegentlich auch in anderer Form abgefaßten, ihrem Charakter nach jedoch epischen Lobgedichten der späteren Kaiserzeit (Merobaudes auf Aëtius; Sidonius Apollinaris auf Avitus, Maiorian, Anthemius; Priscian auf Anastasius; Coripp auf Iustinus) verdienen nur die Gesänge des Claudian auf die Konsulate des Honorius, des Stilicho, des Manlius Theodorus u. der Brüder Olybrius u. Probinus hervorgehoben zu werden. – Der Lobpreis auf Herrscher u. Große hat aber auch in der bukolischen Dichtung neben dem Lob des Landlebens (zB. Verg. georg. 2, 458/540)

u. der Heimat (zB. Vergils laudes Italiae: georg. 2, 136/76), u. wie dieses mit Einzelzügen oder breiter Ausmalung des Glückszustandes in der (wiederheraufgeführten) *Aetas aurea verbunden, spätestens seit Vergil seinen festen Platz, wofür u. a. die Eklogen des Calpurnius Siculus ein Beispiel sind. Besser versteht es sich freilich innerhalb der Consolationen (zB. das Lob des Drusus in der consol. ad Liviam 13ff). – Alle diese E., auch die der Spätzeit, arbeiten mit der Technik des klassischen Epos, u. wenn *Ennodius beim Preis des dreißigjährigen Priesterjubiläums des Epiphanius (c. 1, 9 Hartel) auf den heidn. Götterapparat verzichtet, so tut er dies in ausdrücklichem (v. 1/16) Gegensatz zur herrschenden Praxis. Obwohl das poetische E. vom rhetorischen (s. u.) beeinflußt ist, was sich vor allem in der Verwendung der gleichen der Auxesis dienenden Topik (wie etwa aller Formen der Unsagbarkeitstopoi u. der Überbietung im Vergleich; Curtius 166/72) äußert, ist es, auch abgesehen von den Abweichungen, die die Besonderheit des Themas erfordert (zB. Dracont. laud. Dei 3, 737f), im allgemeinen nicht nach einem stereotypen, von der Rhetorik vorgegebenen Schema angelegt (der feste Aufbau des chorlyrischen E. hat ganz andere Wurzeln), u. das Lob des Augustus in Vergils Aeneis (6, 791/805; vgl. Norden: RhMus 54 [1899] 466/82) kann, wie auch die Laus Pisonis, nicht als Norm für die verlorenen Epen, sondern nur als Ausnahme gelten.

II. Rhetorisches E. Unter dem Einfluß der sophistischen Rhetorik trat im ausgehenden 5. Jh. das Prosa-E. (ἐγκώμιον λογικόν) an die Seite des poetischen. Durch die scherzhaften mythologischen E. bzw. Verteidigungsreden (Gorgias' Helena, Isokrates' Busiris u. Helena) vorbereitet, wurde es von Isokrates mit seinem Euagoras begründet u. in der Topik weitgehend festgelegt. So wird die in der gesamten enkomiastischen Literatur der Folgezeit ausgiebig verwertete σύγκρισις, die, ganz agonal, dem Erweis der ὑπεροχή des Gefeierten dient (Focke 338) u. stets mit starker αὔξησις der Taten verbunden ist, schon bei Isokrates praktisch angewendet (9, 34/40) u. theoretisch erörtert (5, 142). Auch die beiden grundsätzlich möglichen Formen des Aufbaues, die die Theorie (am deutlichsten Quint. inst. 3, 7, 15), nicht aber die Praxis scharf trennt, sind bei Isokrates zu belegen: die eine Art, die, von Taten ausgehend, nach Lebensaltern einteilt, liegt im Lob des Euagoras u. des Alkibiades (Isocr. 16, 25/41; vgl. Fraustadt 42f) vor; für die andere, die nach Tugenden disponiert, ist das in die Antidosis eingelegte Lob des Timotheos (Isocr. 15, 107/39; vgl. Leo 92) ein Beispiel. Wenn sich in Xenophons Agesilaos u. in der späteren Schulpraxis unter dem Einfluß der philosophischen Güterlehre (Cic. de orat. 2, 45f; vgl. Kroll 573_2) u. wohl auch der Bequemlichkeit der Redner die Disposition nach Tugenden durchsetzt (Leo 209), so liegen die Ansatzpunkte zu dieser Entwicklung ebenfalls schon bei Isokrates. Denn er betrachtet die Tugenden als wesentlich u. rühmt die Taten nur mit der Begründung, daß es leichter sei, aus ihnen die Tugend zu erkennen (Isocr. 9, 33; vgl. 9, 65; vgl. Aristot. rhet. 1, 9 p. 1367 b 26ff). Da nun die πράξεις im E. zwar nur Belege für die Tugenden, als solche jedoch unentbehrlich sind, zeigt die Lobrede ein durchgehendes biographisches Interesse; gerade in dieser Richtung war die Nachwirkung des isokratischen Euagoras u. des xenophontischen Agesilaos besonders stark. Anderseits verwendeten die Biographen, zumal wenn sie der dargestellten Persönlichkeit nahestanden (zB. Tiros u. Nepos' Ciceroviten, Oppius' Caesarvita usw.) oder sich ihre Helden nach deren Vorzügen auswählten (Nepos, Plutarch) u. nicht, wie etwa Sueton, der Diadoche der Kaiser folgen mußten, alle Mittel zur Idealisierung (vgl. Steidle 131). Daraus ergibt sich eine enge innere Beziehung zwischen E. u. Biographie, die nicht nur die fließenden Übergänge (von Nepos' ‚vita' des Epaminondas bis Tacitus' Agricola u. Eusebius' Konstantinsvita, die ihre Zwischenstellung schon im Titel verrät: εἰς τὸν βίον . . .), sondern auch die Anwendung des enkomiastischen Aufbauschemas in der *Biographie, *Autobiographie u. Persönlichkeitscharakteristik der *Geschichtsschreibung (wobei man den Tadel, ψόγος, als negatives E. auffaßt; zB. Arist. rhet. 1, 9 p. 1368 a 33ff; Nicol. prog.: Rhet. Gr. 3, 482/5 Sp.; Aphthon. prog.: ebd. 2, 40) verständlich macht. Das Schema wurde in jahrhundertelanger Schultradition (Theon prog.: Rhet. Gr. 2, 109/12 Sp.; Hermog. prog.: ebd. 2, 11/4; Nicol. prog.: ebd. 3. 477/82) weitergegeben; es ist am ausführlichsten bei Menander, περὶ ἐπιδεικτικῶν (Rhet. Gr. 3, 368/77 Sp.) niedergelegt. Danach hat der Lobredner zwischen Prolog u. Epilog folgende Sachgebiete zu behandeln: πατρίς,

πόλις, ἔθνος, γένος, τὰ περὶ τῆς γενέσεως (besonders Wunder), τὰ περὶ τῆς φύσεως, ἀνατροφή, παιδεία, ἐπιτηδεύματα, πράξεις (die Regierungszeit wird als Einheit genommen u. nach Taten in Krieg u. Frieden eingeteilt), τὰ τῆς τύχης, σύγκρισις. Diese Topik des Personen-E. (Menander spricht a potiori vom βασιλικὸς λόγος), die natürlich nicht in jedem einzelnen Punkte bindend ist, wird auffallend streng von Julian in seinem ersten Panegyrikus auf Konstantius u. von Libanios in seiner Rede auf Konstantius u. Konstans (or. 59) beobachtet; sie läßt sich teilweise auch an den Kaiserreden der lateinischen Panegyriker verfolgen (besonders bei Pacatus [2], Nazarius [4] u. dem Verfasser der 6. Rede [auf Konstantin]), obwohl gerade dort die mannigfachen u. nicht nur thematisch bedingten Abweichungen (wie etwa in des Eumenius' Rede pro instaurandis scholis [9] u. jenen Reden, die nach dem Vorgange des Plinius das Herrscherlob mit der gratiarum actio verbinden, wie die Neujahrsrede des Mamertinus u. die or. 5 des Panegyrikercorpus) bezeugen, daß sie nicht so sehr den Schemata Menanders wie der lebendigen Panegyrikertradition u. -praxis (Gutzwiller 94) verpflichtet sind, aus der ja schließlich auch Menander schöpft. Daneben kennt sowohl die Theorie (zB. Quint. inst. 3, 7, 26f) wie auch die Praxis besonders der kaiserzeitlichen Sophistik Städtereden (zB. Aristides' ἐγκώμιον Ῥώμης) u. adoxographische Spielereien, die nur die Macht des Wortes zeigen sollen (zB. Synesios' ἐγκώμιον φαλακρίας, das an ein höchstwahrscheinlich unechtes κώμης ἐγκώμιον des Dio v. Prusa anknüpft).

B. Christlich. I. Herrscher-E. Im Lob auf den Kaiser treffen weltliche u. christliche Beredsamkeit zusammen. Eusebius bedient sich in seiner Vita Constantini, die eigentlich ein E. halbbiographischen Titels, halbhistorischen Inhalts, ganz rhetorischen Stils u. kirchlicher Tendenz ist (Leo 311f; vgl. o. Bd. 3, 308), ebenso wie im Triakontaeterikos auf Konstantin aller seit Isokrates legalisierten u. von der Theorie des E. nicht nur geduldeten, sondern gebotenen Verschleierungs- u. Amplifikationsmethoden. Er tut dies freilich nicht, ohne sich eingangs dagegen verwahrt u. erklärt zu haben, er wolle eine neue Art des Herrscherlobes beginnen (laus Const. prol.: 195, 6ff Heikel); diese neue Art ist, mit einem Ausdruck des Gregor v. Nyssa, die πνευματικὴ εὐφημία, das Lob des Gottesmenschen, der nur ein Vaterland, das Paradies, eine Stadt, die himmlische, einen Ruhm der Abkunft, die Gotteskindschaft, kennt (in Greg. Thaum. 2 [PG 46, 896BC]). Was jedoch in der praktischen Durchführung die E. des Eusebius von denen der paganen Rhetoren unterscheidet, ist, u. dies gilt für das christl. E. im allgemeinen, die Tendenz (moralische Erbauung durch Aufzählung der gottgefälligen Taten u. nur dieser; vgl. laus Const. prol.: 195, 14f Heikel [PG 20, 1317B]: τὰς αὐτοῦ βασιλέως θεοπρεπεῖς ἀρετάς, φιλοθέους τε πράξεις) u. das in christlichem Sinne abgeänderte Tugendschema (die εὐσέβεια bewirkt hier, was nach den rhetorischen Regeln der ἀνδρεία u. φρόνησις zuzuschreiben war). Ähnlich hat man sich auch den verlorenen Panegyrikus des Paulinus v. Nola auf Theodosius vorzustellen, dessen Ziel es war, in Theodosius ‚non tam imperatorem quam Christi servum, non dominandi superbia, sed humilitate famulandi potentem, nec regno sed fide principem' zu rühmen (Paulin. Nol. ep. 28, 6; vgl. Hieron. ep. 58, 8). Dagegen hält sich Prokopius v. Gaza im Panegyrikus auf Kaiser Anastasius, wie er selbst hervorhebt (c. 8: 6, 32ff Kempen), streng an die Schulregeln.

II. Märtyrer-E. In einem neuen Stadium seiner Entwicklung hat das Christentum im 4. Jh. die rhetorische Tradition des βασιλικὸς λόγος auf seine Märtyrer angewandt u. in der panegyrischen Märtyrerpredigt einen neuen Zweig des epideiktischen γένος geschaffen (Delehaye, Pass. 184), den die großen Kappadokier auf den Höhepunkt führten. Unter den zahlreichen Märtyrer-E. des Basilius (auf S. Gordius, S. Julitta, S. Mamas, die Vierzig Märtyrer), des Gregor v. Nyssa (auf Petrus u. Paulus, S. Stephanus, S. Theodorus, die Vierzig Märtyrer), des Gregor v. Nazianz (auf die Makkabäer, S. Cyprian), des Asterius v. Amasea (auf den Erzmärtyrer Phokas, auf S. Stephanus, Petrus u. Paulus) u. des Joh. Chrysostomus, dessen Märtyrerpredigten eine Art Kommentar zum Martyrologium von Antiochia darstellen (Delehaye, Pass. 185), ist die Predigt des hl. Basilius auf Mamas von besonderem Interesse, da sie eine grundsätzliche Stellungnahme zum heidn. Vorbild des christl. E. enthält. Wie ganz allgemein in der Auseinandersetzung des Christentums mit der Rhetorik geht auch im christl. E. die genaue, bisweilen sklavische Befolgung der rhetorischen Regeln (zB. im E. des Gregor v.

Nyssa auf den hl. Theodorus; vgl. Méridier 242f) Hand in Hand mit offener Invektive gegen sie. Unter dem Zwang der geänderten stofflichen Voraussetzungen werden alle Freiheiten, die das Schema vorsieht, zum Prinzip erhoben; setzt sich der christl. Redner jedoch über mehrere Punkte hinweg, so geschieht dies nie ohne entschuldigenden, öfter noch mit einem polemischen Hinweis auf den ἐγκωμίων νόμος (zB. Basil. in Mam. h. 2 [PG 31, 592A]: ‚Wir können ihn [Mamas] nicht nach den Gesetzen des profanen E. feiern, wir können nicht von erlauchten Vätern u. Vorfahren reden, denn schändlich wäre es, den, der durch eigene Tugend glänzt, mit fremden Zierraten zu schmücken'; vgl. Basil. in Gord. h. 1f [PG 31, 492BC]; Greg. Naz. in Gorg. 3 [PG 35, 792C]; PsGreg. Nyss. in Ephr. or. [PG 46, 824A mit Aufzählung des ganzen Rhetorenschemas]). Gerade das aber verrät die Kenntnis jener vielgeschmähten Schulregeln u. bis zu einem gewissen Grade auch die Anerkennung ihrer Verbindlichkeit. In der Tat ist die Lobrede des Gregor v. Nyssa auf den hl. Stephanus, die vom rhetorischen Schema völlig abweicht, ein Einzelfall (PG 46, 701/36); nicht einmal die Motivierung kleinerer Abweichungen ist gegenüber den Gepflogenheiten des pagenen E. immer originell oder christlich gefärbt. Wenn etwa das Übergehen der Abkunft, das in der Märtyrerrede oft u. oft schon deshalb gefordert war, weil man vom Gefeierten kaum mehr als die Todesart kannte, damit begründet wird, daß Abkunft kein Verdienst sei (vgl. Basil. in Mam. h. 2, Text oben), so steht ein ähnlicher Vorschlag schon bei Menander (Rhet. Gr. 3, 370 Sp.). Freilich begnügen sich die Christen nicht damit; Basilius geht vielmehr so weit, die herkömmliche Behandlung des Genos umzukehren (in Mam. h. 2 [PG 31, 592A]): ‚So hat er (Mamas) denn seinen Ruhm nicht von anderswoher empfangen, sondern die Fackel seines Rufes selbst durch sein ganzes Leben entzündet'. Mit Stillschweigen wird jedenfalls dieser Punkt nicht übergangen, u. auch nach vorausgeschickter Betonung, daß sich das Lob der Heiligen nicht den Gesetzen des E. zu unterwerfen brauche, sagt der hl. Basilius von den Vierzig Märtyrern, daß sie nicht alle aus derselben Gegend stammten u. zwar nicht die menschliche, wohl aber die geistige Abkunft (γένος ... πνευματικόν) gemeinsam hätten (PG 31, 509AB). Dadurch, daß die Frömmigkeit in den Mittelpunkt des Tugendpreises tritt, wird auch ein neuer Maßstab für die Bewertung des ἐπιτήδευμα (Berufes) aufgestellt (Bretz 37). Wieder geht Basilius bis zum Extrem, wenn er sagt (in Mam. h. 2 [PG 31, 593A]): ‚Hirt u. arm sein, das sind für den Christen die Dinge, die des Rühmens wert sind (σεμνολογήματα)'. Doch auch hierin ist die Theorie konsequenter als die Praxis; Basilius verteidigt den Hirtenberuf aus der Schrift (aO. PG 31, 593BC) u. Asterius v. Amasea kann es beim Preise des Petrus nicht unterlassen, den Reichtum der Fischer zu rühmen (PG 40, 276BC). Die πράξεις, deren Darstellung auf die des ἐπιτήδευμα zu folgen hat, sind im Märtyrer-E. die Dokumentationen des Glaubens u. der Festigkeit im Glauben, im Martyrium u. im Sterben, deren hyperbolische u. breite Ausmalung gewiß nicht nur dem erbaulichen Zwecke dient, den Zuhörern darzutun, in welchem Maße die Seele über den Leib zu herrschen vermag. Für die σύγκρισις endlich werden selbstverständlich nicht mehr die Helden der Geschichte u. Sage, sondern die biblischen Gestalten u. großen Heiligen (Petrus, Paulus, Johannes) herangezogen. – Bewegt sich nun das Märtyrer-E. ebenso wie die panegyrische Gelegenheitsrede der christlichen Autoren schon hinsichtlich der Kompositionsmethoden trotz mancher Freiheiten (besonders bei Joh. Chrysostomus) durchaus in den Bahnen der paganen Rhetorik, so ist deren Einfluß im Stile noch deutlicher; das Übertreiben u. Verschweigen, Andeuten u. Verdunkeln, das alle festen Daten u. alles menschlich Zufällige beiseiteschiebt u. nur schwebende Nebelgebilde vorführt, ist für das Märtyrer-E. u. das christl. Herrscherlob ebenso charakteristisch wie für die rhetorische Lobrede (Leo 93). Es steht im Widerspruch zur Aufforderung, die der hl. Basilius in seiner Programmschrift über die Benützung der heidnischen Autoren gibt (PG 31, 596B: ‚Die Lügentechnik der Rhetoren werden wir nicht nachahmen') u. die in den E. der Kappadokier immer wiederkehrt (zB. Basil. in Mam. h. 3 [PG 31, 593A]; Greg. Naz. or. 43, 3 [PG 36, 497BC]; Greg. Nyss. in XL mart. h. 1 [PG 46, 753BC]). Denn die gesamte Topik, die das pagane E. zur Auxesis der Bedeutung des Gefeierten verwendet, findet sich im Christlichen wieder, angefangen von der im Eingang der Rede stets betonten Unzulänglichkeit des Redners gegenüber der Größe des Gegenstandes (zB. Basil. in Mam. h. 1 [PG 31,

589B]; vgl. Greg. Nyss. in Greg. Thaum.: PG 46, 893 A) u. noch vermehrt um den Tadel an der heidn. Übertreibungstechnik, der seinerseits wieder nur eine Spielart derselben Technik beim christl. Lobredner ist (zB. Greg. Nyss. in Greg. Thaum.: PG 46, 917C). Die Hyperbel, der Lieblingstopos der Rhetorik, begegnet in der Beschreibung hervorstechender Eigenschaften des Helden (vom hl. Ephraem zB. wird gesagt, er habe die Gabe der Tränen besessen wie andere Menschen das Atmen, nicht Tag noch Nacht, οὐ μεσονύκτιον, nicht eine Stunde, ja nicht den kleinsten Augenblick sei sein Auge trocken gewesen [PsGreg. Nyss. in Ephr. or.: PG 46, 829D]) u. ist unentbehrlich in Vergleichen, die die Standhaftigkeit im Leiden ausschmükken (die Heiligen schreiten ins Martyrium ‚voll Freude, wie bei festlichem Tanze' [Ioh. Chrys. de mart. h. 1: PG 50, 707], liegen auf glühenden Kohlen ‚wie auf Rosen' [aO. PG 50, 708] u. verhalten sich ganz so, als ob nicht sie selbst, sondern ein anderer die Foltern erlitte [Greg. Nyss. in Theod.: PG 46, 745B; vgl. Greg. Naz. contra Iul. or. 1, 69: PG 35, 589B]); die Vergleiche, die zu den ältesten Requisiten der Epideixis gehören, sind für die Christen die seit Paulus feststehenden mit dem Krieger u. dem Wettkämpfer (zB. nennt Gregor v. Nazianz die Märtyrer-E. des hl. Basilius ἀθλητῶν ἐγκώμια [or. de S. Basil. 67: PG 36, 585B]), welche beide in der Schilderung des Martyriums oft zu langen Bildern ausgebaut werden (z.B Basil. in Gord. h. 3 [PG 31, 496CD]; Ioh. Chrys. de S. Barlaam h. 3f [PG 50, 680f]); von der ἔκφρασις u. circumlocutio als harmloseren Kunstmitteln gilt die letztere besonders für den Herrscher oder Statthalter, unter dem das Martyrium stattfand u. der kurz u. vage als ὁ κρατῶν τότε (Basil. in XL mart. h. 4 [PG 31, 512C]; ähnlich Greg. Nyss. in XL mart.: PG 46, 776BC), gehässiger als τὸ θηρίον τὸ τότε δικάζον (Ioh. Chrys. in Iul. 2 [PG 50, 668]) umschrieben wird; für die *Ekphrasis ist neben der relativ seltenen Beschreibung von Personen (zB. Basil. in Gord. h. 4 [PG 31, 497C]) oder der Schönheiten einer Basilika (zB. Greg. Nyss. in Theod.: PG 46, 737D) die allgemeine Darstellung einer Christenverfolgung schon häufiger (zB. Basil. in Gord. h. 2 [PG 31, 493C/495B]; Ioh. Chrys. in Ignat. h. 4 [PG 50, 592]) u. die Ausmalung der Foltern überhaupt das klassische Thema, für dessen Entfaltung zB. eine Rede auf alle Märtyrer (Ioh. Chrys. in mart. 1 [PG 50, 708]) besonders geeignet ist.

III. Heiligen-E. Dieses Lob nun reservieren die Christen nicht nur ihren Märtyrern; es kann auch, u. dies ist interessant für die Ausweitung des Heiligenkultes (Delehaye, Pass. 188), großen Persönlichkeiten der Kirche, Bischöfen, Asketen u. Jungfrauen, insbesondere Maria (Lucius 491/3) gezollt werden. Die E. bzw. Epitaphien auf Athanasius, Basilius, Caesarius, Gorgonia im Werk des Gregor v. Nazianz, die auf Basilius, Ephraem, Gregor den Wundertäter, auf Meletius, Macrina u. Placilla bei Gregor v. Nyssa u. manches im Oeuvre des Johannes Chrysostomus setzen bei engstem inhaltlichem Anschluß an die Märtyrerpredigt die Tradition des Personen-E. u. des λόγος ἐπιτάφιος (dazu vgl. auch die Rede des hl. Ambrosius auf seinen Bruder Satyros) in gerader Linie fort. Selbstverständlich bedienen sich die christlichen Redner beim Lobe der Verstorbenen im Rahmen einer Grab- oder Trostrede derselben rhetorischen Mittel, ohne daß sie damit den Zweck verfolgten, etwa Angehörige ihrer Familie mit den Märtyrern auf eine Stufe zu stellen; doch aus der Art u. Weise, wie zB. Gregor v. Nyssa in seiner Trostrede zum Tode der Placilla die Tugenden der Kaiserin preist (PG 46, 958B/959A) u. in diesem Preise aus der Heldin eine Heilige macht, wird verständlich, daß auch der gewöhnliche Tote aufgrund einer solchen enkomiastischen Grabrede in die Reihen der Heiligen einrücken konnte (zB. Caesarius, Gorgonia, Macrina; vgl. Delehaye, Sanct. 154ff). – Abschließend sei noch das βιβλίον ἐγκωμιαστικόν erwähnt, das nach dem Berichte der Miracula Cosmae et Damiani (10 [27f Ruppr.]) ein durch die Heiligen von seiner Augenkrankheit geheilter Sophist u. Rhetor auf seine himmlischen Wohltäter verfaßt hat.

J. Bauer, Die Trostreden des Gregor v. Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik (1892). – A. Bretz, Studien u. Texte zu Asterius v. Amasea = TU 40 (1914). – T. C. Burgess, Epideictic literature (Chicago 1902). – O. Crusius, Art. Enkomion: PW 5, 2, 2591/3. – E. R. Curtius, Europäische Literatur u. lateinisches Mittelalter² (1954) 163/9. – H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires (Bruxelles 1921) 182/235; Sanctus = Subsidia hagiogr. 17 (1927). – F. Focke, Synkrisis: Hermes 58 (1923) 327/68. – G. Fraustadt, Encomiorum in litteris Graecis usque ad Ro-

manam aetatem historia (1909). – M. Guignet, S. Grégoire de Nazianze et la rhetorique (Par. 1911). – H. Gutzwiller, Die Neujahrsrede des Konsuls Claudius Mamertinus vor dem Kaiser Julian (1942) 92/9. – W. Kroll, Studien über Ciceros Schrift de oratore: RhMus 58 (1903) 552/97; Art. Rhetorik: PW Suppl. 7, 1128/38. – F. Leo, Die griech.-römische Biographie nach ihrer literarischen Form (1901). – E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes (1904). – L. Méridier, L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse (Par. 1906). – E. Norden, Agnostos Theos (1956 [1913]) 223/7; Ein Panegyricus auf Augustus in Vergils Aeneis: RhMus 54 (1899) 466/82. – W. Schmid, Panegyrik u. Bukolik in der neronischen Epoche. Ein Beitrag zur Erklärung der Carmina Einsidlensia: BonnJb 153 (1953) 63/96. – W. Steidle, Sueton u. die antike Biographie = Zetemata 1 (1951). – J. A. Stein, Encomium of St. Gregory on his Brother St. Basil (Wash. 1928). – K. Ziegler, Art. Panegyricus: PW 18, 3, 559/70. *Th. Payr.*

Enkrateia.

A. Heidnisch. I. Griechisch-römisch. a. Sokrates. Als ethischer Begriff ist E. erst durch Sokrates bedeutsam geworden; hier zeigt sich wieder, daß erst Sokrates die griech. Philosophie auf die Ethik hingelenkt hat. Nach dem Bericht Xenophons, der vor allem den Vorwurf widerlegen möchte, Sokrates habe die Jugend verdorben, legte Sokrates großen Wert auf die Kontrolle der sinnlichen Leidenschaften u. erklärte die E. als die Grundlage der Tugend u. der Religion (Xenoph. mem. 1, 5, 4; vgl. 1, 2, 1; 2, 1, 1. 7). Es ist eigenartig, daß diese Ideen nicht auch bei Platon auftauchen. Wo man in Platons Dialogen das Wort erwartet, wie zB. im Enkomion des Alkibiades auf die Enthaltsamkeit des Sokrates gegen Ende des Symposions, hat Platon das Wort καρτερία gewählt (219D); so bezeichnet er nicht nur die Zurückweisung der sexuellen Annäherung des Alkibiades durch Sokrates, sondern auch Sokrates' Mut beim Rückzug von Delium u. seine heroische Ausdauer im Schnee bei Potidaia (220B).

b. Platon. Platon verwendet das Wort E. rep. 390B, wo er bemerkt, das Studium Homers sei nicht geeignet, die E. in der Jugend zu fördern (ein in hellenistischer Zeit oft wiederholter Gedanke, vgl. zB. Lucian. Menipp. 3). Das Wort E. kommt bei Platon ferner rep. 430E vor, wo es wie bei Xenophon die Beherrschung sinnlicher Triebe bedeutet u. gegen σωφροσύνη mit der Bemerkung abgegrenzt wird, ἐγκράτεια sei der vulgäre Ausdruck für das, was die Gebildeten als σωφροσύνη bezeichneten (vgl. hierzu jetzt auch Orig. in Rom. comm. frg. [166, 19ff Scherer]: ἀγαπητὸν γὰρ εἰ τὴν ἐγκράτειάν τις ἀναλάβοι ἕξιν, ὥς φασίν τινες τῶν περὶ ταῦτα δεινῶν, ἐλάττονα τῆς σωφροσύνης τυγχάνουσαν).

c. Aristoteles. Die ausführlichste Behandlung von E. findet sich bei Aristot. eth. Nic. 7, 1/10 p. 1145 a 15/1152 a; nur wird die Klarheit seiner Ausführungen bis zu einem gewissen Grade durch seine Vorliebe für Aporien gemindert. Für Aristot. bedeutet E. ‚Charakterstärke'; er ist an dieser Tugend besonders interessiert, weil er im Gegensatz zu der intellektualisierten Ethik des Sokrates u. Plato die Bedeutung von Gewöhnung u. Charakter stark betont. In eth. N. 7, 2, 6 p. 1146 a 10/17 stellt er E. u. Sophrosyne einander gegenüber: der Enkrates hat zwar starke Begierden, aber er hält sie unter Kontrolle; der Sophron aber ist über alle heftigen Triebe erhaben. Für Aristoteles schließt die Sophrosyne alle Tugenden ein, während der Enkrates nicht notwendig vollkommen tugendhaft ist. Eth. N. 7, 7, 1 p. 1150 b 16/19 arbeitet er auch den Unterschied zwischen E. u. Karteria klar heraus: E. bezieht sich auf die Lust, Karteria auf den Schmerz. Aber er hält die E. auch für eine höhere Tugend als die Karteria (7, 7, 4 p. 1150 a 33); denn es sei besser, Schwierigkeiten zu meistern, als ihnen bloß standzuhalten. E. bedeutet also Sieg, Karteria aber nur Vermeidung einer Niederlage.

d. Stoa. Im griech. philosophischen Denken der Folgezeit ist E. ein Kennzeichen der menschlichen Würde; sie bezeichnet jenen Widerstand gegen den Reiz der Sinne, der für wahre Vornehmheit der Seele kennzeichnend ist. Um wahrhaft Mensch zu sein, muß man in der Befriedigung der stärksten natürlichen Begierden Mäßigung üben, vor allem gegenüber dem sexuellen Trieb u. der Lust an Speise u. Trank. Diese Selbstbeherrschung ist selbstverständlicher Bestandteil des stoischen Ideals, da ja die Stoa den Vorrang der Vernunft gegenüber den Leidenschaften lehrt.

Nachgeben gegenüber der Lust schwächt nur die Stärke der Seele (Seneca ep. 92, 10). Nach der stoischen Begriffsbestimmung ist E. ‚ein Verhalten, das nie die durch die richtige Vernunft gewiesenen Grenzen überschreitet, oder eine Tugend, die uns erhaben macht über die Dinge, deren man sich scheinbar nicht enthalten kann' (Sext. Empir. math. 9, 153; vgl. Ioh. Stob. 2, 7, 5b; Diog. Laert. 7, 93; Clem. Alex. strom. 2, 80, 4). – Für Epiktet ist die E. eine Sache der Selbstachtung; diese vor allem verliert der Ehebrecher bei seiner Tat (2, 10, 18). Selbstbeherrschung im Genuß von Lust wird instinktiv von jedermann bewundert (3, 1, 8f). Beherrschung der eigenen Laune muß geübt werden, wenn die Nahrung karg ist oder ein Sklave uns durch Unfähigkeit ärgert (1, 13, 1ff). Wenn das Auge von einem hübschen Mädchen oder Knaben angezogen wird, ist ein innerer Willensentschluß notwendig; in der Seele schlummert eine Kraft, die E., die man zu Hilfe rufen kann (ench. 10; ähnlich Marc. Aur. 8, 39). – Selbstbeherrschung ist eine Tugend, die sich auf das öffentliche Leben der Gesellschaft auswirkt. Cic. off. 1, 23, 79 (Panaitios) sagt, daß die politischen Führer in ihrer Seele moralischen Mut nötig haben, um hochherzige Gesinnung zu erlangen, aber sie müssen andererseits auch ihren Körper so in ihre Gewalt bringen, daß er den Befehlen der Vernunft gehorcht u. jede Mühe erträgt. E. erscheint als eine politische Tugend auch im kaiserlichen Edikt des Severus Alexander (?), erhalten in PFayum 20, 20, in dem der Kaiser den Steuernachlaß, den er gewährt, als einen Beweis für seine gute Regierung erklärt; es beweise seine E., daß er das Volk nicht ausbeute.

e. Volksauffassung. Die Haltung des Mannes auf der Straße ersieht man aus den Schriften des Lukian v. Samosata. Selbstbeherrschung der Begierde gegenüber betrachtet er als eine natürliche Eigenschaft des Gebildeten (vgl. seine Schilderung des Demonax u. Nigrinus [26/7]). Aber das ist nicht zu ernst zu nehmen: ein Intellektueller degradiert sich nicht, wenn er eine Schwäche für sentimentale Lieder u. erotische Tänze hat (saltat.). Das praktische Kriterium für das Handeln ist das Lust-Schmerz-Kalkül, aber die höheren Genüsse sind den niederen vorzuziehen. Wahre philosophische Vollkommenheit erhebt sich über alle Leidenschaften (Hermot. 8; vgl. 23ff). Da dieser Zustand aber unerreichbar ist, besteht die beste moralische Haltung darin, die Dinge so zu nehmen, wie sie sind u. das Beste aus ihnen zu machen (dial. deor. 26).

f. Neupythagoreismus, Neuplatonismus. Lukian spricht die nichtreflektierende Seite des Menschen an. Den genau entgegengesetzten Standpunkt nehmen die quietistischen, nach innen blickenden Anhänger des Neupythagoreismus ein. Sie vertreten ein dualistisches System, das zu der Einsicht führt, der Körper müsse durch asketische Disziplin unterdrückt werden, damit die Seele frei u. zur Kontemplation des Göttlichen fähig wird. Um zur Kontemplation zu gelangen, muß man sich aus der Menge lösen u. sich in sein Inneres zurückziehen (vgl. Plotin. 3, 6, 5). Die pythagoreische Praxis legte den Novizen der Gemeinschaft als Prüfung in der E. eine Schweigezeit von 5 Jahren auf; ‚denn es ist schwieriger die Zunge zu beherrschen als alles andere' (Iambl. v. Pythag. 15, 72). Die Erzählung von Bellerophons Widerstand gegen die Reize des Weibes wird zum heroischen Vorbild, dem man nacheifern muß (Iambl.: Stob. 3, 5, 45/6 = Maxim. loc. com. 1, 538 [PG 91, 741 A]; mit der Josephsgeschichte verglichen bei Orig. c. Cels. 4, 46; vgl. in Mt. 16, 27). Die Neupythagoreer erinnerten gerne an den Spruch: ‚Fundament der Tugend ist die E.', den Xenophon dem Sokrates in den Mund legt (mem. 1, 5, 4; vgl. Iambl.: Ioh. Stob. 3, 5, 48; Ambros.: Aug. c. Iul. Pelag. 2, 7, 20, s. oben a). Um sexuelle Enthaltsamkeit, wenn nicht gar wirklichen Zölibat üben zu können (es scheint, daß über die Zölibatsfrage disputiert wurde; vgl. Clem. Alex. strom. 3, 24, 1), verlangten die Pythagoreer Loslösung von den Zerstreuungen der Welt u. eine sparsame Ernährung, aus der Tierfleisch verbannt war (Porphyr. abst. wurde geschrieben, um eine korrekte Praxis einzuschärfen). Für eine Darlegung des neupythagoreischen Ideals s. R. Reitzenstein, Historia Monachorum u. Historia Lausiaca (1916) 94ff. – In der gesamten griech. Ethik bedeutet die E. Vollendung des Menschen; sie ist notwendig, um den Menschen über das Tier zu erheben (Aristot. eth. N. 7, 3, 11 p. 1147 b 2/5). Aber das neupythagor.-neuplatonische Ideal weicht in zweifacher Hinsicht von dieser Vorstellung ab. Seine Vertreter fühlen sich erstens der Weisheit der Orientalen tief verpflichtet. In Philostrats Vita des *Apollonius v. Tyana wird immer wieder betont, daß die indische Philosophie u. Ethik der griechischen überlegen ist.

Das ist der Grund, warum Apollonius in den Osten reist, um dort brahmanische Weise zu konsultieren u. nach seiner Rückkehr im röm. Reich eine Erweckungs-Mission zur Wiederaufrichtung der verfallenen Moral unternimmt (Philostr. v. Apoll. 1, 18ff; 2, 29; 3, 25; 5, 14; 6, 19. 20. 40; 8, 7 usw.). Apollonius ist Vegetarier (1, 8), er trägt keine Woll- u. keine Lederkleidung (6, 11; 8, 7), trinkt niemals Wein (2, 7) u. lebt zölibatär (1, 13), ohne doch von schwachen Jüngern Gleiches zu verlangen (2, 7; zu seiner E. vgl. 1, 20). Auch der zweite charakteristische Zug der neupythagoreischen Tradition findet sich in Philostrats Biographie, daß nämlich das Neupythagoreertum in seinen theoretischen Äußerungen wie in seiner Praxis die nichtphilosophische, spezifisch kultische Vorstellung teilt, daß Enthaltsamkeit eine Vorbedingung für gewisse religiöse Funktionen sei (1, 8 usw.). Wichtige religiöse Zeremonien konnte im Altertum korrekt nur jemand vollziehen, der durch vollkommene Enthaltsamkeit dafür qualifiziert war (der *Zölibat des Priesters ist eine der ältesten u. tief eingewurzelten Forderungen der Menschheit). Gewiß konnten in manchen Kulten auch Verheiratete Funktionen ausüben; aber diese waren in der Regel verpflichtet, während der Zeit ihres Dienstes im Heiligtum strenge Enthaltsamkeit zu üben. Sogar im AT treten solche Ideen auf (Ex. 19, 15; 1 Sam. 21, 4; Zach. 7, 3). Für die griech.-röm. Zeit ist das Material von Fehrle vorzüglich bearbeitet worden; nach ihm kehren zwei Motive immer wieder: 1) wer die Liebe eines Gottes genießt, muß auf die Liebe von Sterblichen verzichten; 2) Geschlechtsverkehr befleckt, u. Befleckung bedeutet die Gegenwart böser Geister. Beide Motive können auch im christlichen asketischen Schrifttum nachgewiesen werden (s. u. Sp. 363).

g. Medizin. In der griech. medizinischen Literatur werden die physischen Auswirkungen sowohl des Zölibats wie des *Geschlechtsverkehrs diskutiert. Nach Rufus kann die geschlechtliche Vereinigung schwächende u. entnervende Wirkungen haben; aber mit Mäßigung geübt, schadet sie nicht (Oribas. coll. med. 6, 38 [CorpMedGr 6, 1, 1]). Soran. gynaec. 1, 7, 30/2 unterzieht die gegensätzlichen Meinungen der medizinischen Schulen zu der Frage, ‚ob immerwährende Jungfräulichkeit gesund ist', einer kritischen Prüfung. Ein Sportsmann muß E. üben (Hor. ars poet. 414; vgl. 1 Cor. 9, 25).

II. Judentum. Im Judentum war der Zölibat selten, die *Ehe galt als Wille Gottes (Bd. 4, 655f). Unkeuschheit wurde als Todsünde betrachtet, u. ohne Zweifel war die jüd. Sexualmoral reiner als die der griech.-röm. Umwelt.

a. Philon. Das Bewußtsein dieser Reinheit spiegelt sich in den Schriften Philos wider. Aber Philo ist weitgehend hellenisiert u. hat daher in sein religiöses Denken viele Elemente stoischer u. besonders neupythagoreischer Frömmigkeit aufgenommen. Die E. wird des öfteren gepriesen (vgl. Leisegangs Index s. v. γάμος). Sie bedeutet Überlegenheit über alle Begierden u. Leidenschaften (quis rer. 254; spec. leg. 1, 149/50). Der gebildete Mensch beherrscht seine fleischlichen Begierden aus Achtung vor sich selbst (spec. leg. 1, 173/6) u. erhebt sich auf diese Weise über die Sinnenwelt zum höheren Leben der Wissenschaft u. der guten Werke (leg. alleg. 3, 18). E. üben heißt, die Tugend über das Vergnügen stellen (quod det. pot. 95) u. eine bedachte Kontrolle über den Körper u. seine Sinne üben, besonders über Auge, Ohr, Geschmack, Sexualempfinden u. Rede (ib. 100/3; vgl. qu. in Gen. 1, 77). Daher ist die E. die Grundlage für alle anderen Tugenden (somn. 1, 124; v. contempl. 34). Sie ist das Ideal der Therapeuten; wer sie übt, gestattet dem Körper nur das lebensnotwendige Minimum an Nahrung, Trinken u. Schlaf; das ist das, was man ὀλιγοδεία nennt (somn. 1, 124).

b. Essener, Spätjudentum. Die *Essener, von denen Josephus berichtet, übten ebenfalls strenge Askese; sie betrachteten die ‚Lust als ein Übel u. die Unterdrückung der Leidenschaften als eine Tugend' (bell. 2, 120). Die Ehe war bei ihnen nicht absolut verworfen, aber sie empfahlen den Zölibat. Ihre Gemeinschaft ergänzte sich durch Adoption von Kindern. Arme Eltern waren oft froh, wenn sie ihrem Nachwuchs auf diese Weise wirtschaftliche Sicherheit verschaffen konnten (von einem ähnlichen Fall in einer asketischen Sekte auf einer Domäne bei Hippo, wo der finanzielle Anreiz ebenfalls sehr stark war, berichtet Aug. haer. 87). Ein erwachsener Novize mußte Beweise seiner E. erbringen, ehe er in die essenische Gemeinschaft aufgenommen wurde (Jos. bell. 2, 138). – Die eben (b) geschilderten Züge lassen sich in den Texten von Qumran nicht feststellen, wenn auch die sog. Damaskusschrift strenge Keuschheit fordert (7, 1/6). – In der LXX erscheint das

Wort E. nicht, außer in der hellenistisch bestimmten Weisheitsliteratur (Sir. 18, 30), wo das Wort Selbstbeherrschung im Genuß bedeutet. 4 Macc. 5, 34 wird die E. personifiziert u. mit ‚geliebte E.' angeredet. Dies erinnert an den 13. hermet. Traktat, einen vielleicht jüdisch beeinflußten Text; hier ist die E. (*δύναμις ἡδίστη) eine der zehn göttlichen Kräfte, die im Menschen Wohnung nehmen (tr. 13, 9; vgl. 13, 18; zur Deutung A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismegiste 3 [Par. 1953] 153/8). Der Text, der die nachhaltigste geschichtliche Wirkung hatte, ist Sap. 8, 21: ‚ich sah ein, daß ich nicht auf andere Weise würde enthaltsam (ἐγκρατής) werden, wenn Gott es mir nicht verleihen würde'. Tugend ist eher Gottes Geschenk als menschliches Bemühen u. menschliche Leistung. Hier begegnen sich griechische Ethik u. hebräische Offenbarungsreligion.

B. Christlich. I. Paulus. Im NT erscheint E. erstaunlich selten. Felix zitterte, als Paulus zu ihm von E. u. dem kommenden Gericht sprach (Act. 24, 25). Die Neigung der Galater zum sittlichen Libertinismus erklärt, warum die E. im Katalog der Früchte des Geistes eine so betonte Stelle einnimmt (Gal. 5, 23); hier bedeutet E. den Widerstand gegen fleischliche Begierde als Versuchung zu unsittlichem Tun. Die wichtigsten Stellen finden sich aber im 1. Korintherbrief. In Korinth sah der Apostel sich einer einflußreichen asketischen Gruppe gegenüber, die die Ehe als unvereinbar mit dem christlichen Bekenntnis ansah. Es war die erklärte Methode des hl. Paulus, sich auf die Vorurteile seiner Hörerschaft einzustellen (1 Cor. 9, 22); 1 Cor. 7 ist ein schlagendes Beispiel für seine Bereitschaft, seinem Gegner auf dessen eigenem Boden zu begegnen. In diesem Kapitel gibt er im Prinzip fast in jedem Punkt der asketischen Opposition recht; zugleich aber erteilt er praktische Empfehlungen, die mit dem Ideal nicht vereinbar sind. Diese Art des Argumentierens wird 1 Cor. 7, 1/7 deutlich. Die korinthische Gruppe hatte Paulus brieflich ihre Ansicht dargelegt, daß die Ehe nicht in die höchste Sphäre der christlichen Ethik passe, zu der doch pneumatische Personen berufen seien. Paulus beginnt damit, daß er dieser allgemeinen Behauptung zustimmt; aber er fügt einschränkende Bemerkungen an: Ehemann u. Ehefrau dürfen sich nicht trennen, weil sie sonst der Gefahr unsittlichen Tuns ausgesetzt wären u. weil sie unter dem Gesetz einer positiven Verpflichtung gegen einander stehen; sie dürfen daher ihre ehelichen Beziehungen nur in beiderseitigem Einverständnis aufheben u. nur auf kurze Zeit, nämlich um zu beten. Aber was der Apostel mit der einen Hand gibt, nimmt er mit der anderen. Paulus kann in der Betonung der positiven Werte der Ehe nicht zu weit gehen, wenn er sich die asketischen Pneumatiker von Korinth nicht entfremden will. Er fügt deshalb hinzu, daß er die Ehe nur aus Rücksicht gegenüber menschlicher Schwachheit erlaube, nicht aber ein positives Gebot daraus mache (1 Cor. 7, 6). Es sieht beinahe so aus, als wollte Paulus der Ehe im Neuen Bunde dieselbe Stellung zuweisen, wie sie die Ehescheidung im Alten Bunde hatte, insofern diese damals nur wegen der ‚Härte der Menschenherzen' geduldet war (Mc. 10, 5). Es wird zugegeben, daß Enthaltsamkeit ein Charisma ist; Paulus folgert daraus, daß sie nicht notwendig dem ganzen Gottesvolk verliehen wird; denn die Gaben des Geistes sind verschieden, u. nicht jedem ist das besondere Charisma der Enthaltsamkeit gegeben. Der Wortlaut von 1 Cor. 7, 7 ist manchmal so ausgelegt worden, als sei hier die Ehe ebenso als Charisma hingestellt wie die Jungfräulichkeit (zB. Orig. comm. in Matth. 14, 16; vgl. JTheolSt 3 [1902] 576; 9 [1908] 503; aber Orig. äußert sich anders comm. in Rom. 1, 12; JTheolSt 13 [1912] 213). Die feine Doppelsinnigkeit der Darlegungen ist wahrscheinlich von Paulus beabsichtigt. Das Hauptanliegen des Apostels ist offensichtlich, den Fortbestand der Ehe zu schützen, ja ihren positiven Wert u. ihre Verpflichtungen zu betonen. Aber er ist bestrebt, den korinthischen Asketen zu versichern, daß er im Grunde mit ihnen übereinstimme; so erweckt er den Eindruck, daß er für die Ehe nicht eben Begeisterung übrig habe u. sie nur dulde, weil er Unzucht für schlimmer hält. So wird 1 Cor. 7 der biblische Freibrief für die Bewegung der Enkratiten des 2. u. 3. Jh. – Das Thema der E. erscheint noch einmal 1 Cor. 9, 24/27; hier schreibt Paulus vermutlich in der Absicht, die Asketen Korinths von seinem eigenen Asketentum zu überzeugen. – In Korinth war das Problem vor allem die Ehe. Es gibt keine Zeugnisse dafür, daß die Korinther Vegetarier waren u. sich des Weins enthielten. Aber Rom. 14, 2f (vgl. Did. 6, 2) macht es sicher, daß es in der apostolischen Kirche Vegetarier gab, die die *Abstinenz als ein wesentliches Prinzip ihres

Glaubens betrachteten u. geneigt waren, ihre fleischessenden Brüder zu verachten.

II. Nachapostolische Zeit. a. Klemensbriefe. Die Auswirkung, die 1 Cor. 7 auf die nachapostolische Kirche hatte, dürfte vom Apostel keineswegs im vollen Umfang beabsichtigt gewesen sein. E. wird nun zur wichtigsten Tugend, das Wort zum Inbegriff des höchsten asketischen Ideals; so zB. im Fürbittengebet der Liturgie der Const. Apost. 8, 10, 11: ‚Laßt uns beten für die, welche in E. leben'. Im 2. Jh. ist die enkratitische Ethik fast allgemein in der Kirche anerkannt; wenn die Ehe auch zulässig bleibt, so gilt sie doch als zweitrangig. Für Korinth bezeugt 1 Clem. 38, 2, daß eine asketische Gruppe innerhalb der korinthischen Gemeinde sich mit ihrer ethischen Überlegenheit brüstete (vielleicht beanspruchten diese Revolutionäre, charismatische Gaben zu besitzen; vgl. P. Meinhold, Geschehen u. Deutung im 1. Clemensbrief: ZKG 58 [1939] 82/129); Clemens erinnert sie daran, daß ihre Enthaltsamkeit ein Geschenk Gottes ist. Für Rom gibt es das Zeugnis des Hirten des Hermas, in dem dieser als ‚Hermas der Enthaltsame' bezeichnet wird (vis. 1, 2, 4); das Wort erscheint in dem Werk noch mehrere Male (vgl. Goodspeed, Index patristicus s. v. ἐγκρ.). Der sog. 2. Clemensbrief deutet die Verbundenheit der Kirche mit Christus ihrem Bräutigam (vgl. Eph. 5, 23/5) dahin, daß nur die Reinen im Fleische an Christus teilhaben (2 Clem. 14, 3/5), u. zitiert ein apokryphes Jesuswort, nach dem das Reich kommen wird, wenn die geschlechtliche Unterscheidung aufgehoben ist (ebd. 12, 2); nach der Erklärung des Verfassers heißt das: wenn der christliche Mann u. die christl. Frau sich voneinander nicht mehr geschlechtlich angezogen fühlen (ebd. 12, 5; Resch, Agrapha nr. 71). – Den 2. Clemensbrief betrachtet man gewöhnlich als ein Dokument der Orthodoxie. Aber zwischen seinen eben behandelten Aussagen u. dem gnostischen Evangelien-Fragment POxy 655 (Thomasevangelium Logion 42) ist kein großer Unterschied; hier fragen die Jünger Jesus: ‚Wann willst du dich uns offenbaren?'; sie erhalten die Antwort: ‚Wenn ihr euch auszieht u. euch nicht schämt' (Hennecke-Schneem., Apokr. 1³, 71). Nach Gen. 3, 7 ist die geschlechtliche Scham eine Folge des Sündenfalls; so war es eine natürliche Folgerung, daß dieses Bewußtsein der Scham für die, die an Christus glauben, beseitigt werden muß, da ja die Erlösung den Paradieseszustand vor Adams Fall wiederherstellt. Wahrscheinlich betrachteten die Gnostiker, die dieses Evangelien-Fragment lasen, Nacktkultur als den Idealzustand (vgl. die Adamiten bei Epiphan. pan. 52). Diese auffallenden Äußerungen des Enkratitentums gehören vermutlich in einen Bereich, der vom religiösen Wahnsinn nicht mehr weit entfernt war. Das ethische Problem des 2. Jh. war, den rechtmäßigen Platz der E. innerhalb der Kirche zu bestimmen. Enthaltsamkeit wurde allgemein als der Weg zur Vollkommenheit angesehen. Die Trennungslinie zwischen Orthodoxie u. Häresie wird sichtbar, wenn die Enthaltsamen beanspruchen, die alleinige Kirche Christi zu sein, u. daher alle verheirateten Christen aus der Kirche ausschließen. Die Absolutheit dieser Forderung vegetarischen u. ehelosen Lebens beschwor schon sehr früh Schwierigkeiten herauf (1 Tim. 4, 3/4); doch die Auseinandersetzung darüber verlief innerhalb der Kirche selbst. Zur Abspaltung einer enkratitischen Sekte kam es nicht vor der 2. Hälfte des 2. Jh.

b. Tatian u. die Enkratiten. Es störte die Vertreter des asketischen Ideals nicht, daß extreme enkratitische Ansichten von Häretikern wie Marcion (A. v. Harnack, Marcion² [1924] 148f. 277*f) u. Satornilus (Iren. haer. 1, 28) vertreten wurden, da deren Ethik durch die häretische Theologie diskreditiert wurde. Im Falle Tatians war die Sache schwieriger. Die Jünger Tatians benannten sich nicht nach ihrem Meister, sondern nach ihren ethischen Prinzipien; sie nannten sich selbst ‚Enkratiten' (οἱ ἐγκρατεῖς: Iren. haer. 1, 28, 1; vgl. Orig. c. Cels. 5, 65). Tatian schrieb ein Buch ‚Über die Vollkommenheit nach der Lehre des Erlösers', aus dem Clemens v. Alex. Tatians Exegese von 1 Cor. 7, 5 aufbewahrt hat (strom. 3, 12, 80/1): der Apostel lehrt, daß Enthaltsamkeit für das Gebet notwendig ist; durch die Art, wie er widerstrebend den ehelichen Verkehr erlaubt, hat er ihn praktisch verboten. Man muß zugeben, daß Tatians Auslegung durchaus angemessen ist; in der Tat konnten angesehene orthodoxe Ethiker dasselbe sagen (zB. Orig. in Num. hom. 23, 3). Zudem war es nicht leicht, Tatians ethischen Standpunkt dadurch zu schwächen, daß man ihn als einen Häretiker in Fragen der Lehre erwies. Hippolyt (el. 8, 20) beklagt, daß die Enkratiten ‚eher Kyniker als Christen' seien, die Paulus (1 Tim. 4, 1/5) nicht aufmerksam genug gelesen hätten (daraus schloß Orig. c.

Cels. 5, 65, daß die Enkratiten alle paulinischen Briefe aus ihrem neutestamentlichen Kanon ausschlossen); aber Hippolyt gibt zu, daß ihre Lehre über Gott u. Christus orthodox sei. Irenaeus bringt zwei dogmatische Anklagen gegen Tatian zustande (haer. 1, 28): 1. daß Tat. die Erlösung Adams leugnet; 2. daß er Valentinians Vorstellungen von unsichtbaren Äonen angenommen habe. Einen gewissen Anhalt für den zuletzt genannten Vorwurf kann man darin finden, daß Tatian in Gen. 1, 3 eine Bitte des niedriger stehenden Schöpfers an den obersten Gott um Licht sieht (Clem. Al. ecl. 38; Orig. or. 24, 5; Tatian. fr. 7/8 Schwartz); auch einige Folgerungen, die man aus Sätzen in der Oratio ad Graecos ziehen kann, lassen sich in ähnlichem Sinn gegen ihn ausspielen (E. Peterson: VigChr [1949] 160f; R. M. Grant, The Heresy of Tatian: JTheolSt NS 5 [1954] 62/8). Aber diese Angriffe gegen Tatians Lehre wirken doch schwach. Die wirkliche Ursache des Schismas waren Tatians ethische Prinzipien. Er wurde um das Jahr 172 exkommuniziert u. kehrte in sein Heimatland Mesopotamien zurück, wo seine Ansichten nicht als häretisch galten. Die mesopotamischen Christen betrachteten Enthaltsamkeit bereits als eine Vorbedingung für den Empfang der Taufe u. erlaubten Verheirateten nicht, über das Katechumenat hinauszugelangen (vgl. A. Vööbus, Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian Church [Stockholm 1951]).

c. Enkratiten des 3./4. Jh. Eusebius (h. e. 4, 29, 4/5) berichtet von einem Führer der Enkratiten des 3. Jh. mit Namen Severus, dessen Anhänger das AT annahmen, aber die Paulus-Briefe u. die Apostelgeschichte verwarfen. Ob eine Verbindung mit den Anhängern des Tatian bestand u. welcher Art diese war, ist unklar. Nach Epiphanius' Nachricht (pan. 45) waren die Severianer enkratitische Gnostiker. – Epiphanius berichtet (pan. 47), daß zu seiner Zeit zahlreiche Enkratiten ‚in Pisidia u. in Phrygia Kekaumene' lebten. Allerdings gab es eine eigentliche Landschaft Phrygia Kekaumene nicht; aber Epiph. meinte damit wohl das Gebiet um Laodicea Combusta, das im phrygischen Territorium der Provinz Pisidien lag (W. M. Calder, The epigraphy of the Anatolian heresies: Anatolian studies presented to W. M. Ramsay [Manch. 1923] 59/91). Amphilochius v. Ikonium fragte Basilius um Rat wegen der Novatianer, Sakkophoren, Apotaktiten (vgl. Bd. 1, 164) u. Enkratiten dieser Gegend (Basil. ep. 188). Inschriften, die in der Nähe von Laodicea Combusta gefunden wurden, bestätigen das Vorhandensein einer starken enkratitischen Gemeinde. W. M. Calder hat eine Inschrift publiziert, auf der einer ‚Diakonisse Elaphia aus der Gemeinde der Enkratiten' (τῆς Ἐγκρατῶν θρισκίας) gedacht wird; eine weitere Inschrift droht mit göttlicher Vergeltung, wenn das Grab von einem der ‚Weintrinker' angetastet werde (W. M. Calder, Two Encratite tombstones: ByzZ 30 [1929/30] 645/6; MAMA 7 [1956] 69. 96). Vielleicht gehört auch der ‚Presbyter u. Eunuch', der in einer Grabinschrift aus derselben Gegend genannt wird, zu der gleichen Sekte (MAMA 7, 67). – Die Tatsache, daß Basilius, wenn auch mit Zögern, die Entscheidung einer asiatischen Synode annahm, wonach die Taufe der Enkratiten gültig war, beweist ebenfalls deren Orthodoxie (ep. 188). Aber die Enkratiten konnten leicht mit den Manichäern verwechselt werden u. wurden daher als solche durch kaiserliches Edikt in den Jahren 381 u. 383 verurteilt (Cod. Theod. 16, 5, 7. 11; vgl. K. Holl, Amphilochius v. Ikonium [1904] 34/7).

d. Montanisten. Auch innerhalb der Kirche blieb strenge Askese das Ideal; aber die Neigung der Asketen zu Überheblichkeit u. Exklusivität war für die Kirche eine ständige Gefahr. Einer der gallischen Märtyrer des Jahres 177, Alcibiades, lebte in äußerster Verwahrlosung u. nahm nur Brot u. Wasser zu sich. Als er versuchte, diese Lebensweise im Gefängnis fortzusetzen, erregte sein Benehmen den Widerwillen seiner christlichen Mitgefangenen; er konnte schließlich nur aufgrund einer besonderen Offenbarung bewogen werden, dieselbe Nahrung zu sich zu nehmen wie jeder andere (Eus. h. e. 5, 30). Dieser Vorgang zeigt die Sprengkraft, die der strengen Askese innewohnte. Die Montanisten beriefen sich in ähnlicher Weise für ihre zusätzlichen Fastenübungen (Xerophagien) u. ihre Verwerfung der zweiten Heirat (*Digamus) auf die vom Hl. Geiste kommende Offenbarung (Tert. monog. 2; iei. 1/2). Tertullian (iei. 15, 1) hält es für notwendig zu betonen, daß die montanistische Askese völlig orthodox u. vom häretischen Enkratismus des Markion, des Tatian oder des Iovis völlig verschieden sei (Iovis war ein Gnostiker, der Christentum u. neupythagoreische Ethik miteinander verband; vgl. Tert. aO.).

e. Apokryphe Apostelakten. Das enkratiti-

sche Ideal stand somit lange auf der Grenzscheide zwischen Orthodoxie u. Häresie. Das tritt besonders in den apokryphen Apostelakten hervor. Nach den Acta Joh. 113 wurde der Apostel Johannes in seiner Jugend durch eine besondere Offenbarung bewogen, nicht zu heiraten. Diese Legende erscheint auch bei Tert. monog. 17, 1, im monarchianischen Prolog zum Ev. Joh. (KlT 1, 13) u. bei Ambros. inst. virg. 7, 50. In den Acta Thomae u. den Acta Pauli ist die Forderung nach Enthaltsamkeit der Hauptinhalt des vom Apostel verkündeten Evangeliums; so überredet in den Acta Thomae 12/3 der Apostel ein eben verheiratetes Paar, die eheliche Gemeinschaft in der Hochzeitsnacht nicht zu vollziehen; Acta Pauli et Th. 5 heißt es: ‚selig die Enthaltsamen, denn zu ihnen wird Gott reden'. Im Hamburger Papyrus der Acta Pauli (C. Schmidt–W. Schubart, Πράξεις Παύλου [1936] 28f) wird eine Neubekehrte aufgefordert, sich von Besitz, Schmuck, schönen Kleidern und allem Luxus loszusagen. In den Acta Andreae hat die Lehrtätigkeit des Apostels zur Folge, daß Frauen sich von ihren Männern trennen; eine etwas abgewandelte Version dieser Geschichte findet sich bei Gregor. Turon. mirac. b. Andreae 18 (vgl. G. Quispel: VigChrist 10 [1956] 138f). Aber diese enkratitischen Tendenzen beweisen nicht, daß Autoren u. Leser dieser apokryphen Akten vorwiegend Häretiker oder Schismatiker waren. Die Acta Pauli zB. sind von einem katholischen Presbyter der Provinz Asia verfaßt, der, als er die Verfasserschaft zugab, seines Amtes weniger wegen Häresie als vielmehr wegen Fälschung enthoben wurde (Tert. bapt. 17). Das Werk wurde auch weiterhin von Angehörigen der orthodoxen Kirche gelesen (vgl. zB. Hippol. in Dan. 3, 29; Orig. princ. 1, 2, 3; comm. in Joh. 20, 12). Es gab eben im ethischen Lehrgut dieser Art nichts, was nicht auch von katholischen Christen vertreten werden konnte.

f. Origenes. Das Problem der E. berührte die Frage der Zugehörigkeit zur Kirche erst, wenn die Vertreter der E. behaupteten, die Enthaltsamkeit sei heilsnotwendig u. daraus folgerten, daß verheiratete Christen vom Reich Gottes ganz ausgeschlossen seien. Origenes (comm. in Rom. 10, 1 [7, 373 Lomm.]) empfiehlt, sich an die von Paulus Rom. 14, 2f geübte Toleranz zu halten u. bedauert die Auffassung, ein sektiererischer Enkratit, der in die katholische Kirche aufgenommen werden möchte, müsse zuvor gezwungen werden, seine asketischen Praktiken aufzugeben. An anderer Stelle (in Jer. hom. 20, 4) bemerkt er, einfache Leute hätten oft in der Meinung, daß sie anders nicht gerettet werden könnten, absolute Enthaltsamkeit geübt; obwohl das falsch sei, habe ihr Irrtum zum wenigsten für sie selbst doch glückliche Folgen gehabt; denn mit vollem Recht werde ein enthaltsames Leben als ein höherer Zustand aufgefaßt. Andererseits aber rügt Origenes christliche Lehrer, die von ihrer Gemeinde absolute Enthaltsamkeit gefordert haben; diese legen nach seiner Meinung den Gläubigen zu schwere Lasten auf u. treiben auf diese Weise die Männer zur Unzucht (comm. ser. in Mt. 10); zudem sei es eine traurige Wahrheit, daß oft gerade die, welche diese strengen Forderungen erheben, selbst der Sinnenlust frönen (vgl. comm. in Rom. 2, 11 [6, 114 Lomm.]). Im selben Sinne schrieb der Bischof Dionysios v. Korinth an den heiligmäßigen Bischof Pinytos v. Knossos auf Kreta; er sucht ihn davon abzuhalten, seine Gemeinde zu lehren, Enthaltsamkeit sei heilsnotwendig (Eus. h. e. 4, 23, 7/8).

g. Sextus. Eines der Hauptdokumente des orthodoxen Enkratitentums im späten 2. Jh. sind die Sentenzen des Sextus (A. Elter, Gnomica 1 [1892]; neue Ausgabe von H. Chadwick [Cambridge 1959]). Diese Sammlung ethischer Aphorismen, von denen 451 von Rufinus ins Lateinische übertragen wurden, ist von einem christl. Autor, vor allem aus neupythagoreischen Quellen, zusammengestellt worden; er benutzte insbesondere eine heidn. Sammlung, aus der vieles auch bei Porphyr. ad Marcellam verwendet ist. Aber den Inhalt der Auswahl hat die christl. Ethik des Kompilators bestimmt. Die Sentenzen lehren, daß die Seele ständig dem abwärtsziehenden Trieb des Körpers widerstehen muß (55. 391) u. daß die körperlichen Bedürfnisse nur insoweit befriedigt werden dürfen, als es zur Erhaltung der Gesundheit notwendig ist (19. 78); dies entspricht der Forderung Jesu, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, u. Gott, was Gottes ist (20). E. ist die Grundlage wahrer Frömmigkeit (86a). *Vegetarismus wird sehr empfohlen, doch wird Fleischessen als ein *Adiaphoron erklärt (109) u. sehr mäßiger Weingenuß erlaubt (268f). Sinnenfreude (φιληδονία) ist ein Fallstrick für die Seele; Gott hört nicht auf die Gebete des Sinnenfreudigen (φιλήδων;

136. 72). Um Völlerei zu vermeiden, soll man sich vom Tisch erheben, wenn der Appetit noch nicht gestillt ist (265). Alle sexuellen Regungen müssen von der Seele, die es zu Gott drängt, unterdrückt werden (230/33); auch wenn der Adept verheiratet ist, wird diese Forderung nicht gemildert: er u. seine Frau sollen im Wettstreit Enthaltsamkeit üben (239). Den Eheleuten wird gestattet, sich zu trennen, wenn sie dies in ernstem Verlangen nach enger Vereinigung mit Gott, nicht aus selbstsüchtigen Gründen zu tun wünschen (230a). Der Weise allerdings mag ruhig heiraten u. Kinder zeugen, wenn er es nur aus selbstlosen Motiven tut u. ohne sich mit fleischlichen Regungen zu beflecken; auf diese Weise hat er sogar die Möglichkeit, seinen moralischen Kampfesmut angesichts einer großen Verantwortung zu beweisen (230b). Wenn ein Mann feststellt, daß die Überwindung seiner sexuellen Begierden für ihn zu schwierig ist, soll er sich lieber kastrieren, um der Hölle zu entgehen (13, 273). Der Körper muß zu jeder Zeit scharf überwacht werden (vgl. zB. 449); in der Rede ist große Vorsicht am Platz (152), u. dem Ärgerniserregenden soll man das Ohr nicht leihen (338; vgl. 409). Man soll nicht nur der Welt, dem Fleisch u. dem Bösen entsagen, sondern sogar den edelsten Dingen dieses Lebens, die man als bloßen Kehricht ansehen muß, wenn das Gebet bei Gott wirksam sein soll (81).

h. Selbstkastration. Aus Origenes ersehen wir, daß die Sentenzen zu seiner Zeit in der Kirche sehr populär waren (c. Cels. 8, 30: ‚... von den meisten Christen gelesen'), u. daß einige jugendliche Enthusiasten die Empfehlung der Kastration wörtlich genommen hatten (comm. in Mt. 15, 3: wahrscheinlich nicht auf den Verf. selbst zu beziehen). Diese äußerste Form der E. war ohne Zweifel selten. Justin (apol. 1, 29) berichtet von einem jungen Christen in Ägypten, dessen Verlangen nach Keuschheit so groß war, daß er bei der kaiserlichen Verwaltung den Antrag stellte, sich von einem Arzt kastrieren lassen zu dürfen; der Antrag wurde abgelehnt. Justin scheint in der Handlung des jungen Mannes weder etwas Tadelnswertes noch etwas Törichtes gesehen zu haben, sondern glaubte wohl eher, daß der Enthusiasmus dieses Christen seinen heidnischen Lesern ein eindruckvolles Bild von dem hohen Schwung der christlichen Ethik vermitteln werde. Die Kanones der Konzilien des 4. Jh. (zB. Nic. can. 1) verbieten die Weihe von Personen, die mit eigenem Wissen u. Willen verstümmelt worden waren; doch läßt die Gesetzgebung, die dem Enthusiasmus der Laien Einhalt gebietet, bis zum 23. Kanon der Can. Apost. auf sich warten; hier wird eine dreijährige Exkommunikation als Strafe für solche vorgesehen, die ‚sich gegen ihr eigenes Leben verschwören' (der Körper ist ein Geschenk des Schöpfers, der die Menschen als Eunuchen geschaffen hätte, wenn er es so gewollt hätte). Unter den ägyptischen Mönchen war die Selbstkastration nicht ungewöhnlich (Epiph. fid. 13; vgl. Epiph. pan. 58, der über die transjordanischen Valesianer berichtet, die nach ihm fast alle Eunuchen sind; vgl. Cyrill. Scythop. v. Sabae 41 [131 Schwartz]).

i. Clemens Alex. Die nächsten Parallelen zur Ethik der Sextus-Sentenzen finden sich in großer Zahl bei Clemens v. Alexandrien. Clemens, der der wichtigste Vertreter des orthodoxen enkratitischen Ideals ist, hat das 3. Buch seiner Stromateis der Verteidigung der Ehe gegen dualistische Sekten wie die zügellosen Karpokratianer oder die asketischen Anhänger des Tatian, des Markion u. des Iulius Cassianus gewidmet (Iul. Cass. war ein doketistischer Häretiker, der den Valentinianern nahestand, Clem. Alex. str. 3, 91ff). Clemens baut seine Verteidigung der Ehe auf dem biblischen Schöpfungsbericht auf: Gott erschuf den Menschen als Mann u. Frau u. wußte, was er tat. Im Gegensatz zu den häretischen Enkratiten behauptet Clemens, daß der Stand des Junggesellen hinter dem des Verheirateten zurückstehe, insofern sich dem Junggesellen weniger Gelegenheiten zur Selbstverleugnung bieten; der Ehemann habe sich zu heiligen, indem er die zahllosen täglichen Belastungen u. Prüfungen siegreich meistere, ‚die ihm durch seine Frau, die Kinder, die Dienerschaft u. den Haushalt' auferlegt werden (strom. 7, 70, 7/8). Wenn die Enkratiten auch für sich beanspruchen, daß nur sie dem Beispiel Christi folgen (strom. 3, 49, 1), so ist doch die Berechtigung der christl. Ehe durch das Beispiel der Apostel (1 Cor. 9, 1ff), ja sogar durch das des Paulus gesichert (Phil. 4, 3f; von Clemens str. 3, 53, 1 so interpretiert; vgl. Orig. in Rom. comm. 1, 1; PsIgn. ad Philad. 4). Nichtsdestoweniger muß Clemens den Enkratiten zugestehen, daß Enthaltsamkeit das höchste Ideal ist. Die verheirateten Apostel, erklärt er (strom. 3,

53, 3), hatten keine ehelichen Beziehungen mehr zu ihren Frauen. Die besten Christen sind die, die verheiratet sind, aber keinen Geschlechtsverkehr mit ihren Frauen haben (6, 100, 3; vgl. Method. symp. 9, 4, 252); wenn sie dennoch Geschlechtsverkehr üben, dann tun sie es nur um der Kinder willen, nicht aus sinnlicher Liebe u. Lust (strom. 6, 100, 3; 3, 58, 2; 2, 107, 3; paed. 2, 95, 3; vgl. Muson. frg. 12 Hense; Athenag. leg. 33; resurr. 21; Iustin. apol. 1, 29; Orig. c. Cels. 5, 42; in Gen. hom. 3, 6; in Rom. comm. 2, 13; Clem. rec. 6, 12 usw.). Die sinnliche Leidenschaft spielt in der Liebe eines Christen zu seiner Frau keine Rolle (strom. 3, 58); in der hl. Gemeinschaft der Kirche fühlen Mann u. Frau sich nicht durch den Körper zueinander hingezogen, sondern allein durch die Schönheit der Seele (strom. 7, 76, 7f; vgl. 4, 116). Dieser Zustand ist ein Vorgeschmack des engelgleichen Lebens im Himmel (6, 105, 1), eine Nachahmung des Herrn, dessen E. so groß war, daß er nur aß u. trank, um die doketische Häresie zu widerlegen (6, 71, 2; vgl. Valentinus: Clem. Al. strom. 3, 59, 3). Clemens setzt sein eigenes asketisches Ideal scharf ab von dem der Häretiker, indem er erklärt, daß die Sekten die sexuellen Beziehungen isolieren u. vergessen, daß die E. auch auf die Kontrolle der Zunge, die Verachtung des Geldes u. des Luxus sowie auch auf die Mäßigung in Essen u. Trinken sich erstrecken müsse (strom. 3, 4, 1/3; 3,48; 3, 59, 1/2). Zweitens, sagt Clemens, wird die wahre E. nur geübt aus Liebe zum Herrn u. nicht aus Verachtung der geschaffenen Dinge. Drittens erkennt der orthodoxe Enkratit an, daß seine Enthaltsamkeit ein Geschenk Gottes ist, das nicht allen gewährt wird, weshalb er auch nicht meint, daß Verheiratete nicht gerettet werden können (3, 105, 1). Clemens weiß auch, daß es eine Enthaltsamkeit gibt, die weder häretisch u. schon gar nicht orthodox ist, daß es nämlich Menschen gibt, die aus einer natürlichen Abneigung gegenüber dem anderen Geschlecht unverheiratet bleiben (Basilid.: Clem. Al. strom. 3, 1, 1/2; vgl. Philostr. v. Apoll. 6, 3; Apollinar. frg. 95 in Mt. 31 Reuss; Joh. Chrys. in Joh. hom. 36); er weiß ferner, daß es andere gibt, die enthaltsam sind, um sich damit brüsten zu können (strom. 7, 67, 6). Clemens warnt orthodoxe Enkratiten vor zuviel Ehrgeiz; Hochmut komme vor dem Fall (strom. 3, 29). Auf schwierigem Boden bewegt Clemens sich, wenn er die christliche Tugend der E. von der heidnischen zu unterscheiden versucht. Nach strom. 3, 57 ist der Unterschied der, daß der Heide die Begierde spürt u. danach strebt, sie zu überwinden, der Christ aber auch über die Regung der Begierde erhaben ist. Man wird kaum sagen können, daß Clemens das Problem richtig gelöst hat; aber es ist interessant zu sehen, wie er den Differenzpunkt zu finden versucht. Besser ist schon eine Stelle in Quis div. salv. 11f, wo er die Frage zu beantworten sucht, was an dem christl. Ideal der Armut u. Einfachheit neu ist. Dieses Ideal ist nach ihm zugegebenermaßen dem kynischen Ideal des Krates ähnlich; aber die christl. E. erstreckt sich nicht nur auf die äußeren Dinge, sondern auch auf den innerlichen Hochmut der Seele. Die griech. Asketen waren auf ihre Leistungen stolz, das christl. Ideal ist aber durch Demut u. Agape bestimmt (vgl. W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alex. = TU 57 [1952] 252ff). – Wie in den Sentenzen des Sextus, so empfiehlt auch Clemens den *Vegetarismus (strom. 7, 32/3), den schon der Apostel Matthäus übte (paed. 2, 16, 1) u. zu dem sowohl Paulus wie Pythagoras ermutigten. Aber die Befolgung des Vegetarismus ist freiwillig; nur der Genuß von Fleisch, das den Götzenbildern geopfert war, ist verboten (strom. 4, 97/8). Mäßiger Weingenuß wird von Plato, Jesus u. Paulus gestattet (paed. 2, 32). Ihn völlig zu verbieten, wäre übertriebene Askese. Reine Ruhmsucht aber ist es, wenn man auf rauhem Boden schläft, wie es die Kyniker tun (paed.2, 78). Das Ideal ist: Einfachheit üben ohne alle absichtsvolle Auffälligkeit.

k. Apologetische Literatur. Gregor v. Nyssa bezeichnet die E. als den charakteristischen Ruhm der Kirche (v. Mosis 2, 187 Daniélou). Die Apologeten betrachten die große Gemeinschaft junger Asketen, die sich lebenslanger Keuschheit geweiht haben, als die übernatürliche Rechtfertigung der Wahrheit des Christentums (Iustin. apol. 1, 15, 6; Tat. 32, 3; Athenag. 33, 1; Min. Felix 31, 5; Tert. apol. 9, 9; Euseb. laus Const. 17, 6; Orig. c. Cels. 1, 26; 4, 26/7; 7, 48; Athan. incarn. 48, 1; 51, 1 usw.). Das bekannte Zeugnis Galens, daß die Enthaltsamkeit der Christen auf sexuellem Gebiet wie beim Essen u. Trinken ‚nicht wesentlich geringer ist als die der Philosophen' (R. Walzer, Galen on Jews and Christians [Oxford 1949] 15), zeigt, daß die heidn. Welt von den christl. Leistungen auf

diesem Gebiet beeindruckt war. – Bemerkenswert ist die allgemeine Annahme des enkratitischen Ideals in der Kirche. Nur Vigilantius hat am Ende des 4. Jh., wie es scheint, dagegen Einspruch erhoben. Für strenge Enthaltsamkeit war innerhalb der orthodoxen Ethik so lange Platz, als dies Ideal nicht von manichäischen Ideen getrübt war u. den verheirateten Christen die Hoffnung auf das ewige Heil nicht abgesprochen wurde. Auf der Synode von Gangra (vJ. 342?) wurden die Anhänger des Eustathius v. Sebaste verurteilt, weil sie die Lehre vertraten, daß eine christl. Frau nicht mit ihrem Ehemann schlafen dürfe, daß man einer von einem verheirateten Priester zelebrierten Eucharistiefeier nicht beiwohnen dürfe u. daß nur Vegetarier ihr ewiges Heil finden könnten (cn. 1. 2. 4; vgl. Hefele-Leclercq 1, 2, 1029ff). Das war außergewöhnlich. Der Vorrang des ethischen Ideals der Enthaltsamkeit blieb trotz aller Angriffe der Kritiker die feste Grundlage der mönchischen Bewegung: ‚O Enthaltsamkeit, von Gott geliebt u. von den Heiligen gepriesen! O Enthaltsamkeit, von der Menge gehaßt, nur denen, die deiner wert sind, vertraut! O Enthaltsamkeit, die du dem Tod u. dem Hades entrinnst u. von der Unsterblichkeit aufgenommen wirst! O Enthaltsamkeit, du Freude der Propheten u. Ruhm der Apostel! O Enthaltsamkeit, du Lebensweise der Engel u. Ruhmeskranz der heiligen Menschen!‘ (Athan. virg. 24, 59 v. d. Goltz [TU 14, 2a]; vgl. Callinic. v. Hypat. 90, 10ff; Verba sen. 4 [PL 73, 864/73]). – Die Behauptung der Apologeten, daß die E. eine übernatürliche Garantie für den göttlichen Ursprung der Kirche sei, konnte nur solange Anerkennung finden, wie die christl. Askese tatsächlich als einzigartig u. einmalig galt. Daher die Verlegenheit christlicher Autoren angesichts der Tatsache, daß es auch heidnische Asketen gab. Bei den Kirchenvätern findet man drei Arten der Stellungnahme zu diesem Problem: 1) Der Teufel ahmt die christlichen Tugenden nach, genau so wie er die christlichen Sakramente u. Lehren nachahmt; das trifft zB. für Mithras zu: habet et virgines, habet et continentes (Tert. praescr. 40). 2) Die heidnischen Asketen sind entweder dazu gezwungen oder werden dafür bezahlt, oder sie gebrauchen magische Drogen; jedenfalls erlangen sie die Enthaltsamkeit nicht allein durch einen Willensakt (Orig. c. Cels. 7, 48; vgl. Philo v. cont. 68; Ambros. ep. 18, 11f; Prudent. c. Symm. 2, 1064ff). 3) Wenn Heiden im Zölibat leben u. ihre Priester während der Ausübung kultischer Funktionen enthaltsam sind, dann müssen Christen a fortiori das Gleiche tun (Clem. Alex. strom. 3, 48; Tert. monog. 17; exh. cast. 13; Orig. in 1 Cor. 7, 5; JTheolSt 9 [1908] 501/2; Hieron. adv. Iovin. 1, 48 usw.).

1. Praxis. Die Enthaltsamkeit in der Ehe wurde noch lange geübt. Die berühmte Geschichte des Amun, der seine Hochzeitsnacht damit verbrachte, seiner Braut 1 Cor. 7 auszulegen u. der nie seine Ehe vollzog, wurde weithin als ein Vorbild für jeden Gläubigen angesehen (Hist. Laus. 8; Socr. h. e. 4, 23, 3ff; Ioh. Cassian. coll. 21, 9). Ein spätes Beispiel ist die Predigt des Flavian v. Ephesus, das Enkomium auf Demetrius von Alexandria (Coptic Martyrdoms ed. E. A. W. Budge [Lond. 1914] 390/408). Vgl. auch Melania (Pallad. hist. Laus. 54); zur E. des Klerus s. Epiph. exp. fid. 21; pan. 59, 4. Diese Fälle waren ziemlich außergewöhnlich. Aber auch diejenigen Christen, die ehelichen Verkehr mit ihren Frauen übten, blieben überzeugt, daß sie diesen nur zum Zwecke der Fortpflanzung pflegen sollten, niemals aber aus sexueller Leidenschaft. Augustinus aber (bono coni. 11) deutet 1 Cor. 7, 5/6 dahin, daß der Apostel Verheirateten, die Geschlechtsverkehr aus Vergnügen üben, Verzeihung gewährt; er bemerkt, es sei viel leichter, das ganze Leben unverheiratet zu bleiben als mit der eigenen Frau keinen Verkehr, außer zum Zwecke der Kinderzeugung, zu haben (ebd. 15). Denjenigen, die in diesem Punkte schwach werden, gebe die Hl. Schrift also von vornherein die Sicherheit, daß es nur ein leichtes Vergehen sei, das der Apostel ihnen bereitwillig vergebe.

III. Motive. Paulus hatte die Abstinenz von der Ehe mit dem nahe bevorstehenden Ende der Zeiten begründet (1 Cor. 7, 29; vgl. *Ehe I 658/60). Eschatologische Erwartungen spielten sicherlich bei der Ausbildung des Asketentums eine gewisse Rolle, so zB. bei den Montanisten. Aber als die ursprüngliche Parusieerwartung verblaßte u. sich wandelte, spielte das Motiv des Apostels eine immer geringere Rolle. Eine Nachwirkung der ntl. Eschatologie tritt in der Ansicht hervor, daß enthaltsames Leben eine Vorwegnahme des engelgleichen Lebens im Himmel sei (vgl. Lc. 20, 35); der Unverheiratete nimmt schon Teil an der kommenden Welt. – Die von Fehrle in der griech.-

röm. Religion nachgewiesenen beiden Motive, die oben Sp. 347 genannt wurden, sind auch in 1 Cor. 7 angedeutet, wo der Apostel darauf verweist, daß Enthaltsamkeit eine günstige Voraussetzung für das Gebet darstelle, weil der Verheiratete natürlicherweise seinem Ehegatten mehr zu gefallen suche als Gott u. darum in seinem Innern gespalten sei (v. 32/3). Von hier ist es nicht mehr weit bis zur Idee einer hl. Ehe zwischen Christus u. der Einzelseele, die in der späteren enkratitischen u. asketischen Literatur ein bevorzugtes Thema ist: der jungfräuliche Mensch ist sponsa Christi (*Brautschaft [heilige]). Die Vorstellung, daß Geschlechtsverkehr beflecke, wird beleuchtet durch Ausführungen, die Athenagoras mit dem Bewußtsein eines Mannes macht, der eine selbstverständliche, von allen denkenden Menschen anerkannte Wahrheit ausspricht (leg. 33): ‚das Verharren im Stande der Jungfräulichkeit bzw. des Eunuchentums bringt Gott näher . . .; eine (sexuelle) Begierde führt von ihm weg' (vgl. Liban. or. 18, 128. 171 über Julian). Nach Origenes (in Mt. comm. 17, 35) ist eine geschlechtliche Differenzierung im Himmel unmöglich, weil die, die Geschlechtsverkehr genießen, ‚irgendwie in Schmutz u. Unreinigkeit' sind. Aus diesem Grunde verbietet er auch das Beten im Bett (or. 31, 4). Enthaltsamkeit ist vor allem eine Vorbedingung für den Priester, der dem Altare dient (in Lev. hom. 1, 6). Auf der anderen Seite greift Origenes auch die ‚einfältigen Christen' an, die den Geschlechtstrieb dem Teufel gleichsetzen, statt ihn für einen natürlichen, von Gott eingepflanzten Trieb anzusehen; so wie Hunger u. Durst habe der Geschlechtstrieb auch physiologische Ursachen (princ. 3, 2, 2). Der Fehler ist nur, daß der Geschlechtstrieb durch Selbstsucht verdorben wird (in Cant. hom. 2, 1). Die Vorstellung, daß die Enthaltsamkeit der Kleriker besonders wünschenswert sei, ist in Origenes' Zeit weit verbreitet. Aber erst, als diese Forderung von hochgestellten u. einflußreichen Persönlichkeiten wie Ambrosius u. Papst Siricius vertreten wird, kommt es zur weiten Verbreitung des *Zölibats der Priester. Das von den Verfechtern des Zölibats geltend gemachte Hauptargument ist einfach dieses: weil die Priester das eucharistische Opfer darbringen u. dafür jeder Zeit u. sofort bereit stehen müssen, müssen sie sich jeder Befleckung enthalten (vgl. Ambros. off. 1, 50, 258; Siric. ep. 10 [PL 13, 1184 B]; Hieron. in Tit. comm. 1, 8/9 [PL 26, 603 C]; Anecd. Maredsol. 3, 2, 409/10 Morin usw.). – Zu diesen schon vorchristl. Motiven kommt noch ein weiteres hinzu, nämlich, daß jede Lust der Seele schade u. daß sexuelle Lust die Seele zur Erde herabziehe. Dieses Motiv tritt stark hervor bei Seneca u. den Neupythagoreern. Es bekommt eine große Bedeutung in dem Augenblick, in dem es in den Bereich des Glaubens an die Erbsünde gerät u. die Vorstellung aufkommt, eben die Begierde sei die Hauptfolge der Sünde Adams. – Die alten philosophischen Argumente zugunsten ständiger Selbstzucht werden in der christl. Predigt weiter verwendet. So appelliert Augustin an die Selbstachtung seiner Gemeinde, indem er daran erinnert, daß Zügelung des körperlichen Triebs den Menschen vom Tier unterscheide (s. Frangip. 1, 8 [176 Morin]; vgl. Clem. Alex. strom. 3, 67 usw.). Manche asketische Schriftsteller geben der Versuchung nach, den Zölibat wegen der Unannehmlichkeiten u. Schwierigkeiten des Familienlebens zu empfehlen; so benutzt zB. Hieronymus dankbar Äußerungen Theophrasts zu diesem Thema (adv. Iovin. 1, 47). Dieses Argument kritisiert Musonius (fr. 14 Hense), wenn er ausführt, der Entschluß, unverheiratet zu bleiben, bloß weil Weib u. Kind von einem der Philosophie gewidmeten Leben ablenkten, sei nichts als verschleierte Selbstsucht. Auch Augustin bedauert die Torheit der Autoren, die das asketische Ideal mit diesen selbstsüchtigen Gründen verteidigt haben (de s. virgin. 13 [CSEL 41, 245]). – Das, was die christliche Lehre über die Wurzeln der E. von der heidnischen unterscheidet, ist die christl. Lehre von der Gnade, also die christl. Anerkennung von Sap. 8, 21. Dieses Thema tritt natürlich bei Augustin stark hervor (vgl. conf. 10. 29, 40/1). Origenes betont ebenfalls (comm. in Mt. 14, 25), daß absolute Keuschheit ein Geschenk Gottes sei, das dieser nur nach langem Gebet gewährt, u. daß sie nicht nur durch menschliche Übung (ἄσκησις) erlangt werden könne. Anderseits sei die Keuschheit nur schrittweise, parallel mit dem sittlichen Fortschritt der Seele, erreichbar (Orig. in Rom. comm. 6, 14; in Ps. 36 hom. 4, 1); wahrscheinlich schreibt Hieron. Origenes aus, wenn er in Gal. comm. 5, 22 (PL 26, 449 C) den gleichen Gedanken vorträgt. Auf dieser Lehre beruhen die späteren Ausführungen des Chairemon über die Stufen des Aufstiegs zur Keusch-

heit (Ioh. Cass. coll. 12, 11). Vieles, was der alte attische Philosoph über die Idee der Sophrosyne gesagt hatte, geht schließlich in die spirituellste Lehre der Mönche ein (vgl. Diadoch. Photic. cent. 42/57).

P. BATIFFOL, Études d'Histoire et de Théologie positive 1[8] (Paris 1926). – E. BICKEL, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta (1915) 204ff. – L. BIELER, Θεῖος Ἀνήρ (1935) 70/3. – G. BLOND, L'Hérésie encratite vers le fin du IVe siècle: Science Religieuse 32 (1944) 157/210. – W. CAPELLE, Altgriechische Askese: NJahrb 25 (1910) 681/708. – H. CHADWICK, All Things to All Men (1 Cor. 9, 22): NTStud 1 (1955) 261/75. – A. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie[3] (1923) 130ff. – E. FEHRLE, Die kultische Keuschheit im Altertum = RVV 6 (1910). – W. GRUNDMANN, Art. Enkrateia: ThWb 2, 338/40. – J. HAUSSLEITER, Der Vegetarismus in der Antike = RVV 24 (1935). – P. KESELING, Art. Askese II: oben Bd. 1, 763/95. – K. E. KIRK, The Vision of God (London 1931). – H. A. MUSURILLO, The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers: Traditio 12 (1956) 1/64. – A. D. NOCK, Eunuchs in Ancient Religion: ARW 23 (1925) 25/33. – H. PREISKER, Christentum u. Ehe in den ersten drei Jahrh. (1927). – R. REITZENSTEIN, Hellenistische Wundererzählungen (1906) 142ff. – H. STRATHMANN, Geschichte der frühchristlichen Askese 1 (1914); Art. Askese I/II: oben Bd. 1, 749/63. – M. VILLER–K. RAHNER, Aszese u. Mystik in der Väterzeit (1939) 41/59 m. reichen Lit.-Angaben. – A. VÖGTLE, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT = Ntl. Abh. 16, 4/5 (1936).

*H. Chadwick.**

Enkratiten s. Enkrateia.

Enkyklios Paideia.

A. Nichtchristlich. I. Begriff. Aus den geistigen Lehrgegenständen des griech. Jugendunterrichtes, Lesen, Schreiben, Rechnen u. Musik, ist von den Sophisten, die das gesamte Wissen ihrer Zeit zu übermitteln suchten, eine höhere Bildung entwickelt worden, welche die Grundlehren der Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Musik, Geometrie, Arithmetik u. Astronomie umschloß. Es war die Eigenart dieser Bildung, daß sie den freien Menschen durch das denkende Erfassen der Umwelt sowohl zur Selbstbehauptung wie zur Selbstbescheidung gelangen lassen wollte. In späterer Zeit, als sie überall Anerkennung gefunden hatte, bezeichnete man sie mit einem festen Ausdruck als die ἐγκύκλιος παιδεία, d. h. als die ‚allgemeine', ‚übliche' höhere Bildung.

II. Umgrenzung. a. Lehrgegenstände. Als solche nennt Platon Theaet. 145A Geometrie, Astronomie, Arithmetik, Musik ‚u. was mit παιδεία zusammenhängt'; in Prot. 318E erscheint Hippias als Lehrer von Arithmetik (λογισμοί), Astronomie, Geometrie u. Musik; in Hipp. min. 366C/368D gilt dieser als Meister auf denselben Gebieten sowie in der Grammatik u. ‚sehr vielem anderen'. Die zuletzt genannte Stelle (berücksichtigt auch Hipp. mai. 285C) ist die Vorlage von Cicero de or. 3, 127: Hippias, cum Olympiam venisset, ... gloriatus est ... nihil esse ulla in arte rerum omnium quod ipse nesciret; nec solum has ⟨sibi partas esse: add. Fuchs⟩ artes, quibus liberales doctrinae atque ingenuae continentur, geometriam, musicam, litterarum cognitionem et poetarum (= Grammatik), atque illa quae de naturis rerum, quae de hominum moribus, quae de rebus publicis dicerentur, sed anulum quem haberet, pallium ..., soccos ... sua ⟨se⟩ manu confecisse (danach Quint. inst. or. 12, 11, 21); vgl. auch Xen. mem. 4, 2, 10. – Zur Dialektik vgl. Plato rep. 7, 531D/534D; 537B/E.

b. Besitz des freien Menschen. Platon läßt Prot. 312B den Unterricht in Grammatik, Musik u. Leibesübungen nicht auf ein Handwerk (τέχνη, δημιουργός) absehen, sondern auf παιδεία, ‚wie es einem selbständigen u. freien Manne ziemt' (ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ ἐλεύθερον πρέπει). Im Staat (7, 536E) verlangt er, Arithmetik u. Geometrie wie überhaupt die ganze προπαιδεία solle den Knaben ohne Zwang dargeboten werden, ‚weil der Freie keinen Lehrgegenstand in Unfreiheit erlernen soll'. In den Gesetzen (817E/819A) bezeichnet er Arithmetik, Geometrie u. Astronomie als drei Lehrgegenstände für die Freien; sie mit letzter Genauigkeit (ἀκρίβεια) zu be-

treiben (διαπονεῖν) seien nur wenige imstande u. verpflichtet; das Notwendige aber werde sich jeder aneignen müssen, der darauf bedacht sei, ‚wenigstens etwas von den edelsten Lehrgegenständen (ὁτιοῦν τῶν καλλίστων μαθημάτων) zu wissen'. Diese Aussage wird aufgenommen von PsPlato amat. 135Bff (4./3. Jh.): die edelsten Lehrgegenstände seien diejenigen, die dem Lernenden die meiste Geltung (δόξα) für die Philosophie vermittelten, lernen aber solle man von solchen Gegenständen so viel, wie den Freien zukomme, ‚was zur Einsicht (σύνεσις), nicht was zur Arbeit der Hände (χειρουργία) gehört'; von dem, der philosophiere, werde nicht wie vom Fachmann verlangt, daß er jede Fertigkeit (τέχνη) bis zum letzten (ἀκριβῶς) verstehe, sondern daß er sich so unterrichtet zeige, wie es vom Freien u. Gebildeten (πεπαιδευμένος) erwartet werde; der Philosoph dürfe keinem Lehrgegenstand versklavt sein (136A) u. nichts bis zum letzten betrieben haben (εἰς ἀκρίβειαν διαπεπονηκέναι), so daß er etwa durch die Bemühung um dieses Eine in allem anderen zurückgeblieben wäre wie die Handwerker, vielmehr sei zu fordern, daß er sich mit allen Gegenständen nur maßvoll befaßt habe (vgl. W. Werner, De anterastis dialogo pseudoplatonico, Diss. Gießen [1912] 37ff; zum Begriff des πεπαιδευμένος s. Aristot. part. an. 1, 639a 1/10; vgl. Mauch 8f; E. Koller 56/58). Sehr ausführlich äußert sich Aristoteles pol. 8, 2f, 1337b4ff in Rücksicht auf eine spätere, nicht mehr erhaltene Behandlung der höheren Bildung (Hinweis 1338a 33f): von den Dingen, die für das Leben nützlich sind, soll man nur das Notwendige lernen (vgl. Plat. leg. 818A/D: s. o. Sp. 366f), nämlich, gemäß dem Unterschiede zwischen freien u. unfreien Betätigungen, nur solches, was nicht zum Banausen macht; banausisch aber sind diejenigen Betätigungen, welche Leib, Seele oder Geist der Freigeborenen für die Inanspruchnahme u. die Ausübung der Tugend (ἀρετή) untauglich werden lassen, nämlich solche Arbeiten, die den Leib in eine schlechtere Verfassung bringen, sowie die bezahlten Dienstleistungen, da der Geist durch sie der Muße entfremdet u. niedrig wird. Allerdings gibt es nach Aristoteles auch unter den freien Wissenschaften (aO. 15: ἐλευθέριοι ἐπιστῆμαι) einige, an denen nur in begrenztem Maße teilzuhaben nicht unfrei (ἀνελεύθερον) ist, während eine übermäßige Betätigung im Streben nach Vollkommenheit (16 προσεδρεύειν λίαν πρὸς τὸ ἐντελές) hier ebenfalls die erwähnten Schädigungen zur Folge hat. Die zur Zeit üblichen Lehrgegenstände (21f: αἱ καταβεβλημέναι νῦν μαθήσεις; vorher 1337a39f: ἡ ἐμποδὼν παιδεία), d. h. Schreiben, Leibesübungen, Musik u. gegebenenfalls auch Zeichnen (γραφική), seien in ihrer Zielsetzung nicht eindeutig bestimmt. Die Betrachtung der Musik (27ff) führt jedoch zu der Feststellung (1338a30), daß es eine Bildung (παιδεία) gibt, die man den Kindern zukommen lassen soll, nicht weil sie notwendig, sondern weil sie frei u. edel ist (ὡς ἐλευθέριον καὶ καλήν); ebenso seien auch die erwähnten anderen Lehrgegenstände nicht nur wegen äußerer Vorteile nützlich, sondern weil sie der geistigen Bildung dienen. ‚Allenthalben aber das Nützliche zu suchen, ist am wenigsten den Großgesinnten (μεγαλοψύχοις) u. Freien angemessen' (1338b2).

c. Notwendigkeit des Maßhaltens. Die Forderung, bei der Beschäftigung mit den einzelnen Wissenschaften auf die erschöpfende Genauigkeit (ἀκρίβεια) des Fachmannes zu verzichten (s. o. IIb), wird mit verschiedenen Begründungen immer wieder vorgetragen. Äußerungen dieser Art sind: Isocr. or. 15, 264 (u. Sp. 380); Vitruv. 1, 1, 11ff, bes. 16: satis abunde videtur fecisse, qui e singulis doctrinis partes et rationes earum mediocriter habet notas eas quae necessariae sunt ad architecturam, uti, si quid de his rebus et artibus iudicare et probare opus fuerit, ne deficiatur. PsPlut. lib. educ. 10, 7c: ‚Den freigeborenen Knaben darf man nicht ohne Kenntnis u. Anschauung auch der anderen sogenannten allgemeinen Bildungsfächer bleiben lassen (μηδενὸς μηδὲ τῶν ἄλλων τῶν καλουμένων ἐγκυκλίων παιδευμάτων μὴ ἀνήκοον μηδ' ἀθέατον ἐᾶν εἶναι); jedoch soll er sie im Vorübergehen lernen (ἐκ παραδρομῆς μαθεῖν; vgl. u. Sp. 383), gleichsam als Kostprobe (ὥσπερ ἐκ γεύματος), denn Vollendung in allen Dingen ist unmöglich, der Philosophie aber soll er den Vorrang geben'; vgl. Gell. 16, 8, 16f über die Beschäftigung mit der Dialektik, bei der sich ‚quaedam discendi voluptas insatiabilis' einstellt, ‚cui sane nisi modum feceris, periculum erit, ne ... in illis dialecticae gyris ... tamquam apud Sirenios scopulos consenescas'. – Entsprechende christl. Aussagen sind Clem. strom. 6, 82, 4 (vgl. 89, 2; s. u. Sp. 390): ‚Abzulehnen ist die unnütze Vielgeschäftigkeit, die sich zu tun macht mit dem, was ohne jede Bedeutung ist ... (Der

Gnostiker) wird also nicht zurückbleiben hinter denen, die in den allgemeinen Lehrfächern (περὶ τὰς μαθήσεις τὰς ἐγκυκλίους) u. in der griech. Philosophie vorwärtsschreiten, aber er wird hierin nicht die Hauptsache sehen, sondern nur etwas Notwendiges u. Zweites u. etwas, das durch die Umstände bedingt ist.' Aug. ord. 2, 14: ,Wer einer solchen wissenschaftlichen Bildung (eruditio) maßvoll sich bedient (denn nur das Übermaß ist hier zu fürchten), dem spendet sie Nahrung, ein solcher Soldat oder auch Anführer im Dienste der Philosophie zu werden, daß er sich zu jenem höchsten Maße, jenseits dessen etwas zu suchen er weder die Kraft noch die Pflicht noch den Wunsch hat, emporschwingen kann'; vgl. ebd. 1, 24 über die eruditio disciplinarum liberalium modesta atque succincta (s. u. Sp. 394); dazu tritt die spätere Mahnung doctr. christ. 2, 58, bei jedem Erwerb von Wissen das Wort ,ne quid nimis' (Terent. Andr. 61) zu beachten (vgl. Sp. 395). Von demselben Gedanken aus ist bei Greg. Naz. or. 43, 23 (PG 36, 525ff) das kühne Lob des Basilius gestaltet: ,Welches Gebiet der Bildung hatte er nicht betreten? Welches kannte er nicht im Übermaß (μεθ' ὑπερβολῆς), als wäre es das einzige? Derart hatte er alle durchwandert (vgl. u. Sp. 374) wie niemand anders ein einziges; derart ein jedes bis zum letzten (εἰς ἄκρον), als ob von den anderen keines.' In Rhetorik, Grammatik u. Philosophie (bes. Dialektik; vgl. u. Sp. 373) suchte er seinesgleichen. In Astronomie, Geometrie u. der Lehre von den Zahlverhältnissen dagegen eignete er sich so viel an, daß er den Kennern nicht unterlegen war (vgl. Clem. aO.): ,das Überflüssige verabscheute er, weil es denen, die ein frommes Leben führen wollen, unnötig sei; daher durfte man bald über das Angeeignete mehr staunen als über das Fortgelassene, bald über das Fortgelassene mehr als über das Angeeignete.'

III. Bezeichnung. a. Grundlage. Dem Ausdruck ἐ. π. scheint ein Wort zugrundezuliegen, das die Fertigkeiten der im κύκλος zu Gesang u. Reigentanz vereinten attischen Bürger bezeichnete (κύκλιοι χοροί zB. Aristoph. nub. 333; ran. 366; Eurip. Hel. 1312; vgl. Iph. Aul. 1054f; ἐγκύκλιοι χοροί: Eurip. Iph. Taur. 428f) u. das demnach der μουσική im Sinne eines über den jeweiligen festlichen Anlaß hinaus bewahrt bleibenden geistigen Besitzes entsprochen hätte (so H. Koller). Die Wortverbindung ἐ. π. selber ist freilich erst in späterer Zeit belegt; wenn aber der Komiker Platon (4. Jh.) das Wort ἀκύκλιος im Sinne von ἀπαίδευτος gebraucht hat (Bekker, Anecd. Gr. 1, 373, 21; ebenso Hesych. s. v.), so war dies wohl nur möglich, wenn ihm entweder eine Verbindung von ἐγκύκλιος u. παιδεία (oder παίδευσις) schon geläufig war oder wenn sonst das Wort ἐγκύκλιος im Sinne von μουσικός verwendet werden konnte. Diese Auffassung wird bestätigt durch Platon (leg. 2, 654 A): ,Wird uns nicht als ungebildet gelten, wer des Chortanzes unkundig ist, während wir als gebildet denjenigen zu bezeichnen haben, der sich genügend am Chortanze beteiligt hat (οὐκοῦν ὁ μὲν ἀπαίδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον)?' Demgemäß kann Philon ebr. 33 von der μέση καὶ ἐγκύκλιος χορεία τε καὶ παιδεία sprechen u. kann er quaest. in Gen. 3, 19 (vgl. 21) erklären, daß die wahre Weisheit als domina mediae disciplinae ,per encyclica pulchras choreas agitat', so wie er post. Cain. 137 im Hinblick auf Hagar die Wendung gebraucht τῇ τοῖς παιδεύμασι τοῖς ἐγκυκλίοις χορευούσῃ (s. u. Sp. 390; χορεύειν wie Philod. rhet. 1, 141, 20f S. [παιδείᾳ]; 2, 271, 18f [φιλοσοφίᾳ]; vgl. Plat. Theaet. 173 C). Gute grammatische Überlieferung also liegt vor bei Tzetzes chil. 11, 377, 520ff (vgl. u. Sp. 373): ,ἐγκύκλια μαθήματα bezeichnen im eigentlichen Sinne die lyrischen Lehrgüter ... nach der Tatsache, daß der aus fünfzig Männern bestehende lyrische Chor im Kreise aufgestellt seine Lieder vortrug' (ἐγκύκλια μαθήματα τὰ λυρικὰ κυρίως, / κυρίως τε καὶ πρώτιστα ταύτην τὴν κλῆσιν σχόντα / ἀπὸ τοῦ κύκλῳ τὸν χορὸν τὸν λυρικὸν ἑστῶτα, / ἀνδρῶν ὄντα πεντήκοντα, λέγειν τὰς μελῳδίας).

b. Vorkommen der Bezeichnungen Enkyklios Paideia u. ä. Die frühesten erhaltenen Zeugnisse für den Ausdruck ἐ. π. sind: Diod. 33, 7, 7 (73, 2f Dind.); Dion. Hal. Demosth. 15, 999 (161, 11 U.-R.); comp. verb. 25, 206 (131, 15); Strabo 14, 673c (vgl. 1, 13c: ἐγκύκλιος καὶ συνήθης ἀγωγὴ τοῖς ἐλευθέροις καὶ φιλοσοφοῦσιν). Spätere Bezeugungen bieten etwa Philo congr. 72f; Quint. 1, 10, 1 (u. Sp. 372); Plin. n. h. praef. 14; Plut. mus. 13, 1135 D; Diog. L. 7, 1, 32 im Bericht über die Angriffe des Skeptikers Cassius (1./2. Jh. nC.?) gegen Zenon (weiteres, auch für das Folgende, bei Mauch 11_5; s. ferner Lobeck, Aglaoph. 1, 54 Anm.). Wichtig ist, daß die Verbindung ἐ. π. in den Schriften des Iso-

krates noch fehlt; dort findet sich nur κοινὴ παιδεία (15, 190 u. 12, 209, wo dieser Ausdruck durch φιλοσοφία ergänzt ist; anders Aeschin. Tim. 187, wo κοινὴ παιδεία die Kindererziehung bedeutet). – Die Bezeichnung ἐγκύκλια μαθήματα wird bei Diog. L. 7, 1, 129 in der Wiedergabe einer Bemerkung des Chrysipp verwendet (u. Sp. 382), ebd. 6, 9, 103 im Bericht über die Kyniker, bei Stob. 2, 31, 111 in der Einführung zu einem Worte des Xenokrates (u. Sp. 381) u. 3, 4, 109 in der Wiedergabe eines Gleichnisses des Ariston (u. Sp. 382). Der früheste sichere Beleg ist aber erst Dion. Hal. Thuc. 50, 939 (409, 24f U.-R.; Mauch aO.). Von den ἐγκ. παιδεύματα sprechen Diog. L. 2, 8, 79 im Bericht über Aristipp (u. Sp. 382) u. PsPlut. lib. educ. 10, 7c (o. Sp. 368). Die verkürzte Form τὰ ἐγκύκλια ist für Aristophanes v. Byzanz bezeugt (u. Sp. 374) u. findet sich bei Stob. 2, 31, 27 (u. Sp. 381f) in der Wiedergabe eines Wortes des Krantor, sowie etwa Epicur. ep. 2, 85; Philo congr. 10; Plut. Alex. 7, 1.

c. Antike u. moderne Erklärungen dieser Ausdrücke. 1. ‚Die übliche Bildung'. Diese Bezeichnungen zu erklären hat Sextus Emp. math. 1, 7 (600, 23ff B.) wohl im Hinblick auf die Verschiedenheit der Meinungen abgelehnt. Gemäß dem nachklassischen Sprachgebrauch wird ἐγκύκλιος hier zumeist im Sinne dessen, was regelmäßig wiederkehrt u. also üblich, allgemein zugänglich ist, verstanden worden sein. Frühe Belege für diese Bedeutung von ἐ. sind etwa Isocr. 3, 22: ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις καὶ τοῖς κατὰ τὴν ἡμέραν ἑκάστην γιγνομένοις ‚in den sich wiederholenden u. jeden Tag vorkommenden Geschäften'; Aristot. pol. 1, 7, 1255b 25, wo von den ἐγκύκλια διακονήματα eines Sklaven, d. h. von seinen üblichen Dienstleistungen die Rede ist (ähnlich 2, 5, 1263a 21), sowie rep. Ath. 43, 1, wo αἱ ἀρχαὶ αἱ περὶ τὴν ἐγκύκλιον διοίκησιν (vgl. 26, 2: αἱ ἐγκύκλιοι) ‚die Ämter für die gewöhnliche Verwaltung' bedeuten. Erwähnenswert aus späterer Zeit ist Dion. Hal. ant. 10, 33, 2: ἐγκύκλιον γὰρ δὴ τοῦτο καὶ ἐν ἔθει ἦν ἤδη. In einem besonderen Sinne sind die ἐγκύκλια bei Aristot. eth. Nic. 1, 3, 1096a 3 u. die ἐγκύκλια φιλοσοφήματα cael. 1, 9, 279a 30 (s. u. Sp. 374) als die ἐξωτερικοὶ λόγοι zu verstehen, d. h. als die für einen weiteren Leserkreis bestimmten Schriften in allgemeinverständlicher Rede. In der Erklärung dieser Stellen hatten J. Bernays, Die Dialoge d. Aristoteles (1863) 94. 123ff u. Boeckh, Encyklopädie[2] 34/37 die bis zur Widerlegung durch H. Koller (Sp. 369f) geltende Auffassung verbreitet, daß ἐγκύκλιος von Anfang an das Gewöhnliche, Alltägliche bezeichnet habe. Ein Unterschied bestand nur darin, daß Bernays als Grundbedeutung ansetzte ‚was im regelmäßigen Geleise bleibt, im Gegensatz zu dem, was seine eigene Bahn einschlägt', während Boeckh den Ausdruck auf das bezog, ‚was in den gewöhnlichen Kreis gehört', gemäß Hesych. ἐγκύκλια· τὰ ἐγκυκλούμενα τῷ βίῳ καὶ συνήθη, u. dementsprechend τὰ ἐγκύκλια bei Aristot. pol. 2, 9, 1269b 35 als ‚das was im täglichen Berufskreise liegt' begriff sowie den Titel der pseudoaristotelischen Schrift ἐγκύκλια προβλήματα bei Gell. 20, 4 den Fragen gewidmet sein ließ, ‚die in dem gewöhnlichen Vorstellungskreise liegen'.

2. Ein ‚Kreis von Wissenschaften'. Auf einer falschen, aber verführerischen Worterklärung beruht die antike Anschauung, daß es sich um einen Kreis bestimmter Wissenschaften handle. Diese Erklärung begegnet eindeutig bei Quintilian 1, 10, 1: nach den Ausführungen über die Grammatik sind die anderen für den künftigen Redner belangvollen artes zu besprechen, ‚ut efficiatur orbis ille doctrinarum, quem Graeci ἐγκύκλιον παιδείαν vocant'. Ebenso hat Augustin gedacht, acad. 3, 7: ad istarum disciplinarum, quibus excoluntur animi, circulum revocare vos cupio; nicht von derselben Ausdruckskraft Vitruv 1, 1, 12 (vgl. 6 praef. 4; s. u. Sp. 375): die vielen einzelnen Disziplinen, die der Architekt erlernen muß, haben untereinander eine sachliche Verbindung (coniunctionem rerum et communicationem; vgl. Plato rep. 7, 531 C/D; s. u. Sp. 380); denn die encyclios disciplina ist gleichsam als ein einziger Körper aus diesen Gliedern zusammengesetzt. Ein Vorläufer dieser Anschauung ist Cicero de or. 3, 21 (Schulte 79f. 84f. 93), wo Platons ‚wahrer Ausspruch' erwähnt wird, daß die gesamte Lehre dieser edlen u. bildenden Wissenschaften gewissermaßen von einem einzigen Band der Gemeinsamkeit zusammengehalten werde: omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri. ubi enim perspecta vis est rationis eius, qua causae rerum atque exitus cognoscuntur, mirus quidam omnium quasi consensus doctrinarum concentusque reperitur (vgl. 3, 136). Hier ist auf PsPlato epinom.

992A Bezug genommen, wo es heißt: ‚Das Vorhandensein eines einzigen Bandes für alle diese Gegenstände wird sich beim Nachdenken erweisen' (δεσμὸς γὰρ πεφυκὼς τούτων πάντων εἷς ἀναφανήσεται διανοουμένοις; s. u. Sp. 380). Ähnlich sagt Cicero Arch. 2: omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum et quasi cognatione quadam inter se continentur. (Nicht hierher gehört Manil. 4, 158f, wo Scaliger das Wort ‚orbis' falsch gedeutet hat [s. Housman im Komm.].) – In der griech. Welt ist die Vorstellung vom Kreise der Wissenschaften unmittelbar erst spät bezeugt: Synes. Dio 5, 43d: ὃς οὐκ προετελέσθη τῷ κύκλῳ; Schol. Aristoph. nub. 638: κυκλικὰ μαθήματα. Am ausführlichsten spricht Tzetzes chil. 11, 377, 526ff (vgl. o. Sp. 370): ‚Zum zweiten aber heißt ἐγκύκλια μαθήματα der Kreis, der Inbegriff aller Wissenschaften, nämlich der Grammatik, der Rhetorik u. der Philosophie selbst [d. h. bes. der Dialektik, wie in den beiden folgenden Stellen; vgl. Sp. 369. 377. 386. 392; Philo agr. 139/141] u. der vier ihr untergeordneten Künste, der Arithmetik, der Musik, der Geometrie u. der am Himmel schreitenden Astronomie, wie Porphyrios in den Lebensdarstellungen der Philosophen geschrieben hat u. noch unzählige andere berühmte Männer' (δευτέρως δὲ ἐγκύκλια μαθήματα καλοῦνται / ὁ κύκλος, τὸ συμπέρασμα πάντων τῶν μαθημάτων, / γραμματικῆς, ῥητορικῆς, αὐτῆς φιλοσοφίας / καὶ τῶν τεσσάρων δὲ τεχνῶν τῶν ὑπ' αὐτὴν κειμένων, / τῆς ἀριθμούσης, μουσικῆς καὶ τῆς γεωμετρίας / καὶ τῆς οὐρανοβάμονος αὐτῆς ἀστρονομίας, / ὡς ἔγραψε Πορφύριος ἐν βίοις φιλοσόφων / καὶ ἕτεροι μυρίοι δὲ τῶν ἐλλογίμων ἀνδρῶν. [Porphyrios wird hier wohl nicht als selbständig forschender Gewährsmann genannt, sondern wie die ἕτεροι nur als Zeuge; anders Guggenheim 12]). Gleichartig ist die Aussage bei Zonar. lexic. 1, 600 Tittmann = Schol. Greg. Naz.: PG 36, 914: ‚ἐγκύκλιος παίδευσις nennt man . . . die allgemeine Bildung, wie Grammatik, Rhetorik, Philosophie, Mathematik u. jegliche sozusagen ⟨geistige⟩ Fertigkeit u. Wissenschaft, die der Weise wie einen Kreis durchlaufen muß' (ἐγκύκλιον παίδευσίν φασι καὶ τὴν καθόλου εἶναι, οἷον γραμματικήν, ῥητορικήν, φιλοσοφίαν καὶ μαθηματικὴν καὶ πᾶσαν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ⟨λογικὴν add. Fuchs; vgl. u. Sp. 374⟩ τέχνην καὶ ἐπιστήμην, καθ' ἃς ὥσπερ διά τινος κύκλου δεῖ τὸν σοφὸν περιιέναι; es folgt eine ähnliche Erklärung für den epischen Kyklos). Eine verwandte Aussage steht in den Scholien zu Dion. Thr. 112, 16/20 Hilg.: ‚Die ἐγκύκλιοι (näml. τέχναι) sind dieselben, die einige auch die geistigen nennen, wie Astronomie, Geometrie, Musik, Philosophie, Medizin, Grammatik, Rhetorik. Man nennt sie aber ἐγκύκλιοι, weil der Fachmann sie insgesamt durchlaufen u., was an ihnen nützlich ist, sich aneignen ⟨muß⟩' (ἐγκύκλιοι δέ εἰσιν ἃς ἔνιοι λογικὰς καλοῦσιν, οἷον ἀστρονομία, γεωμετρία, μουσική, φιλοσοφία, ἰατρική, γραμματική, ῥητορική. ἐγκυκλίους δὲ αὐτὰς καλοῦσιν, ὅτι τὸν τεχνίτην ⟨δεῖ⟩ διὰ πασῶν αὐτῶν ὁδεύσαντα τὸ χρειῶδες ἀφ' ἑκάστης εἰς τὴν ἑαυτοῦ εἰσάγειν). – Das an den beiden letzten Stellen begegnende Bild vom ‚Durchlaufen' der Einzelwissenschaften wird in verschiedenen Gestaltungen häufig verwendet, so Suda s. v. ἐγκύκλιον (= Schol. Aristoph. equ. 189): ‚Die ἐ. π. durchschritt die gesamte Bildung . . .' (ἡ δὲ ἐγκύκλιος παιδεία διὰ πάσης ἐχώρει παιδεύσεως † καὶ ῥυθμοῦ καὶ κινήματος); Aristoph. Byz. nom. aetat. fr. 1 (88 Nauck), wo der Knabe bestimmt wird als der Mensch, der bereits die ἐγκύκλια zu durchlaufen vermag (παῖς ὁ διὰ ἐγκυκλίων δυνάμενος ἰέναι); Dion. Hal. Demosth. 15 u. Thuc. 50 (διὰ τῆς ἐ. π. bzw. τῶν ἐγκ. μαθημ. ἐληλυθότες); vgl. auch Iulian. or. 7, 237d (διὰ πάντων τῶν μαθημάτων ἧχθαι); Greg. Naz. or. 43, 23 (PG 36, 527: ἅπαντα διελθών; vgl. o. Sp. 369) u. 43, 12 (PG 36, 509: διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς μαθημάτων ἀγόμενος); Synes. ep. 143, 179c (μηδὲ διὰ τῶν προπαιδευμάτων ἐνίους ἡγμένους); Synes. Dio 10, 51c (διὰ μαθήσεως ἄγειν) s. ferner u. Sp. 382f. – Eine Verlegenheitslösung ist es, wenn Simplicius zu Aristot. cael. 1, 9, 279a 30 erklärt, die hier erwähnten ἐγκύκλια φιλοσοφήματα (s. o. Sp. 371) seien die in bestimmter Reihenfolge vom Anfang her den Vielen vorgelegten Lehrgegenstände (κατὰ τάξιν ἐξ ἀρχῆς τοῖς πολλοῖς προτιθέμενα: comm. in Arist. 7 p. 288, 31f; Bernays aO. [o. Sp. 372] 112), wenn Aspasius zu Aristot. eth. Nic. 1, 3, 1096a 3 (ἱκανῶς γὰρ εἴρηται ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις; s. o. Sp. 371) behauptet (comm. in Arist. 19, 1 p. 10, 30ff), Aristoteles habe hier das Wort ἐ. verwendet, weil die Schüler im Kreise sitzend oder stehend mitzuarbeiten pflegten, u. wenn Eustratius zu derselben Stelle darauf verweist (comm. in Arist. 20 p. 37, 30ff), daß Aristoteles Versgruppen vorgelegt haben solle, die bei übereinstimmen-

dem Anfang u. Ende in sich verschieden hätten geordnet werden können (φασὶ τὸν Ἀριστοτέλην ἔπη τινὰ ἐκθέσθαι ἐπίτηδες κατά τινα ἀριθμὸν συμποσούμενα ἐν ἑτέρᾳ καὶ ἑτέρᾳ τάξει, ὧν ἑκάστη ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ τε ἤρχετο καὶ εἰς τὸ αὐτὸ κατέληγεν; vgl. Platons Urteil über das Midas-Gedicht des Kleobulos [Plat. Phaed. 264D; s. auch Diog. L. 1, 6, 89f]; unrichtig Elorduy 182_{335}; hilfreich P. Von der Mühll u. B. Wyss mündlich).

3. Latein. Übersetzungsversuche. In die latein. Sprache hat eine wörtliche Übersetzung von ἐ. π. nicht eingeführt werden können, da weder für den geistigen Gehalt von ἐ. noch für π. ein angemessener Ausdruck zur Verfügung stand. Bezeichnend ist etwa Ciceros Bemühen um eine Bemeisterung der Schwierigkeiten de or. 3, 21 (s. o. Sp. 372; *Disciplina). Ein Notbehelf ist bei Vitruv 1, 1, 12 (o. Sp. 372) der Ausdruck ,encyclios disciplina' u. ebd. 6 praef. 4 die erweiterte Wendung ,litteratura encycliosque doctrinarum omnium disciplina'. Später spricht Martianus Capella 9, 998 von den ,disciplinae cyclicae' (= κυκλικὰ μαθήματα: s. o. Sp. 373). Der volle griech. Ausdruck ist beibehalten bei Quint. 1, 10, 1 (o. Sp. 372) u. Plin. n. h. praef. 14. Man mußte sich daher mit einer Wiedergabe des verwandten, aber weniger gebräuchlichen Begriffes der ἐλευθέριος παιδεία begnügen u. schuf in Entsprechung zu den ἐλευθέρια μαθήματα u. ä. den Ausdruck ,liberales artes' u. ä. Allerdings wurde damit auf die Vorstellung einer in sich geschlossenen Bildung verzichtet, wie sie erst in neuerer Zeit wieder zur Geltung gelangt ist (,allgemeine Bildung'). Andererseits wurde der Wert dieser artes gerne durch steigernde Beiworte hervorgehoben, die das Griechische selbst kaum kannte: bonae, elegantes, graves, honestae, magnae (dieses nach Plat. Phaedr. 269C), optimae artes (ThesLL 2, 661, 74ff; σεμναὶ τέχναι Galen. protr. 14, 38 [219, 12 Marqu.] bei besonderer Gelegenheit, vielleicht unter Einwirkung des röm. ,honestae').

d. Eleutherios Paideia u. ä. Der Ausdruck ἐλευθέριος παιδεία (vgl. Mauch 11/14) ist belegt bei Aristot. pol. 8, 3, 1338a32 (o. Sp. 367) u. Plut. Lucull. 1,5; vgl. Plato Prot. 312B (o. Sp. 366; anders Plato ep. 7, 334B: ἐλευθέρα παιδεία als Gewähr der echten Freundschaft; 345B: παιδεία ψυχῆς ἐλευθέρας). Eine ähnliche Prägung ist ἐλευθέριος ἀγωγή: Dion. Hal. Thuc. 50 (409, 23 U.-R.); danach Strabo 1, 13c (o. Sp. 370). Um eine latein. Wiedergabe hat sich Cicero bemüht, de or. 1, 17: eruditio libero digna; ac. pr. 2, 1: omnis liberalis et digna homine nobili doctrina (vgl. u. zu lib. art.); rep. 1, 28: propriae humanitatis artes; vgl. auch de or. 3, 21 (o. Sp. 372). – Die Verbindung ἐλευθέρια μαθήματα u. ä. findet sich bei Plut. Cim. 4, 5 u. Cic. 48, 1 (γράμματα ἐλευθέρια καὶ μαθήματα); Ulp. Dig. 50, 13, 1 pr.: studia quae Graeci ἐλευθέρια appellant; Philodem. rhet. 2, 95, 6: αἱ ἐλευθέρῳ πρέπουσαι ἐμπειρίαι καὶ ἐπιτηδεύσεις; Aristot. pol. 8, 2, 1337b15: ἐλευθέριαι ἐπιστῆμαι (ebenso Poll. 4, 16). – Belege für den Gebrauch der Ausdrücke liberales artes bzw. disciplinae, doctrina (-ae) werden aufgeführt ThesLL 2, 662, 48ff; 5, 1, 1321, 39ff; 1789, 41ff; Mauch 32/38; *Disciplina. Der Sinn dieser Ausdrücke ist stets empfunden worden, auch dann schon, wenn man wie Cicero de or. 1, 72 von den ,artes quae sunt libero dignae' sprach (vgl. Cic. Tim. 1 sowie de or. 1, 17 u. ac. pr. 2, 1 [s. o.]); kräftiger ist des Plinius Prägung n. h. 14, 5: omnes a maximo bono liberales dictae artes. Sehr lebendig wird der eigentliche Sinn von Seneca u. Augustin zur Anschauung gebracht. Sen. ep. 88, 2: quare liberalia studia dicta sint, vides: quia homine libero digna sunt. ceterum unum studium vere liberale est, quod liberum facit, hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum; Augustin. ord. 1, 31: die Empfänger dieser Schrift sind non solum liberi, quod cuivis disciplinae liberali, nedum philosophiae satis est, sed summo apud suos loco nati; conf. 4, 16, 30: quid mihi proderat, quod omnes libros artium, quas liberales vocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum servus ... legi?; ep. 101, 2: denen, die, cum sint iniqui et impii, liberaliter sibi videntur eruditi, ist entgegenzuhalten quod in litteris vere liberalibus legimus (Joh. 8, 36): ,si vos filius liberabit, tunc vere liberi eritis' (vollständiger Text bei Mauch 35_7; vgl. u. Sp. 395). Daß Cassiodor inst. 2 praef. 4 das Wort ,liberalis' von ,liber', Buch, abgeleitet habe (so Appuhn 2; danach Mauch aO.), ist ein Irrtum. Belege für das Vorkommen von ingenuae artes ThesLL 2, 662, 36ff; 7, 1, 1547, 33ff; hervorzuheben ist Cic. de or. 3, 21. 127 (s. o. Sp. 372. 366).

e. Logikai Technai u. ä.; banausoi technai u. ä. Die innere Zusammengehörigkeit der ἐλευθέρια μαθήματα haben die Griechen auch durch die Bezeichnung λογικαὶ τέχναι u. ä. erkennen lassen. Das Gegenstück zu allen

diesen freien Betätigungen des Geistes waren die βάναυσοι τέχναι. – Äußerungen über die λογικαὶ τέχναι bieten in der nichtchristl. Welt etwa Schol. Dion. Thr. 112, 16ff Hilg. (o. Sp. 374; vgl. ebd. 162, 8/21; s. auch Dion. Thr. suppl. 116f Uhl.; Froehde 22); Galen. protr. 14, 38f (129, 10ff Marqu.), wo als λ. τ. zusammengefaßt werden Medizin, Rhetorik, Musik, Geometrie, Arithmetik, Rechenkunst (vgl. Plat. Gorg. 451B), Astronomie, Grammatik, Rechtswissenschaft (νομική s. u. Sp. 379; falsch Marx, Celsus IX ⟨οἰκο⟩νομική), aber auch Plastik u. Malerei (γραφική; s. o. Sp. 368); vgl. ebd. 5, 7 (107, 4ff); Galen. anim. pass. 2, 103 (81, 8ff Marqu.), wo genannt werden Arithmetik, Rechnen, Geometrie, Astronomie, Architektur, Rechtswissenschaft, Rhetorik, Grammatik, Musik (vgl. libr. propr. 2, 21 [101, 14 Müll.]). In diesem weiten Bedeutungsumfange ist der Ausdruck von den Christen übernommen worden. Gregorios Thaumaturgos rühmt an Origenes paneg. 7, 100 (vgl. u. Sp. 390): ‚Alles, was in der Seele stumpf u. falsch war . . ., schärfte er (s. u. Sp. 380f) u. spitzte er zu mittels der feingeschliffenen Gedanken u. Ausdrucksformen der λογικὰ μαθήματα' (πᾶν ὅσον ἀμβλὺ καὶ νόθον τῆς ψυχῆς . . . παροξύνων καὶ ἐξισχαίνων τοῖς λεπτοῖς τῶν λογικῶν μαθημάτων [παθ-: corr. Bengel] λόγοις καὶ τρόποις). Hieronymus teilte ep. 53, 6 die artes in solche, quae λόγῳ, u. solche, quae manu administrantur; zu der ersten Gattung gehören Grammatik, Rhetorik, Philosophie u. Dialektik (diese beiden nebeneinander auch Clem. strom. 1, 26, 4; August. retr. 1, 5, 6; vgl. u. Sp. 392), Geometrie, Musik, Astronomie u. Astrologie (diese beiden nebeneinander auch Isid. diff. rer. 2, 39, 150), Medizin. Eine übereinstimmende Aufzählung, vermehrt um die iuris et legum scientia, bringt Hieronymus adv. Pelag. 1, 21 (PL 23, 514); vgl. auch Poseidon. b. Sen. ep. 88, 21/23 (u. Sp. 384f) sowie Philostr. v. Apoll. 8, 7 (155 Kays.) u. gymn. 2; Mar. Vict.: GL 6, 187. Aufzählungen geben ferner etwa Poll. 4, 16; Menand. π. ἐπιδεικτ.: Rhet. Gr. 3, 360, 17/32 Sp.; Iren. haer. 2, 32, 2; Tert. pall. 6, 2; Isid. diff. rer. 2, 39, 150. – Der Ausdruck βάναυσοι τέχναι begegnet bei Plato rep. 7, 522B, bei Aristot. zB. pol. 8, 2, 1337b8ff (s. auch Bonitz' Index Aristot.), ferner bei Xen. oec. 4, 1ff; Polyb. 20, 9; Nicol. Damasc.: FGHist. 90F132, 3; Maxim. Tyr. diss. 37, 3; Philostr. aO.; Clem. Al. strom. 1, 26, 3ff; vgl. Hieron. adv. Pelag. aO. Diese τέχναι werden als χειρωνακτικαί bezeichnet bei PsPlato Axioch. 368B; Galen. protr. 14, 38; Schol. Dion. Thr. 112, 5. Die Römer sprechen verächtlicher von artes vulgares et sordidae (Sen. ep. 88, 21: u. Sp. 384) sowie von quaestus sordidi et inliberales (Cic. off. 1, 150). Die gesamte antike Auffassung gibt Platon wieder leg. 1, 644A, wo er feststellt, alle auf Gelderwerb u. körperliche Betätigung gerichtete Ausbildung sei banausisch u. unfrei u. dürfe Bildung (παιδεία) gar nicht genannt werden.

f. Paidika Mathemata u. ä. Soweit die geistigen μαθήματα in der Schule gelehrt wurden, konnten sie auch als παιδικὰ μαθήματα bezeichnet werden; im Hinblick auf eine anschließende tiefere Ausbildung sprach man von den πρῶτα μαθήματα oder der πρώτη παιδεία, von den προπαιδεύματα oder der προπαιδεία sowie gelegentlich von der μέση παιδεία. – Der Ausdruck παιδικὰ μαθήματα begegnet zB. Polyb. 9, 26a (= 21), 4B.-W. (vgl. παίδειον μάθημα: Plato leg. 5, 747B). Die latein. Wiedergabe lautet pueriles artes (Sen. ep. 88, 21 nach Poseidonios: u. Sp. 384), pueriles disciplinae (Cic. nat. deor. 1, 72) oder puerilia studia (Aug. mus. 6, 59; ferner 6, 1 puerilia). Breiter redet Cicero de or. 3, 125: institutus liberaliter educatione doctrinaque puerili; vgl. Mauch 36_1. – Die Prägung πρῶτα μαθήματα findet sich bei Galen. an. pass. 2, 69 (54, 9f M.) u. dient bei Sud. s. v. προπαιδεία als Erläuterung eben dieses Wortes; πρώτη παιδεία erscheint bei Galen. an. pass. 65 (50, 20); 76 (59, 9); libr. propr. 9 (91, 14 M.). – Das Wort προπαιδεύματα ist häufig bei Philon; s. Leisegangs Index; vgl. u. Sp. 389f; ferner wird es verwendet bei Eus. h. e. 6, 18, 3; Synes. ep. 143, 179c; Synes. Dio 4, 41d; 11, 53a; Sud. s. v. προπαιδεύματα. Das Wort προπαιδεία ist belegt bei Plato rep. 7, 536D (o. Sp. 366); Clem. Al. strom. 1, 28, 1; 32, 4; 99, 1; 6, 94, 1f; Synes. Aegypt. 103c. 123c; vgl. Synes. Dio 10, 52c: παιδευόμενοι καὶ προπαιδευόμενοι. – Von der μέση παιδεία spricht zB. Philo cherub. 3 (170, 12f W.-C.). 6 (171, 14); ebr. 33 (176, 22f). 64 (181, 22); congr. 20 (76, 4); fug. 188 (151, 3); post. Cain. 130 (28, 20); qu. in Gen. 3, 19; vgl. o. Sp. 370; μέσαι τέχναι (ἐπιστῆμαι) werden genannt bei Philo sacrif. Abel. 115 (249, 5 = StVF 3, 137 nr. 505); congr. 140. 143 (101, 2; 102, 2); s. auch 127f (128, 6. 14); vgl. u. Sp. 389f.

g. Geistige Tätigkeiten außerhalb der Grundwissenschaften u. der Philosophie. Als solche werden genannt: 1) die Dichtkunst: Philostr. v. Apoll. 8, 7 (155 K.); gymn. 2; Ceb. 13, 2; Poll. 4, 16; Max. Tyr. 37, 3; Apul. flor. 20; Tert. pall. 6, 2; vgl. Mar. Vict.: GL 6, 187; Cic. de or. 1, 11; fin. 5, 7; – 2) die Malerei (γραφική): Galen. protr. 5. 14 (o. Sp. 377); Philostr. aO.; Athen. 4, 184c; vgl. Iren. haer. 2, 32, 2; Vitruv. 1, 1, 3f; Sen. ep. 88, 18 (s. u. Sp. 384); Cod. Theod. 13, 4, 4; s. auch Plin. n. h. 35, 77; vgl. o. Sp. 368. – 3) die Plastik: Galen. aO.; Philostr. aO.; Iren. aO.; Sen. aO.; – 4) die Baukunst u. bzw. oder die Mechanik (diese von Vitruv im 10. Buch behandelt; vgl. u. Sp. 388f): Galen. protr. 5; an. pass. 2, 64. 68. 103; vgl. 91; 1, 42; Cic. off. 1, 151; Cod. Theod. 13, 4, 3; Sid. Apoll. ep. 5, 2; Isid. diff. rer. 2, 39, 150; s. auch Hist. Aug. v. Alex. Sev. 44, 4 (dazu Herzog 1012); – 5) die Medizin: Galen. protr. 5. 14; Philostr. gymn. 2; Poll. 4, 16; Schol. Dion. Thr. 112, 8; Athen. 4, 184c (Alexandrien als Stadt der Wissenschaften; ähnl. Amm. Marc. 22, 16, 15/22); Iren. haer. aO.; Greg. Naz. or. 43, 23 (s. u. Sp. 388); vgl. Plut. praec. san. tuend. 1, 122d; Cic. off. 1, 151; fin. 5, 7; Vitruv. 1, 1, 3. 10; Tert. pall. 6, 2; Hieron. ep. 53, 6; adv. Pelag. 1, 21 (o. Sp. 377); Ulpian. dig. 50, 13, 1; vgl. Mar. Vict.: GL 6, 187; Isid. orig. 4, 13; diff. rer. 2, 39, 150; s. auch Sen. ep. 95, 9; – 6) die Rechtswissenschaft: Galen. protr. 14; an. pass. 2, 103 (o. Sp. 377; Vorbild Plato Gorg. 464B); Vitruv. 1, 1, 3. 10; Suet. Galb. 5, 1; Mar. Vict.: GL 6, 187; Hieron. adv. Pelag. 1, 21; – 7) die Gymnastik: Philostr. gymn., bes. 2. 14. 15 (vgl. Plat. aO.); Max. Tyr. 37, 3; Sen. ep. 88, 18; s. auch o. Sp. 366; – 8) die Wägekunst (στατική): Poll. 4, 16. 171ff (nach Plat. Phileb. 55E?).

IV. Bewertung. a. Griechen. 1. Überblick. Für die Würdigung der ἐ. π. ist die Philosophie u. das heißt im besonderen Platon bestimmend gewesen. Platon hatte im ‚Staat', selbständig gegenüber Sokrates (vgl. Xen. mem. 4, 7), jedoch in fruchtbarer Auseinandersetzung mit den Pythagoreern, als Vorbereitung auf die Philosophie die Beschäftigung mit den Zahlwissenschaften der Arithmetik, Geometrie (bes. Stereometrie), Astronomie u. Musik gefordert, die eben durch ihren Zahlengehalt den Geist aus der Sinnlichkeit herausheben u. zum Erfassen des reinen Seins befähigen sollten (rep. 7, 522C/531D, auch 533C/D; vgl. leg. 5, 747A/B; 7, 817E/822C; 12, 967D/E; über die ἀλλήλων κοινωνία καὶ συγγένεια dieser Wissenschaften rep. 7, 531C/D [vgl. o. Sp. 372]). – Daß Platon diese Forderung in der Auseinandersetzung mit den Pythagoreern gewonnen hat, ergibt sich aus rep. 7, 530D; dazu Archyt. fr. 1. 4 Diels; vorsichtig Jaeger 3, 27ff; einschlägige spätere Berichte über Pythagoras etwa Porphyr. v. Pyth. 46/53; PsIambl. theol. arithm. 17 (21, 7ff De Falco); Iambl. comm. math. sc. 23 (70, 1ff Festa), danach Procl. in prim. Eucl. element. libr. comm. prol. 2 (65, 15ff Friedl.); s. auch Iustin. Tryph. 2, 4f. – Platons Gedanken wurden weitergeführt vom Verfasser der Epinomis, der die durch ein ‚Band' (s. o. Sp. 372f) zusammengehaltenen vier Zahlwissenschaften (Arithmetik, Geometrie u. Stereometrie, Musik, Astronomie) im Sinne einer ‚Philosophie der Zahl, der Gestalt, des Klanges u. der Bewegung der Himmelskörper' (Merlan 79) für die Gotteserkenntnis in Anspruch nahm (990A/992A). Dagegen hat Isokrates, der in der Auseinandersetzung mit Platon sein eigenes Wirken für die politische Vernunft (εὐβουλία) u. ihre rednerische Bewährung (εὖ λέγειν) zu verteidigen hatte, diese Wissenschaften nur insoweit anerkannt, als sie den Geist für die hier verlangten Leistungen zu ‚schärfen' vermochten. Seine Grundsätze hat er besonders entschieden in der Antidosis-Rede ausgesprochen (or. 15, 261/9, bes. 264f): ‚Die anderen Lehrgegenstände sind so beschaffen, daß sie uns von Nutzen sind, wenn wir ihre genaue Kenntnis erlangen, diese aber möchten wohl solchen, die sie vollendet beherrschen (τοὺς ἀπηκριβωμένους; s. o. Sp. 368), nichts Gutes tun, es sei denn, man wollte davon leben, den Lernenden aber sind sie förderlich. Wenn man sich nämlich mit der überflüssigen Forschung u. der nach Letztem strebenden Arbeit (περιττολογία καὶ ἀκρίβεια) auf dem Gebiet der Astronomie u. Geometrie befaßt u. genötigt ist, den Verstand auf schwer erlernbare Gegenstände zu lenken, ferner aber sich zugleich daran gewöhnt, über das Dargelegte u. Gezeigte zu reden u. sich darin abzumühen u. nicht fahrig im Denken zu sein, dann vermag man, in diesem geübt u. geistig geschärft (παροξυνθέντες), die ernsthafteren Gegenstände leichter u. schneller aufzufassen u. zu erlernen.' Zurückhaltender sind die Äußerungen in anderen Reden, or. 12, 26/28; or. 11, 23; s. H. Gomperz: WienStud 28 (1906) 9/14. – Der Ausdruck ‚geistig schärfen', παρο-

ξύνειν, ebenso wie ‚wetzen', θήγειν (u. Sp. 383), stammt nicht etwa, wie man meinen könnte, von Platon; vergleichbar ist jedoch leg. 5, 747B: ‚Die Beschäftigung mit den Zahlen ... weckt den von Natur schlummernden u. unbelehrten Menschen u. macht ihn gelehrig, gedächtnisstark u. scharfsinnig, indem er gegen die eigene Natur dank dieser göttlichen Kunst emporwächst.' Das Bild vom ‚Schärfen' ist später von Cicero aufgenommen worden; rep. 1, 30: istae quidem artes (Geom. u. Astr.), si modo aliquid, <id> valent, ut paulum acuant et tamquam irritent ingenia puerorum (vgl. de or. 3, 93), quo facilius possint maiora discere (vgl. Greg. Thaum. aO. [o. Sp. 377]; Quint. inst. or. 1, 10, 34 [u. Sp. 388]). Derselbe Ausdruck ‚acuere' findet sich etwa bei Tert. an. 20, 4: ‚acuunt doctrinae, disciplinae, artes' u. bei Cassiod. inst. 2, 3, 22 (u. Sp. 395). – Zusammen mit jenen schwierigeren Wissenschaften gewannen aber auch die anderen Lehrgegenstände der sophistischen Geistesbildung, zumal nach der Förderung, die der Rhetorik u. Dialektik durch Aristoteles zuteil geworden war, einen festen Platz. Die ganze ἐ. π. stellte sich nun dar als ein ‚Kreis' (o. Sp. 372f) von vorbereitenden Wissenschaften (προπαιδεύματα, o. Sp. 378), die für alle höhere geistige Tätigkeit die notwendige Voraussetzung waren, ihre Vollendung u. Sinnerfüllung aber in der Philosophie empfingen.

2. Einzelne Aussagen. Xenokrates soll jemandem, der ohne Kenntnis der ἐγκύκλια μαθήματα bei ihm studieren wollte, geantwortet haben: ‚Entferne dich, du hast für die Philosophie nicht die Griffe (λαβάς); denn zuvor muß die Seele durch diese Wissenschaften geschmeidig gemacht sein (προμεμαλάχθαι)' (Stob. 2, 31, 111 [228, 15/18 W.]; ähnl. Plut. virt. mor. 12, 452d; Diog. L. 4, 2, 10); ein anderes Wort des Xenokrates lautet: ‚Das Vlies wird nicht vom Walker gewaschen' (Stob. 2, 31, 22 [205, 13/18 W.]; ähnl. Diog. L. aO.; vgl. Clem. strom. 6, 91, 1). – Dem Arkesilaos wird die Antwort zugeschrieben: ‚Nicht darf man die Früchte der Demeter, die so schön u. nahrhaft sind, den Kindern sogleich nach der Geburt zukommen lassen, sondern nur die Milch der Ammen' (Stob. 2, 31, 28 [207, 1/5 W.]; vgl. u. Sp. 390). – Krantor soll gesagt haben, niemand könne der großen vor den kleinen Weihen teilhaftig werden (vgl. Plato Gorg. 497C) noch zur Philosophie gelangen, bevor er alle Arbeit in den ἐγκύκλια geleistet habe (Stob. 2, 31, 27 [206, 26/29 W.]; danach Iambl. protr. 2 [10, 4/6 Pist.]; s. auch v. Pyth. 75 [42f Deubn.]; Basil. ad adulesc. 13; Synes. Dio 5, 43d [o. Sp. 373]; 10, 52c; Simplic. in Epict. ench. 2 [52 Schweigh.]). – Als Ausspruch des Gorgias, Aristipp, Aristoteles, Ariston oder Bion ist überliefert (für die drei ersten gewiß unzutreffend; vgl. o. Sp. 370f; Mauch 11_3; nicht haltbar Marrou, Éduc. 523), diejenigen, die sich nur mit den ἐγκύκλια μαθήματα, nicht aber auch mit der Philosophie befaßten, glichen den Freiern der Penelope, die mit den Mägden verkehrten, aber nicht zur Herrin selbst gelangten (Aristipp: Diog. L. 2, 8, 79; Ariston: StVF 1, 78 fr. 350; Aristoteles: Elias prol. in Aristot. philos.: Comm. in Arist. 18, 1 p. 21, 6 = I. Düring, Aristotle in the biographical tradition: ActUnivGotoburg 63, 2 [1957] 401 T 67d; Bion: PsPlut. lib. educ. 10, 7c/d; Gorgias: L. Spengel, Synagoge technon [1828] 70_{92}; vgl. Guggenheim 22_1; Stamer 38; s. auch u. Sp. 390). Eine andere Fassung verwies auf Odysseus, der in der Unterwelt fast sämtliche Tote, nicht aber die Königin gesehen habe (so nur Ariston: fr. 349). – Zur Lehre des Chrysipp gehört die Aussage, nützlich seien auch die ἐγκύκλια μαθήματα (Diog. L. 7, 1, 129 = StVF 3 nr. 738; vgl. PsPlut. lib. educ. 10, 7 c/d [s. o. Sp. 368], nach einer Schrift Chrysipps); s. auch Stob. 2, 7, 5b, 11 (67, 5/12 W.) = StVF 3 nr. 294: die ἐγκύκλιοι τέχναι sind nach stoischer Lehre ἐπιτηδεύματα, die ihrerseits zu verstehen sind als Weg, der ἐπὶ τὰ κατ' ἀρετήν führt (Richter 20/24). – Nikolaos v. Damaskus: FGHist. 90 F 132, 3 verglich den Bildungsgang mit einer Reise, auf der man an den verschiedenen Orten verschieden lange verweilt. ‚So müsse man auch beim Hindurchgehen durch die gesamte παιδεία bei einigen Gegenständen länger, bei anderen kürzer verweilen ... u. nach Aneignung dessen, was an ihnen nützlich ist, zum wahrhaft heimatlichen Herd zurückkehren u. philosophieren.' Fast derselben Worte bediente sich Clemens strom. 6, 89, 2f (nach welcher Vorlage?) in der Mahnung, die Christen sollten bei der Beschäftigung mit den Ἑλληνικὰ μαθήματα darauf achten, sich nur das von ihnen anzueignen, was nützlich ist, um sodann nach Hause zurückzukehren zur wahrhaften Philosophie. Verwandte Ausführungen u. Bilder sind häufig. Epict. diss. 2, 23, 36/47 gebraucht das Bild von den πανδοχεῖα (dazu Norden 2, 671_3;

vgl. o. Sp. 374), Philo congr. 10 das Bild von den αὔλειοι der Häuser u. den προάστεια der Städte (s. ferner fug. 183; ebr. 49f; dazu u. Sp. 390). PsPlut. lib. educ. 10, 7c (Stamer 39) empfiehlt, sich mit den ἐγκύκλια παιδεύματα nur im Vorübergehen zu beschäftigen (o. Sp. 368), so wie es zwar schön sei, viele Städte zu bereisen, nützlich aber, in der besten zu wohnen. Ceb. tab. 32, 4 (vgl. u. Sp. 385) mahnt, bei der ψευδοπαιδεία, d. h. der ἐ. π., nur eine gewisse Zeit zu verweilen, um sich für den Weg zur wahren παιδεία ein ἐφόδιον (vgl. Diog. L. 1, 5, 88; 5, 1, 21; Stob. 2, 31, 100) zu beschaffen; s. auch o. Sp. 382 zu Chrysipp aO. In griech. Ausdrucksweise sagt Quint. inst. or. 1, 7, 35: non obstant hae disciplinae per illas euntibus, sed circa illa haerentibus; ebenso Augustin. mus. 6, 1: illos libros qui leget, inveniet nos cum grammaticis et poeticis animis non habitandi electione, sed itinerandi necessitate versatos. – Maximus v. Tyrus diss. 37, 3ff verlangt, die Philosophie solle als Helfer herbeirufen die Gymnastik, Rhetorik, Dichtkunst, Arithmetik, das Rechnen, die Geometrie, die Musik; die Geometrie insbesondere, der edelste Teil der Philosophie, vermittle wie ein die Sicht schärfendes Heilmittel des Geistes (ὥσπερ τι ὀξυωπὲς τῆς διανοίας φάρμακον) eine nicht unedle Kraft zur Schau des Ganzen (aO. 7). – Galen. an. pass. 2, 64 bezeichnet die Zahlwissenschaften (einschließlich Architektur = Mechanik, 68) als Wissenschaften, in denen die Seele gewetzt wird (vgl. o. Sp. 380f; s. etwa auch Philo agr. 13; congr. 25; gig. 60); ebd. 66/76 fordert er, vor der Beschäftigung mit den wichtigen Lebensfragen sich in den Zahlwissenschaften u. der Dialektik zu üben, um hier mit der ἀποδεικτικὴ μέθοδος vertraut zu werden (s. auch 80. 91; vgl. u. Sp. 388f). – Die von Eusebius pr. ev. 14, 10, 10 bekämpfte Auffassung besagte, daß man ohne die Kenntnis der vier Zahlwissenschaften nicht im vollen Sinne ein geistiger Mensch (λόγιος ἀνήρ) u. Philosoph werden könne, u. daß man an die Wahrheit der Dinge nicht einmal zu rühren vermöge, wenn die Kenntnis dieser Wissenschaften nicht vorher der Seele eingeprägt sei (ähnlich bei Iustin. Tryph. 2, 4/5). – Für Synesios Dio 4, 42b ist die Vielgeschäftigkeit im Erkennen (πολυπραγμοσύνη γνώσεως) das angemessene Vorspiel (προοίμιον) der Philosophie; vgl. ebd. 5, 43d (o. Sp. 373). 8, 47c schreibt er: ‚Bestimmte Betrachtungen u. Wissenschaften heißen Werke der niederen Vernunft, nämlich die der Redner u. der Dichter, der Naturforschung u. der Mathematik. Aber alles dieses gibt Ordnung jenem geistigen Auge, nimmt ihm die Trübung u. erweckt es u. gewöhnt es an das Geschaute, so daß es einmal auch eine gewichtigere Schau wagen kann u. nicht sogleich blinzelt, wenn es auf die Sonne gerichtet ist.‘ Dasselbe aus Platons Höhlengleichnis stammende Bild (rep. 7, 514 A ff, bes. 515 E ff; s. auch K. Treu, Synes. v. Kyrene = TU 71 [1958] 71 ff) verwendet Jamblich v. Pyth. 6, 31 in der Darstellung der, wie er meint, von Pythagoras geschaffenen höheren Bildung, die alle jene Wissensgebiete pflege, ‚welche in Wahrheit der Seele Augen geben u. sie von der durch die anderen Beschäftigungen entstandenen geistigen Blindheit reinigen‘ (ähnl. Porphyr. v. Pyth. 46f; s. auch Augustin. solil. 1, 23). – Ein anderes platonisches Gleichnis hat Cicero Hort. fr. 23 Müll. (= 9 Bait./Kays. = 56 Ruch) wiedergegeben: ut ii qui conbibi purpuram volunt, sufficiunt prius lanam medicamentis quibusdam (nach Plat. rep. 4, 429 D/E), sic litteris talibusque [liberalibusque Usener] doctrinis ante excoli animos et ad sapientiam concipiendam inbui et praeparari decet. Da dieses Gleichnis in ähnlichem Zusammenhange auch bei Basil. ad adulesc. 13 u. Iambl. v. Pyth. 76 begegnet (vgl. Sen. ep. 36, 3), darf vermutet werden, daß es in derselben Weise schon von Aristoteles im Protreptikos verwendet worden ist (s. H. Fuchs: Mus. Helv. 16 [1959] 22). – Besonders wichtig ist Senecas 88. Brief: (1) die liberalia studia sind rudimenta nostra, non opera ... (2) non discere debemus ista, sed didicisse ... (20) quid ergo est? nihil nobis conferunt liberalia studia? ad alia multum, ad virtutem nihil ... quare ergo liberalibus studiis filios erudimus? non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant. Im ganzen Brief wird bei dieser Abwertung der artes liberales auf Poseidonios Bezug genommen, der, wie es scheint, mehrfach, vielleicht am Beginn einzelner Werke (K. Reinhardt: PW 22, 1, 645), das Verhältnis der Philosophie zu den Fachwissenschaften, also nicht etwa zur ἐ. π. als solcher, erörtert u. dabei vier Gruppen von τέχναι unterschieden hatte: in Senecas Wiedergabe 21/23 sind es die artes vulgares et sordidae (= βάναυσοι u. χειρωνακτικαί; s. o. Sp. 377f), die ludicrae (quae ad voluptatem oculorum atque aurium tendunt, d. h. wohl

wie 18 γραφική, πλαστική, γυμναστική, wie 22 μηχανική; vgl. o. Sp. 379), die pueriles (= ἐγκύκλιοι; s. o. Sp. 378) u. die liberae, d. h. solae liberales, quibus curae virtus est (also die Philosophie, nach Aristot. met. 1, 2, 982b 27, ‚die einzige freie von allen Wissenschaften'; vgl. o. Sp. 376; H. Fuchs bei Mauch 36_1; S. Blankert, Seneca over natuur en cultuur, Diss. Amsterd. [1940] 137/39); ähnliche Einteilungen bei Galen. protr. 5, 7; 14, 39; Philostr. v. Apoll. 8, 7 (155 K.); gymn. 2 (o. Sp. 377); s. auch Richter 32/45; ferner Reinhardt: PW 22, 1, 641. 644/46. – Weitere einschlägige Äußerungen finden sich bei Apul. flor. 20; Lact. inst. 3, 25, 9/12; vgl. Norden 671/73; Marrou, August. 187/235, bes. 216/19; Schemmel 1, 162; 2, 505/507.

3. Verhalten in Gegnerschaft u. Anerkennung. Die Ansprüche der ἐ. π. waren nun zwar beschränkt (s. auch H. v. Arnim, Dio v. Prusa [1898] 77. 80), in der Beschränkung aber zugleich vertieft u. gesichert. Fast allein die Kyniker u. die Epikureer, denen das ‚Leben' über dem Denken stand, sowie naturgemäß die Skeptiker (Stamer 31/36; vgl. u. Sp. 386) haben ihr die Anerkennung versagt (über die Kyniker: Diog. L. 6, 1, 11; 6, 2, 27f. 73; 6, 9, 103f; Stamer 10/12; vgl. Galen. an. pass. 2, 71 [55, 4 M.]; kynisch auch Zenon in seinem ‚Staat', Diog. L. 7, 1, 32 = StVF 1 fr. 259; Stamer 20/22; Richter 17/20). Berühmt war ein Satz, den Epikur selbst an Pythokles geschrieben hatte (Diog. L. 10, 6 = Usener, Epic. fr. 163): ‚Die παιδεία aber, mein Bester, fliehe gänzlich, mit dem Segel am Maste' (παιδείαν δὲ πᾶσαν, μακάριε, φεῦγε τἀκάτιον ἀράμενος). Dem entsprachen die an Apelles gerichteten Worte (Athen. 13, 588a = fr. 117): ‚Ich preise Dich glücklich, weil Du Dich rein von jeglicher παιδεία der Philosophie zugewandt hast' (weitere Zeugnisse zur Haltung Epikurs u. der Epikureer: Sext. Emp. math. 1, 1; Plut. Epic. beat. 12, 1094d; Cic. fin. 1, 72; Quint. inst. or. 2, 17, 15; 12, 2, 24; Lact. inst. 3, 25, 12; vgl. Usener fr. 227/30; Stamer 24/28). Ähnlich, wenn auch weniger schroff, hatte sich früher schon Aristipp geäußert (Aristot. met. 2, 2, 996a 32; Diog. L. 2, 8, 79/80. 92; vgl. o. Sp. 382). – Eine vermittelnde Auffassung sprach sich dahin aus, daß die ἐ. π. zwar nützlich, aber nicht notwendig sei (Ceb. tab. 33/35 [vgl. o. Sp. 383], aufgenommen von Chalcidius zu Plat. Tim. 53c [379 Wrob.]; T. Sinko: Eos 45 [1951] 12. 14/18; ähnl. Sen. ep. 88, 1f. 20. 31f: o. Sp. 384). – Für die öffentliche Meinung blieb die ἐ. π. schlechthin, mochten in der Wirklichkeit wohl oft die Zahlwissenschaften vernachlässigt sein (Marrou, Éduc. 252/56; dementsprechend Diog. L. 6, 9, 103f, wo offenbar in den ἐγκύκλια μαθήματα die Geometrie, Musik καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα nicht inbegriffen sind), das Kennzeichen des Gebildeten (Belege etwa Cic. inv. 1, 35; de or. 2, 162; ac. 2, 1; Tusc. 5, 63; fam. 4, 3, 4; Ovid. Pont. 1, 6, 7; Strab. 1, 13c. 15c; Vitruv. 6 praef. 3f; Sen. cons. Pol. 2, 5; Tac. Agr. 21, 2; dial. 30, 4; ann. 4, 13, 3; 4, 58, 1; Suet. Aug. 84, 1; id. Tib. 70, 1; id. Nero 52; gramm. 15 [anders id. Claud. 3, 1: Tac. ann. 13, 3, 1]; Apul. flor. 20; Amm. Marc. 14, 6, 1; 15, 2, 7; 31, 14, 5; Eutrop. 10, 16, 3; Augustin. civ. Dei 22, 5 [559, 18f Domb.]; Sidon. Apoll. carm. 23, 210ff; ep. 4, 21, 4; s. auch Menand. π. ἐπιδεικτ. aO. [o. Sp. 377]). Die allgemeinen Verhältnisse sind ganz richtig in der Suda s. v. ἐγκύκλιον gekennzeichnet worden: ‚Diejenigen, die auf Geltung Anspruch erhoben, pflegten sich die ἐ. π. zu erwerben' (οἱ δὲ ἀξιώματος ἀντιποιούμενοι τὴν ἐγκύκλιον ἐπαιδεύοντο παιδείαν).

4. Handbücher. Wie weit in der griech. Welt handbuchartige Anleitungen für den Erwerb der ἐ. π. zur Verfügung gestanden haben, ist schwer zu beurteilen. Die erste zusammenfassende Darstellung des Triviums (der Ausdruck zuerst Schol. Hor. a. p. 304f [8. Jh.?] im Cod. Vindob. 145 [11. Jh.]; s. Rajna) u. des Quadriviums (der Ausdruck zuerst Boeth. inst. arithm. 1, 1 [7, 25; 9, 28 Friedl.], wo Nicomach. inst. arithm. 1, 3, 1 benutzt ist; danach Cassiod. var. 1, 45, 5: quadrifariae mathesis ianuae; vgl. PsPlato epin. 990/92 [o. Sp. 380]; Merlan 78/85) wird von Marx, Celsus IXf zwischen Dionysius Thrax, der den maßgebenden Grundriß der griech. Grammatik geschaffen hat, u. Varros Disciplinae (s. u. Sp. 387ff) angesetzt (unglücklich Marx b. Dyroff 40_3: s. Diels-Kranz, Vorsokr. 56 [Simos] Anm. zu fr. 2). Später ist ein solches Werk offenbar von Sextus Empiricus bei seinen skeptischen Angriffen auf die μαθήματα (d. h. Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astrologie, Musik; Philosophie) berücksichtigt worden. Wie der Lernstoff dargeboten worden ist, veranschaulicht neben jener Abhandlung des Sextus u. den im folgenden zu besprechenden latein. Lehrschriften auch eine namenlos überlieferte Arbeit der byzantin. Zeit, die Heiberg unter dem Titel Ano-

nymi logica et quadrivium herausgegeben hat (Kgl. Danske Videnskab. Selsk., Hist.-Fil. Meddelels. 15, 1 [1929]).

b. Römer. 1. Die Leistung Ciceros u. Varros. In der röm. Welt hat die ἐ. π., die man sich weithin mit Selbstverständlichkeit aneignete (s. o. Sp. 386; ausführlich über sich selber Apul. flor. 20), ihren Sinn u. ihre Sicherung von Cicero u. Varro empfangen (über die gesellschaftliche Anerkennung der geistigen Arbeit als solcher s. die einschlägigen Abhandlungen von Below, Bernard, Cuq, Loewenfeld, Siber). Cicero hat ihre Unentbehrlichkeit für den Redner behauptet (de or. 1, 17. 44. 72f; 3, 126f; s. auch 1, 5 sowie rep. 1, 30 [vgl. o. Sp. 381]; dazu Gwynn 79/122; Schulte 41/43. 94/102; Marrou, August. 108f; lehrreich auch W. Kroll: RhMus 58 [1903] 576_1). Seine Auffassungen (s. auch o. Sp. 372. 376. 384; u. Sp. 389) wurden vorbildlich zB. für Quintilian (inst. or. 1, 4, 1/5; 1, 10, 1/49; 1, 12, 2/7; 12, 11, 9/24; vgl. u. Sp. 388) u. Tacitus (dial. 30; K. Barwick: Festschr. Judeich [1929] 81/89). Varros IX disciplinarum libri (vgl. o. Sp. 386; zum Titel Mauch 40), die je in einem Buche die Hauptlehren der Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Musik, Arithmetik, Geometrie u. Astronomie, dazu der Medizin u. Baukunst vorgetragen haben (vermutlich in dieser Reihenfolge; s. Licentius in dem von Augustin ep. 26 [wohl v. J. 394] getadelten Gedicht CSEL 34, 89 v. 1/14; vgl. u. Sp. 393f; abweichend Ritschl), stellten das maßgebende latein. Unterrichtswerk dar (Dahlmann 1257f). In seiner griech. Haltung (s. bes. u. Sp. 392) unterschied es sich wesenhaft von anderen, auf das röm. Leben hinzielenden ‚Enzyklopädien' (*Cato, *Eisagoge, *Enzyklopädie).

2. Varros ‚Disciplinae'. Allerdings hatte Varro, als er zu den sieben Wissenschaften der griech. ἐ. π. die Medizin u. die Baukunst hinzufügte, dem röm. Nützlichkeitssinne ein beträchtliches Zugeständnis gemacht. Eine äußere Rechtfertigung mochte für ihn darin bestehen, daß mit den beiden zusätzlichen Wissenschaften, die als freie Künste (s. oben Sp. 379) denen der Siebenzahl jedenfalls in der Ausgangsstellung gleichwertig waren, die Neunzahl der Musen erreicht wurde. Ferner konnte er geltend machen, daß bei den umfassenden Kenntnissen, die sowohl der Arzt wie der Baumeister benötigten, sich gerade in diesen beiden Wissenschaften die ἐ. π. als Ganzes bewähre. Seine Gedanken lassen sich wohl noch erkennen in den einander entsprechenden Äußerungen über die Medizin bei Isid. orig. 4, 13 (vgl. Galen. med. phil. 1, 53f; 3, 59f; PsSoran. quaest. med.: V. Rose, Anecd. Graeca 2 [1870] 244f = E. Norden: Hermes 40 [1905] 511) und über die Baukunst bei Vitruv. 1, 1, 1/16 (ähnliche Forderungen für den Geographen bei Strabon 1, 7b/8c; übrigens sind schon bei Xen. mem. 4, 2, 10 [s. auch 4, 7, 9] u. später wieder bei Cic. off. 1, 151 Medizin u. Baukunst nebeneinandergestellt). Wenn es aber das eigentliche Anliegen der griech. ἐ. π. gewesen ist, den Geist zu schärfen (Quint. inst. or. 1, 10, 34 in der Besprechung der Geometrie: agitari namque animos et acui ingenia et celeritatem percipiendi venire inde consentiunt, nach Cic. rep. 1, 30 [o. Sp. 381]) u. ihn durch die Befreiung von der Sinnlichkeit zur Behandlung der letzten Fragen zu befähigen (o. Sp. 379f; u. Sp. 392f), so werden zu diesem Aufstieg in das Reich des reinen Geistes (vgl. auch Philo congr. 139/50) doch auch die Lehren der Medizin u. Baukunst haben beitragen können. In der Medizin sind ja seit alters die Methoden der wissenschaftlichen Arbeit ausgiebig erörtert worden, u. Varro hat sich dieser Aufgabe zweifellos ebenso wenig entzogen wie später Celsus, welcher in der Vorrede zum medizinischen Teil der Artes zu dem Ergebnis gelangte (47): quamquam multa sint ad ipsas artes proprie non pertinentia, tamen eas adiuvant excitando artificis ingenium; itaque ista quoque rerum naturae contemplatio, quamvis non faciat medicum, aptiorem tamen medicinae reddit perfectumque (s. auch Greg. Naz. or. 43, 23 [PG 36, 528] im Lobe des Basilius, der nicht nur die Wort- u. Zahlwissenschaften beherrschte [vgl. o. Sp. 369], sondern überdies in der Medizin εἰς ἕξιν τῆς τέχνης gelangte, καὶ ταύτης, οὐχ ὅση περὶ τὸ φαινόμενον ἔχει καὶ κάτω κείμενον, ἀλλ' ὅσον δογματικὸν καὶ φιλόσοφον; über das Verhältnis der Fachwissenschaften zur Philosophie im allgemeinen s. o. Sp. 384 zu Sen. ep. 88; ferner Philo congr. 140/50; zur Medizin als ‚soror philosophiae' s. Waszink zu Tert. an. 2, 6). Die Baukunst andererseits (Architektur nebst Mechanik: o. Sp. 379) konnte die Bildungsziele der ἐ. π. fördern als eine angewandte Zahlwissenschaft, die zur ἀποδεικτικὴ μέθοδος eine willkommene Anleitung bot. Erörterungen darüber finden sich bei Galen an mehreren Stellen (an. pass. 2, 64 [o. Sp. 383]; vgl. 1, 42; ferner ebd. 2, 66. 68. 80/87

[Anfertigung einer Sonnen- u. Wasseruhr]. 91. 98/101; libr. propr. 11, 40f [Erwähnung dieser Uhren u. allgemeine Folgerung, ‚es sei günstiger, sich des Typus der geometrischen Beweise zu bedienen', mit Verweis auf die nicht erhaltene Abhandlung περὶ τῆς ἀποδείξεως]; beachtenswert auch Aristot. met. 1, 981a24ff über den Unterschied zwischen den ἀρχιτέκτονες, denen die Gründe der Verrichtungen bekannt sind, und den χειροτέχναι, die nur ἔμπειροι sind u. τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, ⟨τὸ Fuchs⟩ διότι δ' οὐκ ἴσασιν).

3. Auswirkungen der ‚Disciplinae' in der Spätantike. Wäre nicht in der Tat das ganze große Werk der Disciplinae auch als eine Einübung in die Philosophie verfaßt worden, so hätte ihm kaum die besondere Art seiner Wirkung beschieden sein können. Der wichtigste Zeuge für die weitreichende Bedeutung des Werkes ist Augustin, der sich ihm gerade in der Zeit seiner Bekehrung widmete, um sich selbst u. seine Freunde (vgl. ep. 26: o. Sp. 387) sowie alle diejenigen, die er mit seiner im Sinne des neuen Glaubens unternommenen Bearbeitung zu erreichen hoffte, von ihm emportragen zu lassen (s. u. Sp. 391 ff). Kaum weniger belangreich aber ist die Tatsache, daß einige Jahre später der noch beim alten Glauben verbliebene Martianus Capella eine Nachgestaltung schuf (mit Bevorzugung späterer Lehrschriften; s. Wessner), in der die Darbietung der nun wieder auf sich selbst beschränkten sieben Grundwissenschaften als Hochzeitsgabe erschien, die dem Gotte Mercur u. seiner wie ein Vorbild für die Seelen zum Himmel erhobenen Braut Philologia übermittelt wurde (*Bildung o. Bd. 2, 350; vgl. Cic. cons. 12 M. = 15 B.-K. [Lact. inst. 3, 19, 6]: nec enim omnibus iidem illi sapientes arbitrati sunt eundem cursum in caelum patere: nam vitiis et sceleribus contaminatos deprimi in tenebras atque in caeno iacere docuerunt, castos autem {animos}, puros, integros, incorruptos, bonis etiam studiis atque artibus expolitos leni quodam et facili lapsu ad deos, id est ad naturam sui similem pervolare).

V. Hellenistisches Judentum. Wie später bei den Christen, so wurde schon im hellenisierten Judentum die ἐ. π. für die geistige Erziehung der nach tieferer Erkenntnis strebenden Gläubigen in Anspruch genommen. Die betreffenden Lehren der jüd. Schule von Alexandrien hat Philon wiedergegeben, nicht ohne sie mit eigenen Gedanken zu bereichern. Eine grundsätzliche Erörterung bietet seine Schrift De congressu eruditionis gratia, wo das Verhalten des Abraham Ex. 16, der sich von Sara die Hagar zuführen ließ, diese aber zehn Jahre später preisgab, auf das Fortschreiten von der ἐ. π. zur Philosophie gedeutet wird, offenbar nach dem Muster des Wortes von den Freiern der Penelope ([o. Sp. 382]; s. Norden 673; Erläuterungen zur ganzen Schrift in der deutschen Übersetzung der Werke Philons hg. v. L. Cohn 6 [1938] 1/49; zur Deutung der Hagar [s. o. Sp. 370] s. cherub. 1/10; leg. all. 3, 244f; post. Cain. 130/38; quaest. in Gen. 3, 18/25; sacr. Abel. 43; somn. 1, 240). In cherub. 101/05 wird die ἐ. π. als Schmuck betrachtet, in einer auch bei Iambl. protr. 2 (10, 3f Pist.); Sen. cons. Marc. 18, 7; Tert. an. 6, 7; Aug. ord. 1, 24 (s. u. Sp. 394) begegnenden Anschauungsweise. In agric. 9; congr. 19; omn. prob. lib. 160 werden die προπαιδεύματα mit der Milchnahrung der Kinder verglichen, nach einem dem Arkesilaos zugeschriebenen Worte (o. Sp. 381; derselbe Vergleich bei Apollin. in Prov. 30, 32 [79 Mai]). Vgl. ferner Philo ebr. 33/35. 47/53; sacr. Abel. 113/17; gigant. 60; somn. 1, 205; quaest. in Ex. 2, 103; s. auch o. Sp. 370. 383 u. unten B I. Inhaltsangaben zu Philo bei Guggenheim 18/20; Vergleichsstellen bei Siegfried 260/62; unentbehrlich Bousset 72f. 83/93. 98/110.

B. Christlich. I. Clemens v. Alexandrien u. Origenes. Die entsprechenden christl. Anschauungen bietet, seinerseits auf Philon zurückgreifend, Clemens v. Alexandrien strom. 1, 29, 9/33, 3; 43, 3f; 93, 4f; 6, 80/95; 7, 19, 4; vgl. Siegfried 349f. In strom. 6, 94 werden die beiden Fische bei der Speisung der Fünftausend Joh. 6, 9/11 auf die ἐγκύκλιος u. die ἀναβεβηκυῖα φιλοσοφία gedeutet; zu 6, 82, 4 s. o. Sp. 368f; zu 6, 89, 2f s. o. Sp. 382; zu 6, 90, 4 s. u. Sp. 392f. Weithin bekannt war, wie hoch Origenes die ἐγκύκλια μαθήματα, die ihm selbst von Jugend an vertraut waren (Euseb. h. e. 6, 2, 7. 15), bewertet hat u. wie gründlich er seine sehr verschiedenartigen Schüler sich mit ihnen beschäftigen ließ (Greg. Thaum. paneg. Orig. [Sonderausgabe v. Koetschau, 1894] 7, 98/8, 114 [vgl. o. Sp. 377]; s. auch Orig. ad Greg. Thaum.: Philokalia 13 [64/67 Robins. = 40/44 Koetschau]; Eus. h. e. 6, 18, 2/4; Hieron. vir. ill. 54; ferner Orig. c. Cels. 3, 58; über die Einwirkung Philons vgl. Siegfried 360).

II. Aneignung der ἐ. π. auf weltlichen Hochschulen. Daß die an den weltlichen Hoch-

schulen ausgebildeten Christen (Schemmel 1, 163; 2, 505/07; F. Fuchs 41/45) im vollen Besitze der ἐ. π. waren, versteht sich von selbst. Die Beherrschung der einzelnen Fächer wird ausdrücklich bezeugt für Anatolius von Eusebius (h. e. 7, 32, 6 = Hieron. vir. ill. 73), für Caesarius u. Basilius von Gregor v. Nazianz (or. 7, 7. 20 [PG 35, 761. 780f]; or. 43, 12. 23 [PG 36, 509. 528f]; vgl. o. Sp. 369. 388). Vgl. etwa auch Sidon. Apoll. ep. 4, 21, 4; 5, 2, 1; carm. 22 praef. 2; 23, 210/13.

III. Bedenken u. ihre Überwindung. Die Bedenken u. Angriffe der zahlreichen bildungsunfähigen Gläubigen u. ihrer Wortführer gegen die ἐ. π. haben deren Geltung im allgemeinen so wenig beeinträchtigen können wie in der alten griech. Welt ihre Ablehnung durch gewisse Philosophen (vgl. o. Sp. 385; Bedenken der Gläubigen: Clem. Al. aO.; s. auch Ambros. expos. in Col. 2: PL 17, 427; *Bildung o. Bd. 2, 351; Angriffe in Schriften: Eus. pr. ev. 14, c. 10, 10/c. 12 [vgl. o. Sp. 383] unter Berufung auf Xen. mem. 4, 7 [o. Sp. 379] u. ‚Xen. ad Aeschin.': Stob. 2, 1, 29 [10 W.] = Epistologr. Gr. p. 788 Herch.; Lact. inst. 3, 25, 8/12; Arnob. 2, 10f). Das maßgebende Urteil fand seinen Ausdruck im Worte des Gregor v. Nyssa v. Moys.: PG 44, 360, die Übernahme des in den Fächern der ἐ. π. vermittelten Wissens entspreche der Aneignung der goldenen u. silbernen Gefäße durch die Juden bei ihrem Auszuge aus Ägypten (*Bildung o. Bd. 2, 358; s. ferner etwa Hieron. ep. 53, 6; Claudian. Mamert.: u. Sp. 392; Ennod. opusc. 6 [CSEL 6, 401/10]). Immerhin durften sich die Ungebildeten jetzt stärker fühlen als früher: man mußte ihnen von vornherein zugestehen, daß der echte Glaube, anders als die wissenschaftliche Philosophie (Lact. aO.), auf die ἐ. π. nicht angewiesen sei (Clem. strom. 1, 35, 2; 99, 1; Eus. pr. ev. 14, 10, 10 [s. oben]; Cassiod. inst. 1, 28, 2; vgl. auch Iren. haer. 2, 32, 2).

IV. Augustin. a. Die ‚Disciplinae'. 1. Inhalt. Die Aufgabe, den Christen in einem eigens für sie bestimmten Werke den notwendigen Wissensstoff darzubieten, hat sich zuerst Augustin gestellt, der sich selbst schon in der Jugend jene liberales artes angeeignet hatte (conf. 4, 16, 30; s. o. Sp. 376). Über sein Vorhaben schreibt er rückblickend im hohen Alter retr. 1, 5, 6: per idem tempus quo Mediolani fui baptismum percepturus (= a. 386), etiam disciplinarum libros conatus sum scribere interrogans eos qui mecum erant et ab huiusmodi studiis non abhorrebant, per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere. sed earum solum de grammatica librum absolvere potui, quem postea de armario nostro perdidi, et de musica sex volumina ... de aliis vero quinque disciplinis illic similiter incohatis, de dialectica, de rhetorica, de geometria, de arithmetica, de philosophia (s. Sp. 377), sola principia remanserunt, quae tamen etiam ipsa perdidimus, sed haberi ab aliquibus existimo. Ähnlich hat sich später Claudianus Mamertus stat. an. 2, 8 (CSEL 11, 130) über das von Augustin benutzte Werk des Varro geäußert: Marcus Varro ... quid ⟨in arithmeticis⟩, quid in geometricis, quid in philosophumenon libris divina quadam disputatione contendit nisi ut a visibilibus ad invisibilia, a localibus ad inlocalia, a corporeis ad incorporea miris aeternae artis modis abstrahat animum et in corpora, hoc est in adversa sibi dilapsum sui compotem faciat? Der Einwand, daß Claudianus hier (vgl. 1 praef. p. 19; epist. 2 p. 204, 21/29) das Werk des Varro mit dem von Augustin für seine eigene Leistung verwendeten Worten gekennzeichnet habe, ist von F. Bömer, Der latein. Neuplatonismus u. Neupythagoreismus u. Claudian. Mamert. in Sprache u. Philosophie (1936) 154/61 vorgebracht worden. Jedoch gibt es genügend Gründe, die gestatten, auch schon für Varros Werk den Leitgedanken des Aufstiegs aus der Sinnlichkeit in Anspruch zu nehmen (vgl. Sp. 383): Philo congr. 146/50 (dazu Sen. ep. 88, 25/28); Aug. ver. rel. 29, 52: videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia et a temporalibus ad aeterna conscendens (dieselbe Redewendung in anderem Sinne civ. Dei 10, 14); mus. 6, 2: ut a corporeis ad incorporalia transeamus. Sen. ep. 90, 29: deinde a corporibus se ad incorporalia transtulit (sc. sapientia) veritatemque et eius argumenta excussit. Iustin. Tryph. 2: Musik, Astronomie, Geometrie werden ‚die Seele von den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen losreißen (περισπάσει) u. sie für die geistigen Gegenstände (τοῖς νοητοῖς) empfänglich machen'. Clem. strom. 6, 90, 4 (s. auch 86, 1): die Astronomie leistet zum Teil dasselbe wie die Geometrie; ‚sie führt uns dazu, die Länge ohne Breite (vgl. Philo aO. 147) u. die Oberfläche ohne Tiefe u. den unteilbaren Punkt zu finden, u. wendet uns um von den sinnlich wahrnehmbaren zu den geistigen Gegen-

ständen.' Nicom. inst. arithm. 3, 6: die Zahlwissenschaften sind notwendig zum Studium der Philosophie; ,denn es ist offenkundig, daß diese Wissenschaften unseren Geist wie mit Leitern u. Brücken von den sinnlich wahrnehmbaren u. im Bereich der Meinung liegenden Gegenständen zu den geistigen u. im Bereiche sicheren Wissens liegenden Gegenständen hinüberführen.' Alexand. in Aristot. analyt. pr. 1 prooem.: comm. in Arist. 2, 1 p. 4, 3ff über den Nutzen der Geometrie für die Philosophie: ,Der Umstand, daß sie nicht nur sinnlich wahrnehmbare Gegenstände behandelt, sondern auch diejenigen, welche außerhalb des sinnlichen Wahrnehmens liegen u. geistig sind, ist höchst nützlich für die philosophische Betrachtung, wenn anders die körperlosen u. geistigen Wesenheiten die ersten sind u. wertvoller als die sinnlich wahrnehmbaren.' Vgl. auch Iambl. protr. 21 (122, 24 Pist.): ,Wenn du dich anschickst zu philosophieren, gewöhne dich an geistige u. körperlose Dinge.' Offensichtlich hat Augustin die varronischen Disciplinae für das Christentum in ähnlicher Weise fruchtbar machen wollen, wie zuvor Ambrosius Ciceros Schrift De officiis verchristlicht hatte.

2. Aufbau u. Erhaltungszustand. Von dem Buche über die Grammatik, das Augustin später verloren hat (s. o. Sp. 392), sowie von dem Buche über die Dialektik scheinen sich Auszüge erhalten zu haben (De gramm.: zwei Fassungen, 1 ed. Keil: GL 5, 494/96; 2 ed. Weber, Progr. Univ. Marburg [1861]; dazu Marrou, August. 571/76. De dial.: ed. Crecelius, Progr. Gymn. Elberfeld [1857]; vgl. Marrou 576/78; zum Inhalt K. Barwick, Probleme der stoischen Sprachlehre u. Rhetorik: AbhLeipz. 49, 3 [1957] 8/28). Unsicherer ist die Echtheit des überlieferten Liber de rhetorica (bei Halm, Rhet. lat. min. 135/51; bejahend B. Riposati: Studi G. Funaioli [Rom 1955] 378/93; anders Marrou 578f; vgl. Schanz 4, 2, 414). Die Abhandlung über die Musik, die erst in Afrika zum Abschluß gebracht werden konnte (Marrou aO. 580/83), ist planwidrig auf sechs Bücher angewachsen (übersetzt u. erläutert von Perl [1937] u. Finaert-Thonnardt, Oeuvr. St. Aug. 1, 7, 4 [1947]; vgl. Edelstein). Bei der Darstellung der übrigen Disziplinen (retr. aO.; s. o. Sp. 392) war die philosophia (vgl. Claud. Mamert. aO.: o. Sp. 392) als das Ziel des Aufstieges wohl verbunden mit der Astronomie, der ,Königin der Wissenschaften' (Philo congr. 50), die ihrerseits auf die Geometrie gefolgt war (vgl. Plato rep. 527D; Varro ap. Cassiod. inst. 2, 6, 1; Quint. inst. or. 1, 10, 36; Sen. ep. 88, 13; Max. Tyr. 37, 8; Alexand. in Aristot. anal. aO. p. 3, 29ff; Greg. Thaum. paneg. Orig. [o. Sp. 390] 8, 113f; Clem. strom. 6, 80, 1/3; anders Marrou, August. 192_5. 249_3). Doch gelangte jene ganze Darstellung nicht über die Grundzüge hinaus.

3. Berücksichtigung in den übrigen Frühschriften. Die leitenden Gedanken der varronisch-augustinischen Disciplinae sind in die Schrift De ordine eingegangen, die gleichzeitig mit der erwähnten Bearbeitung in Cassiacum entstand. Hier wird die ἐ. π. noch einmal in platonischem Geiste als die befreiende Macht begriffen, die den Lernenden in gestuftem Anstieg sich den höchsten Wahrheiten nähern läßt (so bes. 2, 35/44. 47). Kennzeichnend etwa 1, 2: assequeris ... ista, mihi crede, cum eruditioni operam dederis, qua purgatur et excolitur animus nullo modo ante idoneus, cui divina semina committantur (Ausdrucksweise nach Cic. Tusc. 2, 13; vgl. Cic. Hort. fr. 56a Ruch); ferner 1, 24: eruditio disciplinarum modesta sane atque succincta (s. o. Sp. 369) et alacriores (vgl. o. Sp. 380f) et perseverantiores et comptiores (vgl. o. Sp. 390) exhibet amatores amplectendae veritati, ut et ardentius appetant et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcius ei quae vocatur ... beata vita. – Ebenso ist Augustin aber auch bei der Behandlung der einzelnen Fragen, die sich ihm in dem neuen Erkenntnisdrange seiner Bekehrungszeit ergaben, von Varros Disciplinae beherrscht gewesen; so bei der Erörterung der religiösen Gewißheit in den Soliloquien (erklärende Ausgabe von H. Fuchs – H.P. Müller [1954] m. Register; vgl. auch o. Sp. 384), bei den grammatischen Ausführungen in De magistro (erläutert von G. E. A. M. Wijdeveld [Amsterd. 1938]) u. beim Seelenbeweise more geometrico in De quantitate animae (7, 11/15, 25).

b. Späteres Verhalten zu den artes liberales. Mit der wachsenden Entfernung von diesen philosophischen Bemühungen u. mit der zunehmenden Aneignung der gemeinchristlichen Denk- u. Lebenshaltung haben jene Wissenschaften für Augustin immer mehr an Bedeutung verloren. Als ein Bekannter von ihm später die Schrift über die Musik erbat, betonte Augustin, daß die vanitates et insaniae mendaces, ventosae nugae et superbus error

jener unglücklichen Menschen, welche dei gratiam per Iesum Christum . . ., qua sola liberamur de corpore mortis huius, non cognoverunt, nicht mit Recht liberales litterae genannt würden (ep. 101, 2, vJ. 408/09; vgl. o. Sp. 376). In civ. Dei 6, 2 will er für die Christen das Wort liberalis durch saecularis ersetzt wissen. Bei der Durchmusterung seiner Schriften, die er am Ende seines Lebens vornimmt, tadelt er sich, daß er in De ordine so großen Wert auf die liberales disciplinae gelegt hatte, quas multi sancti multum nesciunt, quidam etiam sciunt et sancti non sunt (retr. 1, 3, 4). Demgemäß beurteilt er diese disciplinae in De doctrina christiana nur noch nach ihrem Wert für das Bibelverständnis, für das er sich freilich in entschiedener Abneigung gegen alles ‚Überflüssige' den größeren Nutzen von zweckgebundenen Hand- u. Nachschlagebüchern verspricht (2, 40/63, bes. 58f; vgl. o. Sp. 369; Marrou, August. 343/50; 375/413).

V. Cassiodor. Das christl. Unterrichtswerk, das Augustin zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit geplant, aber nicht fertiggestellt hatte, ist endlich um die Mitte des 6. Jh. von Cassiodor geschaffen worden, nachdem zuvor schon Boethius im Hinblick auf seine philosophischen Absichten die Zahlwissenschaften des ‚quadruviums' (o. Sp. 386) dargestellt hatte (inst. arithm. etc. ed. Friedlein [1873]; vgl. Schanz 4, 2, 152/54). Der Bildungsstoff, den Cassiodors ‚Institutiones saecularium litterarum' darbieten, ist der alte, der einst die Seele zum Erfassen des Unkörperlichen hatte befähigen sollen. Freilich wird er jetzt zunächst nur als Mittel betrachtet, um die Bibel u. ihre Erklärer besser zu begreifen (inst. 1 praef. 6; 27, 1; 28, 3; ebenso schon Orig. ad Greg. Thaum. [o. Sp. 390] 1 [40f K.]; vgl. Cassiod. exp. in Ps. 150, 5 [PL 70, 1053d]; auch in Ps. 23, 11 [175b/c]; PsGregor. M. expos. in Reg. 1, 3, 30 [PL 79, 356]). Doch bleibt seine ursprüngliche Bestimmung unzerstörbar in ihm selbst erhalten, wie Cassiodor selbst empfunden hat, etwa 2, 3, 22: die disciplinae (im Unterschiede von den artes: Mauch 25f) sensum nostrum acuunt (o. Sp. 380f) limumque ignorantiae detergunt et ad illam inspectivam cognitionem, si tamen sanitas mentis arrideat, domino largiente perducunt; 2 concl. 1: promissionibus ergo nostris . . . completis consideremus, ordo iste disciplinarum cur fuerit usque ad astra perductus; scilicet ut animos ⟨. . . . : lac. stat. Fuchs⟩ vel saeculari sapientiae deditos disciplinarum exercitatione defaecatos a terrenis rebus abduceret et in superna fabrica laudabiliter collocaret. Der ‚Bibelkunde', auf die Augustin sich zuletzt im wesentlichen hatte beschränken wollen (vgl. auch doctr. christ. 4, 1/5), steht hier die freie geistige Arbeit gegenüber, mochte die Anleitung zu ihr mit der antiken Bevorzugung der Begriffsbestimmungen im einzelnen auch noch so fragwürdig sein.

VI. Isidor. Als einige Jahrzehnte später Isidor v. Sevilla eine neue Gesamtdarstellung der disciplinae ausarbeitete, hat er sich Cassiodors Darlegungen auf weite Strecken wörtlich zu eigen gemacht (orig. 1/3; anschließend lib. 4 de medicina). Dazu fügte er alles Einschlägige, was ihm bei älteren Schriftstellern (Quintilian, Servius, Hieronymus, Augustin de ord., de doctr. christ. u. a.) der Beachtung wert erschien (Einzelnachweise bei Fontaine). Sein fleißiges Werk hat ebenso wie Cassiodors eigenes Buch neben den Darstellungen des Martianus Capella (s. o. Sp. 389) u. Boethius der abendländischen Welt für lange Zeit unverächtliche Dienste geleistet.

P. Abelson, The seven liberal arts. A study in mediaeval culture = Columbia Univ. Teacher's College, Contrib. to education 11 (New York 1906). – B. Appel, Das Bildungs- u. Erziehungsideal Quintilians, Diss. München (1914). – G. Appuhn, Das Trivium u. Quadrivium in Theorie u. Praxis, 1. Das Trivium, Diss. Erlangen (1900). – H. von Arnim, Leben u. Werke des Dio von Prusa (1898). – J. Balasz, Die ἐ. π. u. die Sophisten: Egyetemes Philolog. Közlöny (= Archiv. Philolog.) 1942, 129/43 (ungar. m. deutsch. Inhaltsangabe). – K. H. Below, Der Arzt im röm. Recht = Münchn. Beitr. z. Papyruskunde 37 (1953). – A. Bernard, La rémunération des professions libérales en droit classique (Paris 1936). – A. Berthaud, S. Augustini doctrina de pulchro ingenuisque artibus, Thèse Besançon (1891). – A. Boeckh, Encyklopädie u. Methodologie der philolog. Wissenschaften, hgb. v. E. Bratuscheck ^{2}(1886). – W. Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandria u. Rom (1914). – H. Conring, Dissertatio de studiis liberalibus urbis Romae et Constantinopolis: Nov. Thesaurus antiquit. Roman. ed. H. de Sallengre 3 (Venedig 1735) 1212ff. – E. Cuq, Art. Honorarium: DS 3, 240/43. – E. R. Curtius, Europ. Literatur u. latein. MA^2 (1954) 47/50. – H. Dahlmann, Art. M. Ter. Varro: PW Suppl. 6, bes. 1255/59. – A. Dyroff, Über Form u. Begriffsgehalt der augustin. Schrift De ordine: Aurelius Augustinus hg. v. M. Grabmann u. J. Mausbach (1930) 15/62. – H. Edel-

STEIN, Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift ,De musica', Diss. Freiburg i. Br. (1929). – E. ELORDUY, Die Sozialphilosophie der Stoa: Philol. Suppl. 28, 3 (1936), bes. 180/93. – J. FONTAINE, Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique, Thèse Paris (1959). – O. FROEHDE, Die Anfangsgründe der röm. Grammatik (1892) 17/23. – F. FUCHS, Die höheren Schulen von Kpel im MA = ByzArch 8 (1926). – H. FUCHS, Art. Bildung: o. Bd. 2, 346/62 (dort weitere Lit.); Ciceros Hingabe an die Philosophie: MusHelv 16 (1959) 1/27. – E. GOBLOT, Essai sur la classification des sciences (Paris 1898); De musicae apud veteres cum philosophia conjunctione, Thèse Paris (1898). – M. GUGGENHEIM, Die Stellung der liberalen Künste oder enzyklischen Wissenschaften im Altertum: Progr. Kantonsschule Zürich (1893). – A. GWYNN, Roman education (Oxf. 1926), bes. 82/92. 145/52. 246/52. – R. HELM, Art. Cassiodorus: o. Bd. 2, 915/26. – R. HERZOG, Urkunden zur Hochschulpolitik der röm. Kaiser: SbBerl 1935, 3/55. – H. HÜSCHEN, Art. Artes liberales: Musik in Gesch. u. Gegenw. 1 737/42. – W. JAEGER, Paideia 1/3 (1943/47). – E. KOLLER, Muße u. musische Paideia. Über d. Musikaporetik in d. aristotel. Politik, Diss. Zürich (1956) = MusHelv 13 (1956) 1/37. 94/124. – H. KOLLER, Ἐγκύκλιος Παιδεία: Glotta 34 (1955) 174/89. – TH. LOEWENFELD, Inaestimabilität u. Honorirung der artes liberales nach röm. Recht: Festgabe J. J. W. v. PLANCK (1887) 363/467. – C. E. LUTZ, Remigius' ideas on the classification of the seven liberal arts: Traditio 12 (1956) 65/86. – J. MARIÉTAN, Le problème de la classification des sciences d'Aristote à St. Thomas (Paris 1901). – H. I. MARROU, St. Augustin et la fin de la culture antique = BiblEcFranç 145 (Paris 1938) 107/11. 187/327 (bes. 211/35). 570/83; Histoire de l'éducation dans l'antiquité (Paris 1948; deutsche Ausgabe Freiburg i. Br. 1957) 210/82 (bes. 244f). 523f (= 221/303 [bes. 260f]. 561f). – R. M. MARTIN, Art. Arts libéraux: DictHistGéogr 4, 827/43. – F. MARX, A. Cornelii Celsi quae supersunt (1915) VIII/XIII. – O. MAUCH, Der latein. Begriff Disciplina, Diss. Basel (1941), bes. 9/14. 32/38. – G. MEIER, Die sieben freien Künste im MA: Jahresb. Erziehungsanstalt Einsiedeln (1885/6; 1886/7). – R. MEISTER, Die Entstehung der höheren Allgemeinbildung in der Antike: WienStud 69 (1956) 256/264. – PH. MERLAN, From Platonism to Neoplatonism (Den Haag 1953), bes. 78/85. – F. MIELENTZ, Beiträge zur Gesch. der Artes liberales im Altertum, Diss. Königsberg (1924; ungedruckt; über Fragen der Gliederung u. des Wortgebrauches). – V. MOREL, Art. Disciplina: o. Bd. 3, 1213/29. – ED. NORDEN, Kunstprosa 2³ (1918), bes. 670/87. 724/31. 743/47. – C. F. PAETOW, The arts course at mediaeval universities with special reference to grammar and rhetoric, Diss. Urbana (1910). – H. PARKER, The seven liberal arts: EnglHistRev 5 (1890) 417/61. – G. PIETZSCH, Die Musik im Erziehungs- u. Bildungsideal des ausgehenden Altertums u. frühen MA = Stud. z. Gesch. d. Musiktheorie im MA 2 (1932). – K. PRAECHTER, Beziehungen zur Antike in Theodoros Prodromos Rede auf Isaak Komnenos: ByzZ 19 (1910) 314/29, bes. 322/25. – P. RAJNA, Le denominazioni Trivium e Quadrivium: Studi medievali 1 (1928) 4/36. – W. RICHTER, L. Annaeus Seneca. Das Problem d. Bildung in seiner Philosophie, Diss. München (1939). – F. RITSCHL, De M. Terenti Varronis disciplinarum libris commentatio: Opuscula 3 (1877) 352/402. – F. SCHEMMEL, 1. Die Hochschule von Kpel im 4. Jh.: NJb 22 (1908) 147/68; 2. Die Hochschule von Athen im 4. u. 5. Jh. nC.: ebd. 494/513; 3. Die Hochschule von Alexandrien im 4. u. 5. Jh. nC.: ebd. 24 (1909) 435/57. – K. W. SCHMIDT, Quaestiones de musicis scriptoribus Romanis, imprimis de Cassiodoro et Isidoro, Diss. Gießen (1899). – L. SCHRADE, Das propädeutische Ethos in der Musikanschauung des Boethius: Zs. f. Gesch. d. Erziehung u. d. Unterrichts 20 (1930) 179/215; Music in the Philosophy of Boethius: MusQuarterly 33 (1947) 188/200. – H. K. SCHULTE, Orator. Untersuchungen über das ciceron. Bildungsideal = Frankfurter Studien z. Relig. u. Kultur d. Antike 11 (1935). – H. SIBER, Operae liberales: Iherings Jbb. 52 (1939/40) 161/98. – C. SIEGFRIED, Philo v. Alexandria als Ausleger des AT (1875). – W. SPIEGEL, Die Bedeutung d. Musik f. d. Erziehung im klass. Altertum, Diss. Erlang. 1 (1910). – A. STAMER, Die ἐ. π. im Urteil der griech. Philosophenschulen: Jahresber. Gymnas. Kaiserslautern (1912). – A. TSIRIMBAS, Die allgemeinen pädagog. Gedanken der alten Stoa, Diss. München (1936) 66/74. – G. I. VOSSIUS, De quatuor artibus popularibus [d. h. gramm., gymn., mus., graph.], de philologia et de scientiis mathematicis libri tres (Amsterd. 1660) = Opera 3, 2: De artium et scientiarum natura ac constitutione libri quinque antehac diversis titulis editi (Amsterd. 1696). – H. WEINHOLD, Die Astronomie in der antiken Schule, Diss. München (1912). – P. WESSNER, Art. Martianus Capella: PW 14, 2003/16. – F. WEST, Alcuin and the rise of the Christian schools (New York 1892) bes. 4/27. – O. WILLMANN, The seven liberal arts: Cathol. Encycl. 1, 760/65. – J. WOVERUS, De polymathia (1604). *H. Fuchs.*

Ennodius.

A. Leben. Magnus Felix Ennodius wurde iJ. 473 oder 474 in Arles als Sohn einer sehr wahrscheinlich christl. Konsularenfamilie geboren, die vielleicht mit den gleichnamigen hohen Beamten des 5. Jh. verwandt war (vgl. Vogel III). Früh verwaist, begab E. sich in die Gallia Cisalpina zu einer seiner Tanten, die ihn in Pavia erzog. Bei ihrem Tode iJ. 490 wird er von einer reichen Familie der Stadt aufgenommen. Er verlobt sich mit der Tochter des Hauses, scheint jedoch die Heirat aufgegeben zu haben, als die widrigen Zeitläufe, nämlich der Kampf zwischen Theoderich u. Odoaker, der vornehmlich diese Provinz heimsuchte, die Familie ruiniert hatten (so Vogel V; Ferrai u. Magani 1, 20. 39. 187/9 glauben, daß E. verheiratet war). Ein einflußreicher Verwandter, der Konsul Faustus, empfahl E. dem Bischof Epiphanius v. Pavia, u. so schlug E. iJ. 493 die geistliche Laufbahn ein. Er sollte es in der Kirche zu hohen Ehren bringen, jedoch blieb ihm eine sehnsüchtige Bewunderung der weltlichen dignitates des traditionellen cursus honorum eigen (vgl. u. CI b). Beim Tode des Epiphanius (zw. 496 u. 499) wurde E. Diakon seines Verwandten, des Bischofs Laurentius v. Mailand; diese Funktion behielt er bis zJ. 513. Schon seit 494 hatte er Geschmack an der Diplomatie gefunden; er begleitete den Bischof Epiphanius, der von Theoderich mit der schwierigen Aufgabe betraut war, beim Burgunderkönig Gundebald Gefangene auszulösen. Im J. 502 nahm E. in Rom an der sog. Palmensynode teil, welche die Rechtmäßigkeit des Papstes Symmachus bestätigte. E. stellte damals seine bereits berühmte Feder in den Dienst der Synode u. des Papstes, dem er wohl bei verschiedenen Gelegenheiten als persönlicher Sekretär, dictator, diente (vgl. Townsend-Wyatt; Ertl). Nach seiner Erhebung zum Bischof v. Pavia (wohl iJ. 513) betraute ihn Papst Hormisdas zweimal mit einer Friedensmission bei Kaiser Anastasius in Kpel (515 u. 517). Sein Ansehen als Politiker verdankt E. zum großen Teil zweifellos der Bewunderung, die er als Literat in Rom u. Ravenna genoß. Wir besitzen an die 500 Werke des E.; sie reichen vom schlichten Distichon bis zum theologischen Traktat. Der überlieferte Bestand bricht mit dem J. 513, dem vermutlichen Zeitpunkt seiner Erhebung zum Bischofsamt, ab. Muß man annehmen, daß E. seine literarische Tätigkeit freiwillig einstellte, weil er im Anschluß an eine schwere Krankheit eine ‚Bekehrung' erlebte? Dagegen spricht, daß zwischen dieser vielleicht entscheidenden Erfahrung seines Lebens u. der Abfassung der letzten erhaltenen Werke noch zwei Jahre verstreichen. Außerdem ist die berühmte ‚paraenesis didascalica', die in ihrer Schilderung der literarischen Bildung so bewußt weltlich ist (vgl. BIII u. DIII), ohne Zweifel etwas später (Anfang 512) als seine ‚Confessio' (Sommer 511). Von 513 bis zur Grabschrift, welche den Tod des E. auf den 17. Juli 521 festlegt, schweigen die Quellen. Im ganzen bleibt uns vieles an E. ein Rätsel: seine Heirat, der Diakonat des Rhetors u. Dichters, die Leichtigkeit, mit der sich hier Profanes mit Religiösem vermischt.

B. Werke. I. Vorbemerkung. Die scheinbare Unordnung der Werke des E. in der hsl. Überlieferung ist durch die Untersuchungen der letzten 40 Jahre als eine ziemlich genaue zeitliche Ordnung erwiesen worden (vgl. bes. Vogel, Tanzi u. Sundwall, dessen Zeitansätze [72/83] hier verwertet werden sollen). Die Chronologie der Werke des E. führt zu der Feststellung, daß Prosa u. Versdichtung, Profanes u. Religiöses sowie die verschiedenen literarischen Genera sich bei E. in einer seltsamen, aber eben für die Persönlichkeit des Mannes charakteristischen Weise vermischen. Die alten Ausgaben von Sirmond bis Hartel, welche die Schriften des E. nicht chronologisch, sondern nach Genera ordnen, erleichtern dadurch den Zugang zu den verschiedenen Aspekten des ennodianischen Gesamtwerks. Im folgenden wird nach der traditionellen Einteilung Sirmonds zitiert, aber die Seiten- u. Zeilenzahl der Ausgaben von Vogel u. Hartel hinzugefügt.

II. Briefe. Beinahe die Hälfte der Opera besteht aus Briefen (vgl. * Brief: o. Bd. 2, 581). Sie sind anspruchsvoll u. gesucht dunkel (vgl. das Urteil des Arnulfus Lexoviensis aus dem 12. Jh. bei Vogel LX); sie haben nicht mehr den Schwung des Gedankens u. der Empfindung, der noch in der vorherigen Generation den Reiz der Briefe des Sidonius *Apollinaris ausmachte. Um so erstaunlicher ist es, daß allem Anschein nach die höchsten Würdenträger des Ostgotenreiches um die Gunst eines Briefes des E. gebettelt haben. Diese Dank-, Empfehlungs- u. Glückwunschbriefe ohne klaren Anlaß spiegeln zumeist die schwulstige u. umständliche Höflichkeit des spätrömischen Adels wieder; sie sind verknöcherte Nachfahren jener Briefe voll gesell-

schaftlicher Floskeln, die der jüngere Plinius bisweilen abfaßte. Das bevorzugte Vorbild des E. für seinen Briefstil war das Haupt der heidnischen Partei in Rom am Ende des 4. Jh.: der Präfekt Qu. Aurelius Symmachus (vgl. die Textparallelen bei Dubois 80/3). Daß E. den Streit des Symmachus mit Ambrosius wegen des Altars der Victoria kannte, zeigt das preziöse Epigramm des E. über dieses Thema, carm. 2, 142 (266 V.; 605 H.). – Briefe, in denen sich die geistliche Würde des E. durch eine verstohlene Anspielung auf eine Bibelstelle verrät, sind selten. Noch seltener sind solche, welche durch die Wärme eines aufrichtigen Gefühls oder das Aufwallen einer religiösen Empfindung an die große Tradition der christl. Briefliteratur anknüpfen, wie sie im Westen etwa Hieronymus oder Paulin.Nol. vertreten. Vergeblich würde man bei E. die Gattung des theologischen Briefes suchen, selbst seinen intimsten Briefen verleiht E. ebensoviel abgewogene Feierlichkeit wie *Cassiodor, wenn er die offizielle Korrespondenz Theoderichs in der Kanzlei von Ravenna redigiert.

III. Opuscula. E. scheint um so mehr in seinem Element zu sein, je formeller das behandelte Genos ist, u. je größere Ansprüche es an die Technik statt an echte Inspiration stellt. Er bevorzugt die pompöse Beredsamkeit, wie sie zu offiziellen kirchlichen oder profanen Handlungen gehört. Als guter Rhetor zeichnet sich E. dabei in der Kunst aus, Gemeinplätze aneinanderzureihen, die durch ein paar Übertreibungen ein wenig aufgeputzt sind. Seine Biographie des Mönchs Antonius von Lerin steht in der Tradition des wunderreichen orientalischen Heiligenlebens von der Art der Vitae patrum. Das gilt auch von der Vita des Bischofs Epiphanius, wo aber E. gleichzeitig auch der Tradition der römischen laudatio funebris folgt. Etwas später (Frühling 507) tritt E. in die Fußstapfen der Herrscher-Panegyriker der späten Kaiserzeit, indem er eine Feierrede zu Ehren König Theoderichs vorträgt (*Enkomion: o. Sp. 335). Cassiodor hatte das gleiche ein Jahr vorher getan (Bardenhewer, Gesch. 5, 265). – Es fragt sich, ob die ,Confessio' des E. (von Sirmond zu Unrecht ,Eucharisticon' betitelt, weil er hierin irrtümlich eine Nachahmung des gleichnamigen Werkesdes Paulin. v. Pella erblickte), ein ausschließlich christl. Werk ist. Gewiß haben die ,Confessiones' des hl. Augustinus E. außer dem für ihn schmeichelhaften Grundplan viele literarische Formulierungen für seine Reue u. seine ,Bekehrung' geliefert (vgl. dazu Courcelle). Was soll man jedoch über die wahrscheinlich von E. selbst herbeigeführte Vermengung seines Eintritts in den Klerikerstand vJ. 493 mit seiner auf eine wunderbare Heilung durch den hl. Viktor folgenden Bekehrung vJ. 511 denken (vgl. Vogel 22; Misch 683)? Hier wird offenbar versucht, das eigene Leben bei der Rückschau zu stilisieren; das erinnert einerseits an Gepflogenheiten der christl. Hagiographie, anderseits an Praktiken in den Selbstbiographien der heidn. Redner des 4. Jh., zB. des Libanius (*Autobiographie). – Noch profaner, ja in gewissen Punkten sogar ausgesprochen heidnisch ist der Studienplan, den E. zur gleichen Zeit für die Jünglinge Ambrosius u. Beatus entwirft (opusc. 6). Hier sind Prosa u. Versdichtung nach der Art der menippischen Satire miteinander verknüpft (diese Technik greift bald danach *Boethius in seinem ,Trost der Philosophie' auf); nacheinander treten Personifikationen der Künste u. der Tugenden auf, um ihre in verschiedenem Versmaß gedichteten Gesänge vorzutragen; begeistert wird die universelle Macht der Rhetorik gefeiert; alle diese Züge des Werkes erinnern im kleinen an die ,Nuptiae' des Martianus Capella.

IV. Dictiones. Die Dictiones des E. gelten mit gutem Grund als ebenso bedeutsame Unterlagen für die Erforschung der Pädagogik der röm. Rhetorik wie die Werke des älteren Seneca u. des Pseudo-Quintilian (vgl. H. I. Marrou, Histoire de l'éducation[3] [Paris 1955] 383). Man darf aus diesen ,Dictiones' schließen, daß E. nicht ungern den Unterricht der Rhetorik an der bischöflichen Schule in Mailand übernommen hat (so Léglise 216f mit Recht gegen Vogel). – Die Musterstücke rhetorischer ,controversiae' (dict. 14, 28) behandeln Themen, die in ihrer Ausgefallenheit oder ihrer Anstößigkeit denen des 1. Jh. in nichts nachstehen. Was dachte wohl der Bischof v. Mailand über das von seinem Diakon verfaßte Muster für eine Rede ,in eum qui in lupanari statuam Minervae locavit' (dict. 20 [220, 28 V.; 480, 22 H.])? Nicht weniger erstaunlich sind die mythologischen Sittengemälde des E. (vgl. u. DI). Der Diakon E. verdient hierfür die gleiche scharfe Kritik, die ein Jahrhundert später Gregor d. Gr. dem Desiderius v. Vienne erteilte: in uno se ore cum Iovis laudibus Christi laudes non ca-

piunt (Greg. M. reg. 11, 34). – Andere rhetorische Stücke sind für den öffentlichen Vortrag bei besonderen Anlässen verfaßt. E. begegnet hier als Logograph geistlicher Reden; man denke zB. an die Rede für Bischof Honoratus, die dieser bei der Einweihung einer neuen Basilika in Novara halten sollte (dict. 4 [219 V.; 436 H.]). Doch verfaßt E. daneben Musterreden für Schulfeiern, für den Beginn der höheren Studien eines jungen Schützlings, für die Einweihung eines Hörsaals, für die öffentliche Belobigung eines Grammatikers usw. E. scheint dem Erfolg des rednerischen Teils dieser unwichtigen Feierlichkeiten ebensoviel Aufmerksamkeit zu widmen wie einer liturgischen Handlung.

V. Carmina. Der Wunsch, sich auch in der Dichtung auszuzeichnen, ist bei E. nicht weniger hartnäckig als seinerzeit bei Cicero oder dem jüngeren Plinius. Zu seiner Entschuldigung muß gesagt werden, daß er sich anscheinend nicht allzu große Illusionen über sein Dichtertalent gemacht hat. Schildert er in seinen für Agnellus bestimmten Versen nicht sich selbst ‚tristia ieiunis pangentem carmina labris‘ (carm. 2, 109, 3 [199 V.; 594 H.]) ? Obwohl E. nicht die dichterische Gewandtheit des Ausonius besitzt, erinnert er doch an diesen durch seinen Begriff vom dichterischen Schaffen; es ist für ihn nicht mehr als ein gefälliges, oft improvisiertes Versemachen bei gegebener Gelegenheit u. über die mannigfachsten Gegenstände. Reiseerlebnisse, Komplimente für seine Freunde u. Geburtstagsgedichte stehen neben Hymnen in iambischen Dimetern nach Art des Ambrosius. – Das 2. Buch der Carmina spiegelt die eben gekennzeichnete geringe Wertung der Dichtkunst, die mit dem traditionellen Lebensstil des römischen Adels zusammenhängt, noch deutlicher wider als das 1. Buch. Die hier vereinigten, größtenteils in elegischen Distichen verfaßten 151 Epigramme enthalten im wesentlichen Beschreibungen. Sie sind häufig als erklärende Texte für die figürlichen Malereien auf einen Gegenstand gedacht (so erklären sich zB. die Variationen über ein einzelnes Thema der mythologischen Bilderwelt) oder auch als Inschrift für die Wand eines Wohnraumes. Andere sind Grabschriften, in denen der christl. Gehalt, wenn er überhaupt vorhanden ist, sich unter traditionellen, höchst verschwommenen Bildern verbirgt. Schließlich stößt man mit Erstaunen auf dichterische Produkte, die eine noch ganz heidnische Brutalität der Beschimpfung oder des Obszönen aufweisen. Es ist als ob der Einfluß Catulls in der Gallia Cisalpina immer noch lebendig wäre. – Die christl. Motivwelt ist in diesen beiden Büchern weder dem Umfang noch dem Gehalt nach stark vertreten. Wenn diese Gedichte uns ohne Verfassernamen überliefert wären, würde man bei den meisten nicht vermuten, daß ein Christ, ja ein Mann der Kirche, sie geschrieben hat.

C. Antike Bildung. I. Begriff der Antike. a. Allgemeines. Das früheste Vorkommen des Wortes ‚antiquitas‘ bei E. bezieht sich auf die antike Mythologie; er fordert Olybrius auf, diese antiquitas zurückzuweisen u. ‚die Altweibererzählungen der Dichter‘ zu verdammen (ep. 1, 9 [18, 15 V.; 19, 4 H.], Frühjahr 502). Aber er bewahrt der ‚antiken‘ Tradition gleichwohl einen echt römischen Respekt. Das Vorwort zum Leben des Antonius v. Lerin zeigt, daß die ‚maiorum virtus‘ u. die ‚veterum gesta‘ eine Schule des Heldentums darstellen, in der der Leser lernt, den Ruhm zu lieben (opusc. 4 praef. [185, 27f V.; 383, 10 H.]). Kurz bevor Cassiodor die ‚Modernen‘ den ‚Alten‘ gegenüberstellt (var. 3, 31, 4; 4, 51, 2; zwischen 507 u. 511), stellt E. in seinem Panegyricus auf Theoderich vJ. 507 implicite dieselbe Antithese auf; er redet die Antike mit dem Namen ‚vetustas‘ an u. fordert sie auf, nicht länger ihre ‚Bauern im paludamentum‘ zu rühmen (mit der emphatischen Periphrase ist Cincinnatus gemeint), da diese doch durch Theoderich an Heldenmut übertroffen seien (opusc. 1, 18 [205, 22 V.; 266, 9 H.]; vgl. ib. 79 [212, 37 V.; 283, 4 H.]). Ziel dieser Apostrophe ist natürlich, den Herrscher gemäß der Praxis der heidn. Panegyriker des 4. Jh. mit dem Ruhm der antiken Helden zu schmücken. Im gleichen Geiste erinnert E. in seinem römischen Brief an Meribaudus vJ. 511 daran, daß die Antike den Lehrmeistern den Titel ‚patres‘ verlieh (ep. 9,3 [295, 4 V.; 230, 25 H.]). Wenn so die Antike für E. der Ursprungsort einer ehrwürdigen Tradition bleibt, so wendet er seit 501 die Antithese ‚antik-modern‘ doch auch auf den religiösen Bereich, auf die Kontinuität der kirchlichen Tradition an (opusc. 7 [12, 18; 13, 6 V.; 411, 25; 413, 9 H.]).

b. Römische Antike. Das Bild, das sich E. vom alten Rom macht, beschränkt sich auf das konventionelle Elementarschema, das die Rhetorik ihm überliefert hatte. Ein gewollt

pathetischer Abriß seiner Romvorstellung erscheint in der merkwürdigen Rede der personifizierten Roma, die sein Pamphlet zugunsten der Palmensynode beschließt (opusc. 2, 129ff [66, 16f V.; 327, 5f H.], vom Sommer 503). Die Reihe der Helden, die E. hier auftreten läßt, erinnert von weitem an die ersten Bücher der ‚Civitas Dei': die Curii, die Torquati, die Camilli, die Fabii, die Decii (die vier letzten hatte er schon in einem Briefe an Faustus vJ. 502 genannt, ep. 1, 5 [14, 12 V.; 10, 22 H.]), schließlich Scipio ‚aequi observantissimus' (eine Reminiszenz aus Verg. Aen. 2, 426: servantissimus aequi). Dank der Pharsalia Lucans kann E. ferner den heroischen Marsch Catos v. Utica durch die von Schlangen bedrohte lybische Sandwüste beschwören (opusc. 1, 30 [207, 2 V.; 269, 20 H.]); von einem rhetorischen Klisché kennt er die Aequitas des älteren Cato (opusc. 3, 135 [101, 13 V.; 366, 2 H.]). – Obwohl E. so der traditionellen Idealisierung des ältesten römischen Heroentums treu bleibt, ist ihm doch der Verfallszustand bewußt, in dem sich Rom bei der ostgotischen Eroberung befand. Daher erscheinen bereits im ‚Libellus pro synodo' in der Klage der alten Roma über ihr Geschick die Bilder des Verdorrens u. der Erschöpfung (opusc. 130 [66, 24 V. 327, 17f H.]). Das Bild vom Greisenalter Roms hat sich von Rutilius Namatianus (red. 47/164) zu E. verschärft: in dem Panegyricus auf Theoderich setzt Roma zitternd unsicher ihre Schritte; sie ‚verjüngt' sich nur, indem sie ‚ihre vom Alter ausgedörrten Gliedmaßen abtrennt' (opusc. 1, 48, 56 [209, 6; 210, 8 V.; 274, 12; 276, 20 H.]). Liegt in dieser letzteren, seltsamen Metapher, die dem Gartenbau entlehnt ist, eine zurückhaltende Anspielung auf die Beseitigung Odoakers? Der armseligen Bildersprache des E. fehlt die Majestät, welche das verehrungsvolle Bild der Roma noch bei Rutilius Namatianus umglänzte. Dabei ist natürlich auch bewußte Liebedienerei gegenüber dem Ostgotenkönig im Spiel; aber E. hat doch auf jeden Fall zugleich den Verfall Roms wie die aufrichtigen Bemühungen Theoderichs, ihn aufzuhalten, als Tatsache empfunden. Wenn der Amaler größer ist als die legendären Gäste am Lupercal, so deshalb, weil es verdienstvoller ist, den Verfall zu bekämpfen, als einen Anfang zu machen (opusc. 1, 57 [210, 9 V.; 276, 22 H.]). Die ‚Herrin der Welt' hat selbst verlangt, daß Theoderich zu ihrer Wiederherstellung komme (207, 8 V.; 270, 4 H.), u. Theoderich hat ‚den Namen Roms wieder erhöht' (212, 37f V.; 283, 5 H.). – E. bleibt empfänglich für den doppelten Ruhm der Stadt: einmal für die politische Bedeutung der alten, immer noch lebendigen Institutionen; man beachte seine Bewunderung für das Konsulat, besonders im Glückwunschschreiben an Faustus anläßlich seines Amtsantritts (ep. 1, 5 [13, 26f V.; 13, 14 H.]; Anfang 502). Zum anderen u. in erster Linie aber hat E. Sinn für Roms literarischen Ruhm. Die jungen Männer wie Simplicianus sind nach seiner Aussage bestrebt, ihre Studien ‚in der Geburts- u. Wohnstätte des Wissens, in Rom' zu vollenden (ep. 6, 15 [222, 26 V.; 157, 19 H.], Ostern 508). Denn es gibt keine ernsthaften Studien, es sei denn, man taucht ‚in den Glanz Roms' ein (ep. 9, 3 [294, 25 V.; 230, 15 H.], Sommer 511).

c. Griechische Antike. Es ist wenig wahrscheinlich, daß E. Griechisch konnte (Dubois 67_1). Er schmeichelt Theoderich, indem er ihn dazu beglückwünscht, ‚von Griechenland im Schoße der Kultur (in gremio civilitatis) aufgezogen' zu sein (opusc. 1, 1 [204, 29 V.; 264, 13 H.]); er rühmt von Boethius, daß er in seiner Person ‚die Vollkommenheit Attikas u. Roms' vereint habe (ep. 8, 1 [268, 18 V.; 200, 3 H.]). Indessen hat der künftige Gesandte des Papstes Hormisdas am Hof von Kpel nur mehr eine beschränkte u. oberflächliche Vorstellung vom griechischen Altertum. In seinem Gedächtnis haften noch einige Klischés: die Umschreibungen ‚attische Lehren' oder ‚attische Bildung' dienen ihm zur Bezeichnung der Mysterien von Eleusis u. ihres hl. Schweigens (ep. 8, 3. 8 [270, 16; 275, 9 V.; 202, 4; 205, 22 H.]); mit der Formel ‚attische Lehrsätze' bezeichnet er die griechischen Werke in der Bibliothek des Konsuls Faustus (c. 2, 3, 13 [80 V.; 558 H.]). Er kennt noch die Namen Pythagoras (ep. 7, 20 [245, 8 V.; 188, 13 H.]), Pindar (c. 1, 3, 22 [202 V.; 511 H.]), *Demosthenes (dreimal zitiert), Hippokrates u. Galen (opusc. 5, 10 [301, 40 V.; 396, 14 H.]), Alexander d. Gr. (ebd. 1, 78 [212, 30 V.; 282, 17 H.]). An der zuletzt genannten Stelle deutet E. an, daß er sich an Choirilos als Historiographen Alexanders hält (die Formulierung ohne Zweifel Reminiszenz an Hor. epist. 2, 1, 232; ars poet. 357 oder an eines der Scholien zu diesen Stellen; es gibt bei E. noch zwei weitere ausdrückliche oder indirekte Erwähnungen Alexanders d. Gr., näm-

lich opusc. 3, 176 [106, 22 V.; 376, 24 H.]; ebd. 1, 79 [212, 34 V.; 282, 23 H.]). E. zitiert die Ortsnamen Elis u. Delos u. spielt dreimal auf die Olympischen Spiele an (dict. 9, 6 [113, 16 V.; 451, 25 H.]; ebd. 13 [310, 15 V.; 466, 15 H.]; ebd. 5, 11, 13 [247, 3. 132, 26. 310, 15 V.; 438, 2. 459, 2. 466, 16 H.]), die schon ein Jahrhundert vorher durch Theodosius abgeschafft worden waren. Da er selbst einmal Griechisch reden gehört hatte, kann er aus der Erfahrung an ‚das süße Spiel' der hellenischen Zunge erinnern (c. 1, 13, 18 [251 V; 544 H.]). Zu seiner mangelhaften Kenntnis gesellt sich sein Mißtrauen gegenüber dem zeitgenössischen Osten (ihm eingegeben von seiner Loyalität gegen König u. Papst): Griechenland ‚hat die Zwietracht zu seinem Beruf erwählt' (opusc. 1, 63 [210, 40 V.; 278, 15 H.]); daher bleibt für die griech. Antike in der Bildung des E. nur ein bescheidener Platz. Zur griech. Mythologie vgl. unten DI.

II. Literarische Bildung. a. Klassische Bildung. Man könnte zu Recht an der in den Briefen des E. häufigen Beteuerung der Unbildung (dem Leitmotiv des ‚rusticans eloquium' als Gemeinplatz der christl. Schriftsteller; vgl. o. Bd. 2, 351f) Anstoß nehmen, wenn die weitere Ausführung dieses Themas nicht oft ein aufrichtiges Bedauern verriete. Die feierliche Erklärung des E., er ‚hasse sogar den Namen der studia liberalia' (ep. 9, 1 [292, 22 V.; 229, 5 H.], vom Frühjahr 511), muß man aus dem Zusammenhang des Briefes verstehen, in welchem E. seinem Schüler Arator eine strenge Moralpredigt hält. Eine Ironie des Schicksals will, daß diese Absage, die in ihrer seelsorgerischen Strenge das Schweigen des Bischofs E. nach dem J. 513 ankündigt, in unserer hsl. Überlieferung dem Bericht über eine cisalpinische Reise unmittelbar vorangeht, in dem E. bemüht ist, in gekünstelten Hexametern die mirabilia einer Poüberschwemmung zu beschreiben (c. 1, 5 [292 V.; 517 H.], gleiche Zeit.) Wie dem auch sei, in seinen früheren Briefen hatte E. nuancenreicher zum Ausdruck gebracht, er habe ‚alles, was ihm die Bemühung um die studia liberalia vermittelt hatte', aufgegeben (ep. 3, 24 [120, 2 V.; 89, 21 H.], verfaßt 504): er entwarf hier ein melancholisches Bild von sich, ‚dem von den Palästren der Schule Getrennten' (ep. 2, 7 [39, 6 V.; 46, 21 H.], verfaßt 503). Im J. 509 versicherte er sogar, er habe ‚schuldlos die freien Künste aufgeben können' (ep. 7, 27 [258, 25 V.; 193, 18 H.]), gleichsam als müsse er vor seinem Briefpartner ein schuldhaftes Verlassen rechtfertigen. – Der Ton dieser vielsagenden Geständnisse stimmt besser mit dem so vieler anderer Äußerungen überein, die den Bildungswert der klassischen literarischen Kultur anerkennen. Wie Augustinus ist E. der Meinung, daß die einschlägigen Disziplinen für die Erziehung junger Kleriker unentbehrlich seien. Er hat keine Bedenken, Camilla vorzuwerfen, sie habe ihren Sohn zu früh Mönch werden lassen, ohne ihm vorher eine ausreichende Ausbildung in den studia liberalia verschafft zu haben (ep. 9, 9). Im übrigen zeigen zwei sozusagen öffentliche Erklärungen des E., welche Bedeutung er diesen Studien weiterhin beimaß, indem er Papst Symmachus seinen Neffen, der seine Studien in Rom fortsetzen soll, empfiehlt, erklärt er: ‚Das Studium der Literatur ist heilig; bevor noch der Wissensschatz erweitert ist, verlernt man seine Laster' (ep. 5, 10 [180, 11 V.; 134, 8 H.], verfaßt 506). Es genügt E. also nicht, wie Augustin den studia liberalia nur den Wert einer exercitatio animi nachzusagen; E. sieht in ihnen im Gefolge der antiken Philosophie eine Schule der Tugend. Zu diesem Zeugnis kommt als weiteres noch der Hymnus auf die veredelnde Kraft der literarischen Bildung, den E. in der iJ. 508 an Arator gerichteten ‚Laus litterarum' vorträgt; (dict. 12 [238 V.; 461 H.]); diese Schrift ist zwei Jahre nach jenem Brief an denselben Arator entstanden, in welchem E. sich gegen die studia liberalia aussprach (vgl. ep. 9, 1 [292 V.; 225 H.]). E. schildert hier den Tiefstand der ursprünglichen Menschheit u. zeigt, daß erst die Literatur die Kultur brachte. Das war ein altes Thema der Rhetorik (man denke an Cic. invent. 1, 2, 2); aber am Beginn des 6. Jh. formuliert, bilden die Aussagen des E. ein schönes Bekenntnis des Glaubens an die Kultur. Es ist daher nicht verwunderlich, daß E. in einem Brief an Florianus aus dem J. 503 drei der vier Schulautoren, die der Rhetor Arusianus Messianus in seiner berühmten ‚Quadriga' (Ende des 4. Jh.) zusammengestellt hatte, in der Formulierung anführt: Tulliani profunditas gurgitis, Crispi proprietas, Maronis elegantia (ep. 1, 16 [24, 19 V; 27, 19f H.]); wir wissen übrigens, daß E. auch das Werk des vierten von Messianus genannten Autors, des Terenz, gekannt hat (Dubois 53f).

b. Rhetorische Bildung. Während in der klassischen Bildung des E. das Quadrivium zu fehlen scheint, beschränkt sich das Trivium beinahe völlig auf die Rhetorik; diese wiederum kennt nur rein formale Anweisungen zu einer üppigen elocutio, wie sie auch der liberalste klassische Geschmack nicht duldete. Zur Verteidigung der Synode des J. 502 versichert der päpstliche dictator allerdings, daß jeder, der ‚nützliche Wahrheiten vorträgt, eine Sprache verschmäht, die mit dem Pinsel der Kunst gefärbt ist‘ (opusc. 2, 2 [49, 7 V.; 288, 9 H.]). Im gleichen J. 503 erklärt er in einem Brief an Pomerius, er lehne es ab, sich ‚der Gefahr des rhetorischen Pomps auszusetzen‘ u. fordert, man solle die ‚Stilfiguren der weltlichen Schriftsteller‘ verwerfen, ‚die nur auf eine vorübergehende Überredung abzielen, vergleichbar dem Gewebe der Penelope‘ (ep. 2, 6 [38, 19. 26 V.; 45, 14; 46 2f H.]). Ja, E. besitzt sogar die Kühnheit, in einem Brief an Constantius (Herbst des gleichen Jahres) zu erklären, er verlasse sich beim Schreiben lediglich auf die göttliche Eingebung gemäß dem Wort des Herrn (Mat. 10, 19f): ‚Denkt nicht darüber nach, was ihr sagen werdet, in Wahrheit ist es euer Vater, der in euch spricht‘ (ep. 2, 19 [71, 18 V.; 61, 3f H.]). In Wirklichkeit zeigt die Sorgfalt seiner Sprache (Dubois 533), der noch sehr sorgfältige Klassizismus seiner Klauseln (vgl. Fougnies), die Gesuchtheit von Wortschatz u. Stil (gute Charakteristik des letzteren bei Dubois 487f), daß er sich durch die Erklärungen vom J. 503 keineswegs gebunden fühlte; es waren nur seine Erfahrung als ‚dictator‘ der Synode gewesen, die ihn vorübergehend dazu veranlaßt hatten, eine ‚stilistische Bekehrung‘ ins Auge zu fassen; verwirklicht hat er sie nie. Die Kluft zwischen der christl. Theorie des einfachen u. am Evangelium geformten Stils einerseits u. der Praxis der traditionellen Kunstgriffe anderseits, die bei allen christlichen Schriftstellern zu beachten ist, auch wenn sie noch so sehr auf eine tatsächliche ‚Bekehrung‘ ihrer Ausdrucksmittel bedacht sind (man denke etwa an Cyprian), vertieft sich bei E. aufs äußerste. Die ‚splendidae dictiones‘, die er häufig mit Bewunderung zitiert, bilden letzten Endes den Maßstab, an dem er den Wert seiner Briefpartner mißt (ein besonders kennzeichnendes Beispiel der Brief an Victor, ep. 9, 8 [296, 23 V.; 233, 15 H.]). Diese ‚dictiones‘ sind die ‚göttliche Gabe‘, die allein einen Mann dazu befähigt, hohe politische Ämter zu übernehmen. Wenn man E. glauben dürfte, bestünde die Überlegenheit des ostgotischen Reiches gerade darin, daß die Staatsämter nicht mehr die Domäne tapferer Militärs, sondern begabter Rhetoren sind; Boethius konnte zu den höchsten Ehren aufsteigen, weil seine Rednergabe die des Demosthenes u. des Cicero übertraf (ep. 8, 1, 4 [268, 16f V.; 200, 1 H.]). In dieser merkwürdigen Vorstellung wirkt in einer bis zur Schematisierung simplifizierten Gestalt das antike Ideal des rhetorischen Humanismus nach, wie es Cicero aufgestellt hatte. *Ciceros Name wird übrigens wiederholt u. stets bewundernd in den Werken des E. genannt. Das Ideal selbst bringt E. in einem berühmten Hexameter, den er der Rhetorik in den Mund legt, auf die Formel: qui nostris servit studiis mox imperat orbi (opusc. 6, 6 [314, 22 V.; 408, 10 H.]). – In einer noch ‚heidnischeren‘ Formulierung verkündet E., die Beredsamkeit verleihe Unsterblichkeit: die Eleganz der Feder Arators verschaffe denen, die er gefeiert habe, ‚einen Ruhm, der bestimmt sei, in der Nachwelt fortzuleben‘ (dict. 9, 7 [113, 23 V.; 452, 11 H.]). Denn, wie es völlig überraschend zu Beginn der Biographie des Mönchs Antonius heißt: ‚die Ewigkeit der Beredsamkeit besiegt die Enge der menschlichen Natur‘ (opusc. 4, 2 [185, 31 V.; 383, 16 H.]).

c. Philosophische Bildung. Was bleibt von den übrigen Disziplinen des Triviums übrig? E. kennt nicht einmal den Namen der Dialektik. Wenn er sechsmal den Namen der Philosophie nennt, geschieht dies in sehr seltsamen Zusammenhängen. Die konkreteste Vorstellung, die er sich von ihr bewahrt hat, beschränkt sich auf einen anekdotischen Einzelzug, die ‚Pythagorea taciturnitas‘ (ep. 7, 20 [245, 8 V.; 188, 13 H.]). Dieses Thema war auch Sidonius Apollinaris nicht unbekannt gewesen: er war, genauer als E., dreimal auf die 5 Jahre des Schweigens zurückgekommen, die Pythagoras seinen Schülern auferlegt hatte (A. Loyen, Sidoine Apollinaire [Paris 1943] 16). Von dieser Geschichte ist bei E. nur das summarische u. dunkle Klisché von der ‚philosophia nil dicendi‘ übriggeblieben; E. greift es zweimal auf, um säumigen Briefpartnern ihr allzu langes Schweigen vorzuhalten (ep. 7, 22 [248, 17 V.; 190, 12 H.]; ep. 8, 3 [270, 14 V.; 202, 1 H.]). Sieht man von diesen Anspielungen ab, so erscheinen die Philosophiekenntnisse des E. in noch trü-

berem Lichte. In einem Brief an Arator gebraucht E. den Ausdruck Philosophie gelegentlich der Zitation des Wortes: ‚der Weise richtet sein Verhalten nach dem der anderen ein' (ep. 9, 1 [292, 18 V.; 228, 20 H.]; ähnliche Gedanken bei Seneca frg. 20; ep. 18, 4). Schließlich schmückt sich bei E. an zwei Stellen die Ergebung in das Todesschicksal mit dem Namen Philosophie. Die eine dieser Stellen entstammt christlichen Gedankengängen, insofern hier die Hoffnung auf ein Weiterleben im Jenseits der ‚Philosophie der hl. Religion' zugeschrieben wird (ep. 3, 12 [84, 22 V.; 80, 17f H.]). Wichtiger ist die andere Stelle: da die Mittel der Medizin zur Heilung des E. unzulänglich schienen, blieb ihm nur mehr die Möglichkeit, zur ‚eitlen Philosophie dieser Welt' seine Zuflucht zu nehmen (illa saecularis pompae philosophia, opusc. 5, 10 [301, 40f V.; 396, 13 H.]). Gedankenverbindung u. Zusammenhang dieser Erörterung, ja selbst der Ausdruck stimmen einzigartig mit dem ‚Trost der Philosophie' überein, den Boethius dreizehn Jahre später schreibt, um sich selbst zu einem guten Sterben zu ermahnen.

d. Grammatik u. Dichtung. Im Werk des E. nimmt die Grammatik keinen besonderen Platz ein. Jedoch wissen wir, daß er den Grammatiker Deuterius schätzte (nach Magani 1, 163 vielleicht einer seiner Lehrer); er hat ihn in Prosa u. Vers lange gefeiert, ihn u. seine Dichtungen sehr gelobt (ep. 1, 19 [26, 1 V.; 30, 20 H.]). – E. hat seine zwei Bücher Gedichte wohl zunächst verfaßt, um mit Deuterius zu wetteifern; viele von ihnen müssen ohne Zweifel als ‚iuvenilia' angesehen werden (so Dubois 33); dazu stimmt wohl auch die scharfe Kritik der ‚Confessio' gegen die ‚Verblendung' seines Dichtertums (opusc. 5, 5/7 [301, 12f V.; 394, 24f H.]). Die Ehrlichkeit dieser Palinodie scheint durch einen Brief bestätigt zu werden, in dem E. wenige Monate zuvor Arator aufgefordert hatte, ‚das Feld der Musen u. die in unserem Zeitalter eitlen Gesänge' aufzugeben (ep. 9, 1 [292, 16 V.; 228, 17 H.]); man denkt dabei an Horaz, der, an der Schwelle der Vierziger angekommen (E. war iJ. 511 37 oder 38 Jahre alt), entschlossen ist, versus et cetera ludicra aufzugeben (Hor. epist. 1, 1, 10). Man beachte, daß die literarische Hinterlassenschaft des E. aus der Zeit nach der ‚Confessio' nur noch 6 kurze Gedichte, davon 2 Grabschriften, enthält. Dennoch hatte E. iJ. 506 seinem ersten Gedichtband eine Vorrede vorausgeschickt, in welcher er die Dichtung in einer sehr traditionellen Bildersprache als Trösterin in menschlicher Not feierte; hier vereinten sich die Pieriden u. der kastalische Quell mit dem ‚Lorbeer Apollos' (c. 2, 66 [159 V.; 577 H.]). Wenn seine Schulung an Vergil auch nicht besonders tief geht, so zeigt sie doch, daß er gründliche Studien beim Grammaticus gemacht hatte (nützliche Übersicht über die Vergilreminiszenzen des E. bei Dubois 56/61). Die dabei gewonnenen Kenntnisse bekunden sich häufig, selbst außerhalb seiner Gedichte; so im Panegyricus (vgl. Vogel zSt.; Mierow 195) u. selbst in seinen liturgischen Formeln für die Segnung der Osterkerze (Reminiszenz an Verg. georg. 4, 378 in opusc. 9, 7 [19, 25f V.; 417, 15 H.]). Außer Vergil u. Lucan verwertet E. gelegentlich Terenz, Horaz, die drei Elegiker, ferner Statius, Martial, Juvenal, Claudian, Sidonius (vgl. die Nachweise bei Hartel 612f; Vogel 332f; Dubois 53/66. 76/85; Plattner 14/32). – Man wird jedoch zwischen der Auffassung von der Dichtung, die E. vor 511, d. h. beinahe in der Gesamtheit seiner Carmina, vertritt, u. der Auffassung unterscheiden müssen, die aus seinem ‚Lob der Verse' in Hendecasyllabi spricht, das in opusc. 6 enthalten ist u. zu Beginn des J. 512, mit einer Widmung an Ambrosius u. Beatus versehen, niedergeschrieben wurde; hier empfiehlt E. die schulmäßige Übung des Versemachens, unterstreicht jedoch nachdrücklich die häufige Unsittlichkeit der Dichtung u. die Notwendigkeit, nur ernsthafte u. ‚wahre' Themen zu behandeln; er empfiehlt seinen Lesern die strenge Wachsamkeit, die dem ‚Soldaten Christi' ansteht (311, 10/22 V.; 402, 10/22 H.). Im Bereich der Dichtung können wir also am deutlichsten die Entwicklung des E. von einer noch profanen u. traditionsgebundenen Vorstellung zu einer christl. Theorie der literarischen Bildung u. ihrer richtigen Verwendung erkennen. Aber selbst hier zeigt sich, daß in Wirklichkeit zwischen den theoretischen Ansichten eines pädagogischen Werkes von 512 u. der früheren dichterischen Praxis des E. nur wenig Zusammenhang besteht. Das Schweigen des E. nach 513 gestattet uns wohl nicht, über diese Feststellung hinauszugehen.

D. Heidentum u. Christentum. I. Heidentum. Die Kenntnis der heidn. Religion beschränkt sich bei E. auf die Kenntnis eini-

ger traditioneller Gemeinplätze der christl. latein. Literatur. In seinem Panegyricus protestiert er gegen die Divinisierung der Kaiser (opusc. 1, 81 [213, 5 V.; 283, 12 H.]) u. gegen die Gladiatorenspiele, deren Einrichtung er Rutilius u. Manlius zuschreibt, eine überraschend genaue historische Angabe, deren Richtigkeit der Epitomator Januarius Nepotianus 10, 22 bestätigt (ebd. 1, 85 [213, 25 V.; 284, 15 H.]). Das Heidentum ist für E. vornehmlich Sklavendienst gegenüber den Götterbildern, während das Christentum den befreienden Kult des wahren Gottes bringt. So finden sich am Schluß des ‚Libellus pro synodo' die alten Themen der jüdisch-christl. Apologetik gegen den Götzendienst: die heidn. Götter werden mit Dämonen gleichgesetzt; die Kultbilder, angefertigt von menschlichen Handwerkern, sind Nichtigkeiten (opusc. 2, 107 [63, 19 V.; 320, 4 H.]). Die Einweihung der Basilika von Novara, errichtet an der Stelle eines heidn. Tempels, gibt E. Gelegenheit, diese Themen in wirkungsvollen Kontrastbildern zu entwickeln (dict. 2 [121 V.; 430 H.]). – Eine genauere Kenntnis der verschiedenen Götter u. ihrer Mythen ist ihm durch die Schulbildung u. dank der doppelten Vermittlung durch Dichter u. Rhetoren noch zugänglich. Seine ‚Dictiones' über mythologische Gegenstände rufen bei Trauer u. Zorn die heidn. Götter mit Überzeugungskraft an, wie sie den überlieferten Gesetzen der Sitten- u. Personenschilderung entsprechen. E. tritt vor seinem Publikum nacheinander auf als Diomedes, der die Untreue seines Weibes entdeckt, als Thetis, die über den Tod Achills jammert, als Menelaos, wie er sich angesichts der Ruinen Troias melancholischen Gedanken hingibt, als Juno, wie sie die Niederlage des Antaios beklagt, als *Dido, wie sie über die Abreise des Äneas seufzt (dict. 24/8). – Jedoch ist die Mythologie nicht nur eine Fundgrube von Themen für die Lehraufgaben des Rhetors u. eine Sammlung bequemer, zur Veredelung des Stils unerläßlicher Schmuckformen für den Dichter, sie dringt bisweilen auch in die Briefe des E. ein. So tadelt er in scherzhaftem Geplauder seinen Freund Olybrius, weil er in einem Brief den Mythos von Herakles u. Antaios auf ihre beiderseitigen Beziehungen angewandt hat; passender wäre nach seiner Meinung der Hinweis auf die mythologischen Freundespaare Orest u. Pylades, Nisus u. Euryalus, Castor u. Pollux gewesen (ep. 1, 9 [18, 3. 16 V.; 18, 10. 19, 7 H.]). Ein solches Schwelgen in mythologischer Gelehrsamkeit ist jedoch bei E. selten, sonst erlaubt sich E. höchstens, dem Helpidius die Geschwindigkeit eines Ikarus nachzusagen (ep. 9, 21 [306, 20 V.; 243, 16 H.]), oder in seinem Panegyricus in einer an Homer erinnernden Bildersprache den Wagen Auroras über eine sich eben entwickelnde Schlacht hinwegfliegen zu lassen (opusc. 1, 44 [208, 10 V.; 272, 13 H.]), anläßlich des Todes des Epiphanius an die Hunde der Scylla u. den offenen Rachen der Charybdis zu erinnern (opusc. 3, 192 [108, 20 V.; 381, 1 H.]; dies Motiv behauptete sich in der christl. lateinischen Literatur, vgl. Cook 236). – Sehr viel mehr Gefallen an der Mythologie, sogar anstößiger, verrät E. in den zwei Büchern seiner Carmina. Hier ruft er nicht bloß Thalia an (dreimal); hier wird nicht nur ein übel beleumundeter Reicher mit dem Menschenfresser Polyphem verglichen (c. 2, 63 [158 V.; 576 H.]). E. widmet nicht weniger als 6 kurze Gedichte Kunstwerken, welche die monströsen Liebesbeziehungen zwischen Pasiphae u. dem Minotaurus darstellten (c. 2, 25. 29. 30. 31. 103).

II. Heidn.-christl. Überschichtungen. In seisem Epithalamium für Maximus vom Frühjahr 510 (c. 1, 4) entwirft der Diakon keck einen heiteren Dialog zwischen Venus u. Amor. Diese Dichtung, deren Gewagtheit an die Erzählung von Psyche oder an das ‚Pervigilium Veneris' erinnert, gleicht in ihrer Anlage den Hochzeitsliedern Claudians; auch die Anwendung mehrerer Metren läßt wohl auf einen gewissen Einfluß des heidn. Dichters schließen (dazu Dubois 37; zum Heidentum des Claudianus o. Bd. 3, 158ff). Aber noch mehr: Amor führt bei Venus Klage darüber, daß ihr Kult mehr und mehr zu Gunsten der ‚erhabenen Gelübde', die ‚das Fleisch bändigen' (v. 58), aufgegeben werde; Amor begrüßt dann in Maximus einen treuen Diener der Göttin u. ein glückliches Opfer seiner Pfeile. Diese mit leichter Hand hingeworfene Szene, in der Amor ein unerwartetes Lob auf den ‚neuen Eifer' der Jungfräulichen auf die Lippen gelegt wird, hat mit der Rohheit des ‚Cento nuptialis' des Ausonius nichts gemein, aber ebensowenig mit dem tief christl. Inhalt des Hochzeitsliedes, das Paulinus v. Nola auf Julianus u. Titia verfaßte (c. 25, 1/12). Doch selbst wenn das Gedicht des E. als das beurteilt wird, was es ist, als

eine geistreiche Tändelei, als Hochzeitsgabe für einen Freund, als Schöpfung eines Diakons bleibt es verwunderlich. Diese Neigung, das Profane mit dem Religiösen zu vermengen, verrät sich auch in den auffallenden, an das Heidentum erinnernden Bezeichnungen, die E. dem christl. Gott beilegt. So wird der vergilische Ausdruck ,caelicolae' (vgl. zB. Aen. 2, 641), den E. in seinen dem Stoff nach typisch heidn. Dictiones zur Bezeichnung der Götter des klassischen Pantheons gebraucht (dict. 20. 22 [221, 21. 273, 5 V.; 482, 11. 495, 15 H.]), so wie er lautet, also im Plural, in einer Art gelehrter Metonymie zur Bezeichnung der Theoderich beschirmenden Vorsehung verwendet (opusc. 1, 45 [208, 29 V.; 273, 14 H.]). Ebenso zweideutig wird auch ,superi' (ep. 5, 9 [179, 25 V.; 133, 2 H.]) u. ,tonans' gebraucht; ,tonans' ist auf den Lippen *Didos Bezeichnung für Jupiter (dict. 28 [324, 15 V.; 506, 2 H.], im Pfingsthymnus aber Name des Christengottes (c. 1, 13, 3 [251 V.; 544 H.]). Dies sind gewiß literarische Nachwirkungen, sie setzen jedoch implicite eine allegorische Interpretation der klassischen Mythologie in christlichem Sinne voraus, von der Art etwa, wie sie bei dem Mythographen Fulgentius in seiner ,Expositio Vergilianae continentiae' geübt wird. Die gleiche literarische Tradition, jedoch im Kleide heidnischer Vorstellungen, erscheint in den Grabgedichten des E., so wenn der Verstorbene ,bis zu den Sternen entführt wird' (c. 2, 1, 13 [46 V.; 556 H.]), oder ,ganz rein, weil vom Fleische befreit, in den ätherischen Burgen (arces) wandelt' (c. 2, 5, 3 [322 V.; 558 H.]; vgl. das Somnium Scipionis; ähnlich auch das Epitaph auf den hl. Victor, c. 2, 95, 6f [172 V.; 589 H.]). Diese Art der Vermischung heidnischer u. christlicher Weltanschauungselemente bis hinein in den Ausdruck kehrt wieder an allen Stellen, wo heidnische Zitate mit Bibelversen vermengt sind (charakteristische Beispiele bei Dubois 15f). – Diese mehr oder weniger bewußte Durchtränkung mit literarischem Heidentum poetischen oder rhetorischen Ursprungs mußte natürlich irgendwie auch die persönliche Ethik des E. beeinflussen. Es bleibe dahingestellt, ob die Deutlichkeit oder Obszönität einiger seiner Epigramme seiner sittlichen Einstellung entsprach. Sicher ist, daß dieser Wahl-Cisalpiner dem Vergnügen nicht hat widerstehen können, mit den Epoden des Horaz u. gewissen Gedichten Catulls zu wetteifern, Literatenschwäche! Und sicher werden die Opfer dieser schmutzigen Epigramme eines Klerikers deshalb nicht weniger skandalisiert gewesen sein. – Völlig heidnisch ist zweifellos die Sorge des E. um seinen postumen literarischen Ruhm. In seinem ,Epitaphium' wird dieser Gedanke im Anschluß an die älteste Tradition der römischen Dichtkunst entwickelt (5, 11 [LVIII V.; 609 H.]). Bei der Lektüre der Briefe sieht sich der Leser nicht allein ermüdet durch diese Kunst, unaufhörlich zu reden, ohne etwas zu sagen (vgl. das bezeichnende Geständnis: quamvis sim prodigus frontis et garrulus ep. 9, 4 [295, 15 V.; 231, 15 H.]); er wird sich auch daran stoßen, daß E. ständig darum bemüht ist, den von ihm äußerst wichtig genommenen gesellschaftlichen Erfolg zu erzielen. Wie seine weltlichen Briefpartner, hohe Würdenträger des Ostgotenreiches, faßt E. das Walten Gottes in einer Weise auf, die sich kaum von den heidnischen oder jüdischen Ideen über die immanente Gerechtigkeit der Gottheit unterscheidet. Wenn der Sohn des Faustus ein hohes Amt erhält, so ist dies ,die gerechte Belohnung der frommen Gebete des Vaters' (ep. 1, 5 [15, 4 V.; 12, 17 H.]). Von der Altersstufe, auf der ,das ehrgeizige Streben nach Ruhm' den jungen Parthenius ,die Anstrengung lehrt' (ep. 5, 11 [180, 26 V.; 135, 4 H.]), bis zu dem reifen Alter, in dem der literarische Ruhm dem Schriftsteller die Unsterblichkeit des Ruhmes sichert (vgl. epitaph.), hat das Lebensideal des E., wie es sich aus seinem Werke ergibt, kaum etwas zu tun mit den Vorstellungen von der irdischen Bestimmung des Menschen, wie sie durch das Christentum verkündet wurden. Es hält daher schwer, das schamlose Lob des λόγος ἄδικος, das die Rhetorik an die Adresse des Ambrosius u. Beatus richtet, nur als ein traditionelles Schulthema aufzufassen, das mit den wirklichen Vorstellungen des E. in keinem Zusammenhang stehe (opusc. 6 [314, 14f V.; 408, 1 H.]). Selbst wenn E. hier künftigen Anwälten keine Verhaltensregel an die Hand geben will, so bezeugen diese von der Rhetorik vorgetragenen Verse zumindest ein fragwürdiges Gefallen an dem Thema der berühmten Szene aus den ,Wolken' des Aristophanes (nub. 889ff).

III. Christentum des E. Betrachtungen wie die vorstehenden legen es nahe, die Frage nach der Tiefe u. der Natur des christlichen Glaubens des E. zu stellen. Den wenigen

Briefen, in denen der Ausdruck einer innigen christlichen Freundschaft an die Briefe des Paulinus v. Nola erinnert (vgl. zB. ep. 7, 7 an Helpidius), stehen zahlreiche andere gegenüber, in denen E. Gott ohne wirklichen Ernst erwähnt, wo Gott also nur ein pathetischer Topos ist, der in eine rhetorische Deklamation äußerlich eingebaut wird (zB. ep. 4, 24 an Faustus). Die gleiche Ungeniertheit beobachtet man an den Bibelzitaten des E.; sie werden nicht selten in profanem Zusammenhang u. dementsprechend profanem Sinn angeführt (genau wie umgekehrt Lucan u. Vergil im Libellus de synodo erscheinen). Bei E. findet man das gleiche, mit Bibelstellen durchsetzte Salongeplauder wieder, das im ältesten Teil der Hieronymusbriefe zu beobachten ist (vgl. Enn. ep. 4, 24 mit Hier. ep. 7f). Jedoch zeigt dieser Vergleich, der E. entschuldigen könnte, leider auch, wie viel oberflächlicher seine Bibelkenntnis ist. Häufig handelt es sich bei E. mehr um Reminiszenzen an liturgische Texte als um das Ergebnis unmittelbarer u. tieferer Schriftstudien; so werden zB. Abraham u. Sara, Isaak u. Rebecca, Jakob u. Rachel, die E. in seinem Glückwunschbrief an Avienus erwähnt (ep. 9, 31 [320, 6 V.; 255, 9 H.]), noch heute im Gebet der Trauungsmesse genannt. Es ist sogar zweifelhaft, ob E. je eine vollständige Bibel besaß (vgl. die Zusammenstellung der Bibelkenntnisse des E. bei Dubois 69/75). – Man vermag nicht recht zu begreifen, aus welchen dichterischen Gründen E. nacheinander den Apfelbaum aus dem Garten Eden u. den Baum des Kreuzes erwähnen mußte, nur um sich bei einem Freunde für die Übersendung eines Korbes Feigen zu bedanken (c. 2, 50, 7 [151 V.; 573 H.]). Aber das überraschendste Beispiel für die bedenkenlose Verwendung heiliger Texte ist sicher die Stelle, wo er die Mahnung Jesu, die Jünger sollten ihre Perlen nicht vor die Säue werfen (Mt. 7, 6), auf die Römer bezieht, weil sie so geschmacklos waren, in einem von E. gedichteten Epitaph einen Fehler in der Prosodie zu entdecken (ep. 8, 29 [286, 9 V.; 219, 6 H.]). In dieser Beschwerde zeigt sich hüllenlos die schriftstellerische Eitelkeit des E.; immerhin war er so einsichtsvoll, später einen Entschuldigungsbrief zu senden. Dieselbe naive Eitelkeit trieb ihn auch dazu, iJ. 506 in bezeichnendem, wahrhaft heidnischem Selbstbewußtsein folgende Legende für ein Missorium zu verfassen, auf dem sein Bildnis eingraviert war: ‚Diesem edlen Metall gibt erst das Bild des E. seinen Wert‘ (c. 2, 92 [169 V.; 588 H.]). – Wie die ganze Antike, so ist auch E. von den Wundern der Natur gefesselt; man vergleiche seine Beschreibung der heißen Quellen des Aponus in der Nähe von Padua, die durch Vergil u. Lucan angeregt ist (ep. 5, 8 [178, 34f V.; 131, 18 H.]). Ebenso ist E. auch für den Reiz christlicher Wunder empfänglich, wie sie das Leben des Epiphanius kennzeichnen. Die schwere Krankheit, der er beinahe erlegen wäre, erscheint ihm unter den Aspekten einer naiven Dämonologie als eine Art zugleich körperlichen wie seelischen Ringens zwischen dem Teufel u. dem hl. Viktor, dessen heiliges Öl schließlich die Krankheit aus seinem Körper u. die Verzweiflung aus seiner Seele vertreibt (ep. 8, 24 [284, 8/12 V.; 215, 23f H.]). – Die deutlichste, aber auch seltsamste Äußerung der Auffassung des E. vom christlichen Glauben ist das der personifizierten Fides innerhalb des Lehrplanes für Beatus u. Ambrosius in den Mund gelegte Gedicht. Es ist schon seltsam genug zu sehen, daß in diesem Werk christliche Tugenden mit den Artes liberales vermengt werden u. diesen, insbesondere der Rhetorik, sozusagen unterstellt sind. Im Lied der Fides beschränkt E. sich nicht darauf, sapphische Strophe u. dichterischen Wortschatz von Horaz zu entlehnen; in dem hier formulierten Bekenntnis eines Gläubigen, der in der Verfolgung furchtlos bleibt, dem die Gunst der Mächtigen gleichgültig ist, den weder der Tod noch die Leiden dieses Lebens berühren, lebt in Wirklichkeit das Ideal des ‚iustus et tenax propositi vir‘ (Hor. c. 3, 3), das E. sicher kannte (Dubois 62 verweist auf die Verbindung ‚tenax propositi‘ ep. 9, 30 [319, 9 V.; 253, 15 H.]). Diese Fides spricht in Wirklichkeit mehr wie eine philosophische als wie eine theologische Tugend. Die einzigen christlichen Anspielungen in diesem Text (Umschreibungen der Erbsünde [v. 2] u. der Unsterblichkeit [v. 16]) sind so verhüllt, daß Seneca in solchen mehr stoischen als wahrhaft christlichen Ausführungen sein Ideal hätte wiederfinden können.

E. Schlußbemerkungen. Entgegen den sozusagen hagiographischen Retuschen, die E. iJ. 511 an seiner Biographie vornahm, scheint seine religiöse Berufung kaum die Frucht einer vorangegangenen radikalen Bekehrung zu sein, an die uns die ‚Confessio‘ glauben lassen möchte; sie wird in dieser Be-

ziehung durch die anderen Werke des E. widerlegt. E. bewunderte den Bischof Rusticus v. Lyon, ehemaligen staatlichen Würdenträger (er war zB. comes; Cook 222), ,qui et in saecularis tituli praefiguratione sacerdotem semper exhibuit et sub praetexta fori gubernatorem gessit ecclesiae' (opusc. 3, 151 [103, 8 V.; 370, 4 H.]). Ganz im Gegensatz zu Rusticus behält E. in der Tracht des Klerikers die Neigungen, die Denkgewohnheiten u. die ganze Mentalität der weltlichen Aristokratie bei, zu der er gehörte. Durch seinen Briefwechsel, durch seine kleinen Gedichte sowie durch die geistige Betreuung der jungen Adeligen, deren Erziehung ihm anvertraut war, hielt er die Verbindung mit jener Welt aufrecht, auf die er durch seinen Eintritt in den Klerus innerlich keineswegs verzichtet hatte. Selbst nach seiner ,Bekehrung' vJ. 511, die ihn nach u. nach zum Verzicht auf die Dichtung u. von 513 an vielleicht auf jede profane literarische Tätigkeit trieb, blieb er im Dienst der päpstlichen Diplomatie, u. seine Missionen am Hof von Kpel führten ihn wenigstens zweimal in das Leben der großen Welt zurück. – Sonst würdiger Nachfahre seines Landsmannes Sidonius *Apollinaris, des Bischofs v. Clermont-Ferrand, besitzt E. dennoch weder die umfassende Bildung noch das schriftstellerische Vermögen dieses Mannes. Der völlige Mangel philosophischen Wissens steht in scharfem Gegensatz zur Fülle der philosophischen Bildung bei Boethius, die allerdings im zeitgenössischen Westen überhaupt einzig dasteht. Der durchaus weltliche Bildungsbegriff des E. hat mit dem des *Cassiodor nichts gemein. Wenn wir uns auch aus dem erhaltenen Werk des E. nur schwer eine Gesamtvorstellung von seinen Anschauungen über Klerikerbildung machen können, so scheint es doch, daß E. von der klugen Weite des Lehrplans, den Cassiodor in den zwei Büchern seiner ,Institutiones' aufzustellen sich anschickte, unberührt war. E. geht es überdies vornehmlich um die Ausbildung von Laien oder solchen Klerikern, die, wie er selbst, mit Weltlichen verkehren, mit der Ostgotenherrschaft zusammenarbeiten u. an der hohen Verwaltung der Kirche teilzunehmen hatten. Wie M. Roger (L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin [Paris 1905] 192) geistvoll vermutet, haben der heidnische Ton u. Formalismus im Werke des E. sehr wahrscheinlich dazu beigetragen, manchem ,zeitgenössischen Christen den Geschmack an der weltlichen Bildung überhaupt auszutreiben u. ihn auf den Weg des eremitischen Vollkommenheitsideals des hl. Benedikt zu drängen'. – Die Mischung von Weltlichem u. Religiösem im Werke des E. stimmt überein mit der antikisierenden Einkleidung der hl. Geschichte im biblischen Epos ,De spiritalis historiae gestis' des Avitus, Bischofs v. Vienne (494/518). Übrigens kennt u. bewundert E. die Begabung dieses ,praestantissimus inter Gallos' (opusc. 3, 173 [106, 9 V.; 376, 6 H.]). Es steht fest, daß das außergewöhnliche Ansehen des E. in den herrschenden Schichten des ostgotischen Italiens seinen Vorstellungen von der antiken Kultur u. seiner Art, das Christliche mit dem Antiken zu durchtränken, die Bedeutung des Vorbildhaften verlieh; die geistige Welt des E. hat die der gebildeten Elite des Königreiches, der weltlichen wie der kirchlichen, mitgeformt u. gleichzeitig reflektiert. – Diese von E. ausgehende Ausstrahlung hat sich das MA hindurch fortgesetzt. In dem Cisalpiner Venantius Fortunatus hat die Dichtkunst des E. einen Nachfolger in der transalpinen Heimat des E. gefunden (die Beeinflussung des Venantius durch E. ist sicher; vgl. die Ansätze einer genaueren Behandlung dieses Themas bei Manitius: ZÖGymn 1886, 408). Durch seine Vermittlung wurden die Gedichte des E. vornehmlich in der karolingischen Renaissance gelesen, insbesondere von Josephus Scotus u. Radbert v. Corbie. Die Geschichtsschreiber des MA hinwiederum benutzten die ,Vita Epiphani', so Paulus Diaconus im 9., Landulf v. Mailand im 11., Gerald v. Cambrai im 12. Jh. Die Briefe des E. schließlich blieben für die mittelalterlichen Briefschreiber stets eines der Vorbilder der ,ars dictaminis', für das in ihren Augen gewissermaßen die Autorität der Päpste Symmachus u. Hormisdas bürgte. Übrigens ist es möglich, daß wir der praktischen Benutzung der Werke des E. ihre Bewahrung in der handschriftlichen Überlieferung zu verdanken haben (vgl. Vogel XXXI; zustimmend Magani 3, 357). Die scharfe u. eindringliche Kritik, die Arnulfus v. Lisieux am Ende des 12. Jh. am Stil des E. übte, hinderte ihn nicht, gleichzeitig seine Meisterschaft in der Behandlung des Rhythmus u. die Kraft seines Ausdrucks anzuerkennen (dictionum virtutes: V. LXI). Vielleicht trug der Einfluß dieser gewundenen Prosa mit zur Ausbildung des großen blumigen Stils bei, den die Theoretiker des MA als ,stilus Isidorianus'

bezeichneten. Es steht demnach fest, daß E. vermöge dieses dreifachen Einflusses ein zwar trügerischer, aber doch wirksamer Mittler der antiken Bildung für das MA gewesen ist.

R. ANASTASI, Art. E.: EncCatt 5 (1950) 364/5. – G. BARDY, St. E. de Pavie: R. PALANQUE, Le christianisme et l'Occident (Paris 1945) 229/64. – BENJAMIN, Art. E.: PW 5, 2, 2629/33. – G. M. COOK, The life of St. Epiphanius by E., Diss. Wash. (1942). – P. COURCELLE, Trois récits de conversion au VIème s. dans la lignée des Confessions de St. Augustin: HistZ 77 (1958) 451/3. – W. COUVREUR, Een paedagogisch traktaat uit het begin der VIe eeuw: PhilolStud 5 (1933/4) 122/33. 215/26. – A. DUBOIS, La latinité d'E. (Paris 1903). – N. ERTL, Diktatoren frühmittelalterlicher Papstbriefe: ArchUrkF 15 (1937/8) 66/7. – L. A. FERRAI, Il matrimonio di E.: ArchStorLomb 20 (1893) 948ff. – A. FOUGNIES, Een Studie over de clausulen bij E. (Brüssel 1951); Zusammenfassung: RevBPhil 26 (1948) 1049/53. – P. GODET, Art. E.: DThC 5, 1 (1939 = 1913) 126/9. – B. HASENSTAB, Studien zu E., Progr. München (1890). – R. HELM, Heidnisches und Christliches bei spätlateinischen Dichtern: Natalicium J. GEFFCKEN (1931) 25/6. – P. DE LABRIOLLE, Histoire de la litt. lat. chrétienne 2[3] (Paris 1947) 752/4. – S. LÉGLISE, St. E. et la haute éducation littéraire dans le monde romain au début du VIème s.: L'UnivCath NS 5 (1890) 209ff. 375ff. 568ff. – P. FR. MAGANI, Ennodio 1/3 (Pavia 1886). – M. MANITIUS, Geschichte d. christl.-lat. Poesie (1891) 360/6. – H. E. MIEROW, Some literary reminiscences in E.'s life of St. Epiph.: ClassW (1927) 195. – G. MISCH, Geschichte d. Autobiographie 1, 2[3] (1950) 682/4. – P. PLATTNER, Einiges über Leben u. dichterische Tätigkeit des E., Progr. Brixen (1910). – F. J. E. RABY, A history of christian latin poetry[2] (Oxford 1953) 115/7; A history of secular latin poetry 1[2] (Oxford 1957) 118/21. – SCHANZ, Gesch. 4, 2, 131/48. – J. SUNDWALL, Die zeitliche Folge der Schriften des E.: J. SUNDWALL, Abhandlungen zur Gesch. des ausgehenden Römertums = Finska Vetensk. Förh. B 60 (Helsingfors 1919) 1/83. – T. TANZI, La cronologia dei scritti di E.: Archeografo Triestino NS 15 (1890) 339ff. – W. T. TOWNSEND-W. F. WYATT, E. and Pope Symmachus: Studies in honor of E. K. RAND (New York 1938) 277/91. – F. VOGEL, (Einleitung zur Ausgabe) MG AA 7 (1885) I/LXI; Chronologische Studien zu E.: NArch 23 (1898) 51/74. – A. S. WALPOLE, Early latin hymns (Cambridge 1922) 159/63. – WATTENBACH-LEVISON, Deutschlands Geschichtsquellen, I (1952) 1. 53/4. 80. 97. 102. *J. Fontaine**.

Enodion (‚Angang', Reisegebet).

A. Bedeutungen. Das hypostatische, aus ἐν ὁδῷ gebildete Adjektiv ἐνόδιος bedeutet im allgemeinen alles, ‚was auf, an, neben dem Wege sich befindet, wohnt, geschieht, begegnet'. In spezieller Bedeutung erscheint das Adjektiv: 1) Als Epitheton verschiedener an den Wegen u. besonders an Wegkreuzungen verehrter, Weg u. Wanderer beschützender Gottheiten u. Dämonen wie Hermes (Theocr. 25, 4; Iul. ep. 34), Hekate (Soph. Ant. 1199; Plato, leg. 11, 914b; Eur. Hel. 570; Paus. 3, 14, 9; Iul. aO.; IG 14, 1390), Artemis (Eur. Ion 1048). Vgl. die Lexika s. v. ἐνόδιος; ferner Jessen, Art. Enodia u. Enodios: PW 5, 2634/6. – 2) In Verbindung mit σύμβολος oder σύμβολον (Aeschyl. Prom. 485) oder als substantiviertes Neutrum allein bedeutet ἐ. wie die entsprechenden Homonyma συνάντημα, τὸ ἐκ συναντήματος, οἰώνισμα, οἰωνισμός oder ὄρνις, lat. omen, auspicium (proptervium), observatio, initiatio, congressionis initium, dt. Wegbegegnis, Angang, mhdt. aneganc, widerganc, widerlouf das zufällige, seltener gesuchte Zusammentreffen eines meist menschlichen Subjekts mit einem oder mehreren Objekten aus der belebten, seltener unbelebten Natur (vgl. Nilus ep. 151 [PG 79, 272 A]: ὑπαντήσεις παντοίων ζῴων λογικῶν καὶ ἀλόγων), insoweit dieser Begegnung nach geltender abergläubischer Meinung eine für das Subjekt zukunftdeutende Bedeutung innewohnt. Diese kann eine günstige oder ungünstige oder ambivalente sein, je nach dem Wesen des begegnenden Subjekts oder Objekts u. gewisser Akzidenzien der beiden (Geschlecht, Alter, Nationalität, Beruf, Farbe, Zustand, Gehrichtung, Verhalten), sowie nach Ort, Zeit u. Verlauf der Begegnung (Boehm 418/24). Zumeist gilt als ominös nur die Begegnung beim ersten Ausgang zu Tages-, Wochen-, Monats- oder Jahresbeginn (vgl. Ovid. fast. 1, 178: omina principiis inesse solent; Plato apol. 31, 40b: ἐμοὶ δὲ οὔτε ἐξιόντι ἕωθεν οἴκοθεν ἠναντιώθη τὸ τοῦ θείου σημεῖον; Luc. eun. 6; pseudol. 17, der dort als besonders unheilvolle Vorbedeutung erwähnt die Begegnung mit einem Lahmen, Eunuchen, Affen, wenn diese beim ersten Ausgang aus dem Hause am Morgen, insbesondere am Neujahrsmorgen, stattfindet), bei Antritt einer Reise (Theophr. frg. 9, 15 ἐκ τῶν καλουμένων

ἐνοδίων, ἃ γίνεται τοῖς πολλοῖς, ὅταν εἰς ὁδὸν ἐμπέδωσι), Beginn eines Vorhabens usw. – 3) Substantiviert ist ἐ. Bezeichnung des Gebets oder des Segenswunsches, mit dem man sich für Weg oder Reise den Schutz der himmlischen Mächte zu sichern bemüht war. Diese Bedeutung von E. ist bisher nur bei christlichen Autoren nachgewiesen (Belege unter C); die Sache ist aber auch den Heiden geläufig gewesen (s. unter C).

B. Enodion = ‚Angang'. I. Wesen des E.-Glaubens. Das E. in diesem Sinne gehört in das weite Gebiet der Mantik, u. zw. der von den Stoikern sog. τεχνική (ἔντεχνος) μαντική, divinatio artificiosa, im Gegensatz zu der ἄτεχνος μαντική, divinatio naturalis. Ihr Wesen besteht darin, daß sich hierbei das Subjekt nicht unmittelbar u. innerlich (intuitiv) der Zukunft bewußt wird, wie in der *Ekstase, der *Inspiration oder im Traum, sondern diese durch Schließen (coniectura) aus der Beobachtung (observatio) äußerer, allerdings auch von den Göttern gesandter u. mit weissagender Kraft ausgestatteter Vorgänge u. Vorzeichen erkennt; sie ist also eine τέχνη, ars, die sowohl auf Betätigung der Verstandeskraft wie auch auf Erfahrung, Übung u. Schulung beruht. Vgl. Plut. (Porphyr.) v. Hom. 212: τῆς μαντικῆς ... τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι ... τὸ δὲ ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον; Cic. div. 1, 34; 2, 26. Vgl. Mezger 1132f; Hopfner, Art. Mantik: PW 13, 1258/88; 1276/88; P. Courcelle: oben Bd. 2, 1236f. 1239; Bouché-Lecl. 1, 62f; Halliday 54f; Nilsson 1, 152/7. Der bei allen Völkern aller Zeiten, Zonen u. Kulturstufen verbreitete Glaube an die günstige oder ungünstige Vorbedeutung solcher Omina im allgemeinen, der E. im besonderen beruht auf primitiven Gedankengängen magischen Charakters (Mana, Orenda; s. B. Ankermann, Die Religion d. Naturvölker: Chantepie, Lehrb. 1, 162; Halliday 11/6), auf sympathetischen (Mezger 1184; Boehm 434) oder willkürlichen Assoziationsvorstellungen (Hunger 7; Nilsson 1, 153).

II. Verbreitung. a. Orient. Unter den alten Kulturvölkern haben vor allem die Assyrer u. Babylonier diesem Glauben gehuldigt u. die Observation u. Deutung der Omina zu einem komplizierten System ausgebildet, in dem auch das E., speziell der Tierangang, seine Rolle spielte (s. Cic. div. 1, 1/2; Jastrow 2, 775/836; Hopf; Hunger; Ungnad; Lenormant 474/6). So weissagt zB. eine Schlange, die im Monate Nison auf der Straße vor einem Menschen von rechts her auf die linke Seite hinüberkriecht, diesem den Tod in Feindesland; kriecht sie von links nach rechts, so stirbt der Betreffende durch den Stoß eines Ochsen oder den Stich eines Skorpions (Jastrow 2, 779; andere Beispiele ebd. 806, 821 e. a.). Die assyrisch-babylonische Ominadeutung war auch von großem Einfluß auf den analogen Aberglauben der Nachbarvölker, der Ägypter, Juden, Hethiter (A. Goetze: Kulturgesch. d. alten Orients 3/1[2] [1957] 148) u. anderer Kleinasiaten, der Hellenen, Etrusker u. durch letztere auch der Römer (Jastrow 2, 744; Halliday 188/97; C. O. Thulin, Die etrusk. Disziplin [Göteb. 1906] 105/6. 111. 115f).

b. Griechen u. Römer. Bei den Hellenen u. Römern, wo der Ominaglaube u. die Vorzeichendeutung auch im offiziellen Kult fest verankert war, nahmen im volkstümlichen Aberglauben die E. einen breiten Raum ein. Als Angangsobjekte kamen dabei neben Menschen besonders Vögel in Betracht (daher die Bezeichnung ὄρνις, οἰώνισμα, avis, auspicium = omen. Vgl. Aristoph. av. 721 ξύμβολον, ὄρνιν u. das Scholion dazu: καὶ γὰρ ταῦτα συμβόλους ἐποίουν τὰ πρῶτα συναντῶντα καὶ ἐξ ἀπαντήσεώς τι προσημαίνοντα; Xen. mem. 1, 1,4, wo gesagt wird, daß die meisten Menschen zugäben, sich von den Vögeln und den Begegnenden von ihrem Vorhaben abhalten oder dazu antreiben zu lassen), in zweiter Linie auch andere Tiere u. unbelebte Wesen. In ihrem Bestreben, für alle menschlichen Errungenschaften, Sitten u. Gebräuche einen πρῶτος εὑρετής ausfindig zu machen (*Erfinder), schrieben die Griechen die Kunst der Mantik teils dem Prometheus zu (vgl. Aeschyl. Prom. 484/7: „Deuter ward ich der vielen Weisen hoher Seherkunst: die Träume nannt ich, die im wachen Tage sich erfüllen; Worte, dunklen Sinnes trächtig, u. Zeichen, die wohl am Weg begegnen, schloß ich auf. . ." [Wolde]), teils dem Melampus, Orpheus, Parnassos; Plin. n. h. 7, 55 nennt den Car, Clem. Al. strom. 1, 74, 3 die Phryger als Erfinder (s. Hopf 10). Wie schon Homer Od. 17, 384 die Mantik als ein Gewerbe jenem der Ärzte u. Schiffszimmerleute gleichstellte, so gab es anscheinend auch später noch gewerbsmäßige Vorzeichendeuter συμβολοδεῖκται; s. Const. Ap. 8, 32, 11 u. Suid. s. v. οἰωνιστική (4, 627 n. 163; Nilsson 1, 155).

c. Christl. Welt. Wie viele andere abergläubische Bräuche u. Gewohnheiten lebte u. wu-

eherte auch der superstitiöse E.-Glaube u. die E.-Deutung in der christlich gewordenen Welt weiter, besonders als nach Constantinus d. Gr. die Masse des Heidentums Aufnahme in die Kirche fand. Die fortgesetzte Polemik der Kirchenväter gegen diesen Aberglauben sowie die Verbote der Konzilien u. der Kaiser bezeugen sein Fortleben von der Frühzeit des Christentums bis herauf auf unsere Tage. Vgl. dazu J. Fehr, Der Aberglaube u. die kath. Kirche des MA (1857); H. Gerlach, Das kanon. Recht wider den Aberglauben: ArchKath-Kirchenr 14 (1865) 161/7; Thiers passim; Bouché-Lecl. 1, 96/104; Boehm 410/12; Kukules 126/30.

III. Polemik gegen den E.-Glauben. a. Heidnisch. Den im religiösen Bewußtsein des Volkes so tief verwurzelten Ominaglauben hatten auch gelegentliche Gegenstimmen einzelner aufgeklärter heidnischer Persönlichkeiten, der Philosophen u. von ihnen beeinflußter Literaten nicht erschüttern können (vgl. Bouché-Lecl. 1, 64/81; Hunger 5f). Schon Homer läßt Il. 12, 238/43 den Hektor an den οἰωνίσματα Kritik üben u. 243 den bekannten Ausspruch tun εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης; Pind. ol. 12, 7/9 sagt ‚Niemals hat noch der Irdischen einer sicheres Zeichen über künftige Dinge von Gott erhalten'; bei Eur. frg. 973 N. heißt es: ‚Der beste Seher ist, wer gut zu erraten weiß', u. Aristoph. ergießt wiederholt seinen Spott über diesen Aberglauben. Ein Xenophanes, die Sophisten, Epikureer u. Kyniker bekämpften ihn aufs schärfste, u. auch Cicero lehnt die Mantik grundsätzlich ab als ein Relikt aus primitiven alten Zeiten u. hält sie von seinem philosophischen Standpunkte aus für überholt, tritt aber doch für die Beibehaltung der offiziellen Formen derselben, der Auspizien u. Augurien, ein ‚ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae'. Aber Sokrates u. Platon huldigten diesem Glauben, u. im späteren Altertum sprechen wieder die Neupythagoreer u. Stoiker u. besonders die neuplatonische Mystik den primitivsten, ja sogar magischen Formen der Mantik das Wort (Bouché-Lecl. 1, 81/91; Hopfner 1260f; Courcelle: o. Bd. 3, 1240f).

b. Christlich. 1. Ostkirche. Das Christentum, das von allem Anfange an jede Art des antiken Aberglaubens strikte ablehnte, hatte auch dem E.-Glauben u. der Ominadeutung den schärfsten Kampf angesagt (vgl. zum Folgenden oben Bd. 3, 1249f). Der Kampf war schwer u. zähe, umsomehr als das Christentum von seinem eigenen religiösen Standpunkte aus die Berechtigung gewisser Formen der Mantik, speziell der divinatio naturalis (Traum, Inspiration, Propheten u. Sibyllen), nicht bestreiten konnte. Doch die heidnischen Praktiken lehnte es ab u. erklärte das gelegentliche Eintreffen von Orakeln usw. als natürliche Vorgänge, als Priestertrug oder als Werk der Dämonen u. des Satans. Es gelang ihm auch schließlich, zT. unterstützt durch die weltlichen Gewalten, mit den offiziellen Formen u. mantischen Praktiken (Orakeln, Augurien usw.) aufzuräumen. Weniger erfolgreich war aber der Kampf der Kirche gegen die inoffiziellen volkstümlichen Anschauungen u. Praktiken der divinatio artificiosa, darunter eben auch gegen den E.-Glauben. Schon die alte Kirche erklärt die Handlungen der Besprecher, Astrologen u. Manteis als schwere Sünde u. verbot ihre Aufnahme in die Gemeinschaft, solange sie sich nicht innerlich u. äußerlich von den abergläubischen heidnischen Gewohnheiten losgesagt hätten; s. zB. Doctr. XII ap. 3, 4. 13; Const. Apost. 8, 32, 11. Von den Vätern bezeichnet Greg. Nyss. neben Orakeln, Vogel- u. Leberschau auch die συμβολομαντεία als Dämonentrug (Python. u. c. fat.: PG 45, 109C. 172C). Ps. Joh. Chrys. zählt pseudoproph. 7 (PG 59, 561) unter die von ihm gerügten Formen der Mantik auch das συναντήματα παρατηρεῖν u. fragt entrüstet: πῶς χριστιανοὶ εὑρεθῶσιν οἱ τοιαῦτα πράσσοντες; Joh. Chrys. klagt comm. in Gal. 1, 7 (PG 61, 623), daß bei manchen seiner Zeitgenossen noch Ἑλλήνων ἔθη πολλά beobachtet würden, darunter auch die σύμβολα; hom. 12, 7 in Cor. 1 (PG 61, 106) nennt er die παρατηρήσεις τῶν εἰσόδων καὶ τῶν ἐξόδων geradezu παρατηρήσεις σατανικάς; Eph. hom. 12, 3 (PG 62, 92) rügt er den Angangsaberglauben: ‚Der u. der ist mir heute beim Verlassen des Hauses als erster begegnet; da wird mir sicher tausendfaches Unheil zustoßen'. Ad illum. catech. 2, 5 (PG 49, 239f) nennt er neben Theater, Zirkus, Tagewählerei u. a. auch die σύμβολα eine πομπὴ σατανική. ‚Oftmals', heißt es dort, ‚sieht einer beim Verlassen seines Hauses einen Blinden oder Lahmen und sieht das als ein (schlimmes) Vorzeichen an; das ist eine Schickung des Teufels. Denn nicht die Begegnung mit dem Menschen läßt den Tag schlimm werden, sondern das sündhafte Leben'; u. ebd. 240

erwähnt er ,αἰσχυνόμενος καὶ ἐρυθριῶν' den Aberglauben, daß der Angang einer Jungfrau einen Tag mit schlechtem Geschäftsgang, der einer Dirne aber einen gesegneten und geschäftlich erfolgreichen bedeute. Euseb. Alex. hom. 7 (PG 86, 1, 356 A/D) sagt: Οἶδα πολλοὺς ὅτι τὸ βάπτισμα ἔχουσιν καὶ αἱρετικὰ πράγματα ποιοῦσιν u. warnt in diesem Zusammenhange die Christen vor dem παρατηρεῖν ἀνθρώπους, insbesondere auch vor der abergläubischen Gewohnheit, den erfolglosen Ausgang einer Reise auf die ominöse Begegnung mit einem bestimmten Menschen zurückzuführen: ,Der oder jener ist mir bei der Abreise begegnet, deshalb hatte ich kein Glück'. Danach auch Joh. Dam. s. par. 27 (PG 96, 300 A). Auch Syn. insomn. 2 (PG 66, 1284 D) bezeugt diesen Aberglauben für seine Zeit, u. noch der Byzantiner Georg. Mon. chron. 1, 238, 9 erklärt die προφητεία διὰ συμβόλων als Teufelswerk. Sie war eben auch im byzantinischen Bereich allezeit weit verbreitet u. viel geübt, besonders von den Zirkusleuten u. im Heer (Kukules 1, 214). Nach Const. Porphyr. caerem. 467, 9 (Bonn) führte der ins Feld ziehende Kaiser neben anderem auch ein βιβλίον συναντηματικόν mit sich. Weitere einschlägige Beispiele auch von kirchlichen u. staatlichen Verboten u. Verordnungen bei Thiers u. Kukules 132/6.

2. Westkirche. Nicht weniger scharf u. nachhaltig wurde dieser Kampf auch in der abendländischen Kirche u. Christenheit geführt. Ausgangspunkt für die Polemik war hier vor allem Aug. doctr. christ. 2, 20, 31 = Decretum Gratiani 26 q. 2 c. 6: His (scil. superstitionibus) adiunguntur milia inanissimarum observationum, si membrum aliquod salierit, si iunctim ambulantibus amicis lapis aut canis aut puer medius intervenerit atque illud, quod lapidem calcant tamquam diremptorem amicitiae, minus molestum est quam quod innocentem puerum calapho percutiunt, si pariter ambulantibus intervenerit .... plerumque tam superstitiosi sunt quidam, ut etiam canem, qui medius intervenerit, ferire audeant .... Hinc sunt etiam illa, limen calcare, cum ante domum suam transit ..., redire domum, si praecedens offenderit .... Die Konzilienkanones, Bußordnungen u. Predigten des ganzen MA bis herauf in die Neuzeit wiederholen diese Verbote immer wieder, zT. in wörtlicher Übereinstimmung (Hopf 29f; Boehm 411). Ein Beispiel aus dem 7. Jh. bringt die V. Eligii Noviomens. 2, 15 (PL 87, 528. 530). Similiter et auguria nec sternutationes nolite observare, nec itinere positi aviculas cantantes ... Nullus vel in qualibet minima causa diaboli sequatur adiuvationes, nullus ... observet egrediens aut ingrediens domum, quid sibi occurrat aut qualis avis garriat vel quid etiam portentum videat; quia qui haec observat, ex parte paganus dignoscitur. Noch im 12. Jh. sagt Petrus v. Blois ep. 65 (PL 207, 190/7): Somnia igitur ne cures ... nec te illorum errore involvas, qui occursum leporis timent, qui mulierem sparsis crinibus, qui hominem orbatum oculis aut mutilatum pede aut cuculatum habere obviam detestantur; qui de iucundo gloriantur hospitio, si lupus occursaverit aut columba; si a sinistra in dexteram avis sancti Martini volaverit; si in egressu remotum audierint tonitruum, si hominem gibbosum obviam habuerint aut leprosum.

IV. Objekte des ,Angangs'. Daß diese ganze Polemik auf fester frühchristlicher Grundlage beruht, geht sowohl aus der schon erwähnten, oft wörtlichen Übereinstimmung der einschlägigen Verbote u. Verwarnungen wie auch daraus hervor, daß sie nicht so sehr die verschiedenen nationalen, wie vielmehr die aus dem antiken griech.-röm. Aberglauben bekannten Angangsobjekte u. Praktiken vor Augen hatte. So galt von menschlichen Objekten als ungünstig immer die Begegnung mit Krüppelhaften (Lahmen, Einäugigen, Blinden, Epileptikern, Eunuchen usw.); s. Lucian. eun. 6; pseudol. 17; Theophr. char. 16; Joh. Chrys. ad illum. catech. 2, 5 (PG 49, 239f; s. o. Sp. 422); Petr. Bles. aO. Nach Artemid. 73, 5 u. Joh. Chrys. aO. bedeutete der Angang einer Dirne für einen Handelsmann einen guten Geschäftsgang, der einer Jungfrau das Gegenteil. Auch Angang eines Mohren galt für unheilvoll (Plut. Brut. 48). An Stelle des Mohren scheint später der Jude, an Stelle des Eunuchen der Priester getreten zu sein (Stemplinger 44f). Der Glaube an die schlimme Vorbedeutung der Begegnung mit einem Priester war besonders bei den byzantinischen Griechen sehr verbreitet u. ist dies vielfach noch heute (Kukules 217). – Noch weiter verbreitet war auch bei den klassischen Völkern u. noch in christlicher Zeit allenthalben der Glaube an die günstige oder ungünstige Vorbedeutung des Tierangangs. Hierbei kamen, wie schon erwähnt, in erster Linie Vögel in Betracht, denen man schon von jeher eine besondere mantische Kraft zu-

schrieb, aber auch Säugetiere, Reptilien u. Insekten. Die betreffenden Tiere u. die darauf bezüglichen Stellen aus der Literatur sind in den einschlägigen Arbeiten von Hopf, Hunger, Bouché-Lecl. 1, 127/52; 4, 160/208; Boehm 428/33; Kukules 206/13 (s. auch McCartney 99/105; Halliday 163/204, bes. 173; Stemplinger 45/7) so gut wie vollständig verzeichnet, so daß es hier genügt, nur auf einzelne, speziell für die E. in Betracht kommende Beispiele hinzuweisen. Bei Ter. Phorm. 705/8 werden als Tieromina aufgezählt: der Angang eines schwarzen Hundes, einer Schlange, einer krähenden Henne. Einen ganzen Katalog solcher Tiere bringt Hor. c. 3, 27: als ungünstig wird dort bezeichnet das Erscheinen eines schreienden Käuzchens, einer trächtigen Hündin, eines grauen Wolfes, einer säugenden Füchsin, einer von der Seite her kriechenden Schlange, eines Spechtes zur Linken u. einer ‚vaga cornix'; als günstig gilt das Erscheinen eines von Osten her fliegenden Raben. Letzterer gilt sonst ebenso wie die Krähe zumeist als Unglücksvogel, so Plaut. aul. 624 L.; Suet. Dom. 23; Ael. n. h. 1, 48; Fest. 228 L.; Val. Max. 1, 4; Plut. Alex. 73; Dio C. 58, 7 (s. Hopf 110/27; Kukules 206/8. 210/11). Ebenso sind Unglücksvögel die Nachtraubvögel Uhu u. Eule; so Menand.: FCG 4, 230 Mein.; Ael. n. h. 10, 37; Plin. n. h. 10, 34 (vgl. Hopf 100/10; Stemplinger 46f; Kukules 208/10). Ein von rechts her fliegender Adler galt allgemein als günstiges Vorzeichen: Il. 13, 821f; Cic. div. 1, 47; 2, 8; Liv. 1, 24; Suet. Oct. 94, 96/7; Arrian. an. 2, 3, 3; Val. Max. 1, 4, 6; Fest. 228 L. u. a. (vgl. Bouché-Lecl. 1, 113; Hopf 87; Hunger 37/91; Kukules 206). Über Specht u. Schwalbe (Ziegenmelker) s. Hopf 144/48. 136/41. Von den Säugetieren galt als Unglück bringend der Affe (Luc. pseudol. 17), der Hase bei Aug. doctr. christ. 2, 20 (vgl. Grimm 2, 938/44; Hopf 66f); dieselben sind günstig nach Herodian. 4, 134; Dio C. 62, 2. Hundeangang galt schon bei den Babyloniern als unheilvoll (Ungnad 29), ebenso bei den Griechen (Nilus ep. 151 [PG 79, 272 B]), Byzantinern (Mich. Glyc. chron. 366, 4; Kukules 215f) u. Römern (Ter. Phorm. 706; Plaut. Cas. 971/4 L; Hor. c. 3, 27; Aug. doctr. christ. 2, 20; Hopf 55f; Hunger 90/103; McCartney 100). Als besonders ungünstiges Omen wurde der Angang eines Wiesels bzw. einer Katze angesehen: Aristoph. eccl. 792; Theophr. char. 16, 3; Dio C. 58, 5, 5/6; FPhilG 1, 510 Mull.; Plaut. Stich. 459f; vgl. Grimm aO. 944, 1081; Hopf 53, 5; Boehm 425f; McCartney 99; Kukules 215). Wolfangang galt bei Griechen u. Römern als ambivalent, meist als ungünstig (Paus. 9, 13, 2; Zonar. 10, 23; Hor. c. 3, 27; Claud. bell. Get. 249/53; vgl. Hopf 60f); als günstig gilt er bei Plin. n. h. 8, 34 (si pleno ore ad dextram iter praecidit). Als ungünstig galt allgemein der Angang eines Fuchses (Hor. c. 3, 27, 4; vgl. Hopf 60f) u. eines *Esels (Hermipp. b. Joseph. c. Ap. 1, 22 = FHG 3, 41 Müll.; Aristoph. av. 721. vgl. Hopf 75; Hunger 60/2). Ambivalent war der Angang eines Schweins (Hopf 85f; Kukules 215f). Von den Reptilien galt die Schlange als ein besonders kluges Geschöpf (Gen. 3, 1) u. als Weissagetier, ihr Angang allerdings meist als unheilverkündend (Hopf 187/91). Von den Insekten usw. gilt die Biene teils als günstiges, teils als ungünstiges (Hopf 204/8), die Ameise zumeist als schlimmes Omen, ebenso die Spinne (Hopf 220/6).

V. Mittel zur Abwehr der E.-Wirkungen. Nach Plin. n. h. 28, 4 (ostentorum vires in nostra potestate esse ac prout quaeque accepta essent, valere) u. Serv. Aen. 5, 530 (nostri arbitrii est visa omina vel improbare vel recipere) steht es in der Macht des Menschen, sich der Wirkung günstiger Vorzeichen zu versichern, der ungünstigen sich zu entziehen (Bouché-Lecl. 4, 137; Halliday 49f; Courcelle oben Bd. 2, 1239). Das einfachste Mittel hiezu war die ausdrückliche Bekräftigung der Annahme durch das Sprüchlein ‚omen accipio' oder der Ablehnung mit den Worten ‚haec non ad me pertinent' (Mezger 1141. 1144/6. 1182). Ferner die günstige Umdeutung eines ungünstigen E.; vgl. den Ausspruch Caesars ‚teneo te Africa', als er bei der Landung in Afrika strauchelte u. zu Boden fiel (Suet. Iul. 59). Plut. Timol. 26 = Polyaen. 5, 12 erzählt, daß Timoleon u. seine Soldaten auf dem Marsche mit Eppich beladenen Maultieren begegneten u. die Soldaten dies als ein böses Omen ansahen, da Eppich zur Bekränzung der Grabstätten diente. Der geistesgegenwärtige Feldherr aber gab sofort mit dem Hinweis, daß die Sieger bei den nemeischen Spielen ebenfalls mit Eppich bekränzt würden, diesem Omen eine günstige Bedeutung. Theophr. char. 16 berichtet, daß der Abergläubische, wenn ihm auf seinem Wege schreiende *Eulen begegneten, zur Abwehr dieses schlimmen Omens ausrief: 'Αθηνᾶ

κρείττων. Die Byzantiner u. manche heutige Griechen sagen zur Abwehr der ungünstigen Vorbedeutung des Rabengekrächzes: εἰς καλὸν ποίησον ἀποβῆναι (Kukules 208). Andere derartige apotropäische Praktiken bei Cic. div. 2, 36 (Hunger 62. 66). Ein anderes einfaches Abwehrmittel war die Umkehr auf dem eingeschlagenen Weg, bzw. Verschiebung des geplanten Vorhabens. Dies empfahlen zB. die Pythagoreer beim Angang eines Wiesels (FPhG 1, 510 Mull.). In Athen wurde sogar die Volksversammlung aufgehoben, wenn sich ein solches Tierchen zeigte (Aristoph. eccl. 792). Auch Abwehrmittel magischen Charakters wurden empfohlen u. praktiziert. Nach Theophr. char. 16 soll der Abergläubische beim Angang eines Wiesels nicht früher weitergehen, als bis ihm ein Mensch über den Weg gelaufen oder er selbst drei Steine über den Weg geworfen hat. Vgl. auch die schon zitierte Stelle aus Aug. doctr. christ. 2, 20, 31 (s. o. B. III b. 2). – Die Christen empfahlen an Stelle der heidnischen Praktiken gegen die Gefahren eines Weges u. einer Reise das Sichbekreuzen u. das Abbeten des Taufgelübdes, des Vaterunsers, des Glaubensbekenntnisses usw. So Nilus ep. 287 (PG 79, 526): ‚Wenn du aus dem Hause gehen willst, sag zuerst die Worte: ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ ... καὶ συντάσσομαί σοι, Χριστέ, u. gehe niemals ohne dieses Gebet aus dem Haus. Mit diesen Worten bekreuze deine Stirn. So wird dir nämlich nicht nur ein dir begegnender Mensch, sondern auch der Teufel selbst nichts anhaben können'. Weitere einschlägige Stellen aus den griechischen Autoren bei Kukules 217_8; dort auch apotropäische Mittel der heutigen Griechen (Ausspucken, Knopf ins Sacktuch machen, Berühren der Aidoia u. a.). – Von den lateinischen Kirchenschriftstellern vgl. zB. Tert. cor. 3, 4: ad omnem aditum et exitum ... frontem signaculo terimus; ebd. 26, 1: fratrem domum tuam ingressum ne sine oratione dimiseris. V. Eligii 2, 15 (PL 87, 530): sive iter seu quodcumque operis accipitis, signate vos in nomen Christi et symbolum et orationem dominicam cum fide et devotione dicite; vgl. F. J. Dölger: JbAC 1 (1958) 5ff.

C. E. = Reisegebet. Gebete u. Segenswünsche, mit denen man sich oder andere bei Antritt einer Reise dem Schutze der Götter empfahl, kannte auch schon die heidn. Antike; vgl. Jul. ep. 34: πορεύσει σε θεὸς εὐμενὴς μετὰ τῆς ἐνοδίας παρθένου; ebd. 41 τὴν Ἐνοδίαν (scil. Hekate) εὐμενῆ σοι καὶ τὸν Ἐνόδιον (scil. Hermes) παρακεκλήκαμεν. Allgemein üblich war es nach biblischen Vorbildern (Gen. 28, 20; Tob. 4, 20f) bei den Christen, vor jedem Ausgang u. vor Antritt einer Reise oder Wallfahrt, besonders zur See, den Schutz Gottes, der Gottesmutter oder einzelner Heiliger zu erbitten; vgl. die angeführten Stellen aus Tert. cor. 3, 4 u. aus der V. Eligii. Die einschlägigen Gebete hießen bei den christl. Griechen Enodia (Greg. Naz. carm. 1, 1, 36/8 [PG 37, 518/22], wo drei solcher Gebete unter diesem Titel erscheinen); die lat. Entsprechung ist itinerarium (vgl. das Itinerarium clericorum des röm. Breviers). Auch in die Liturgie fanden solche Gebete u. Benediktionen Eingang, die Sacramentarien haben schon Orationen u. Meßformulare gegen die Gefahren der Reise; vgl. zB. Goar, Euchol. 680/5; Sacr. Gelas. 245/47 Wilson; Sacr. Gregor. 128 Lietzmann; die Karfreitagsfürbitten für Reisende u. Seefahrer; vgl. dazu Deinhardt, Franz, Ohrt, Schmekel; weitere Literatur bei Franz u. Deinhardt.

F. Boehm, Art. Angang: Bächtold-St. 1, 409/35. – A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité (Par. 1879/82). – P. Courcelle, Art. Divination: oben Bd. 3, 1235/51. – W. Deinhardt, Art. Reisegebete: LThK 8, 751f. – A. Franz, Die kirchl. Benedictionen im MA 2 (1909) 261/89. – J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] (1875/78). – W. R. Halliday, Greek divination. A study of its methods and principles (Lond. 1913). – L. Hopf, Thierorakel u. Orakelthiere in alter u. neuer Zeit. Eine ethnologisch-zoologische Studie (1888). – Th. Hopfner, Art. Mantike: PW 14, 1258/88. – J. Hunger, Babylonische Tieromina nebst griech.-röm. Parallelen: MittVAsGes 3, 14 (1909). – M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens (1905/12), bes. 2, 775/863. – O. Keller, Thiere d. class. Altertums in kulturgeschichtlicher Beziehung (1887). – P. Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός 1 (Athen 1948) 213/18. – F. Lenormant, La divination et la science des présages chez les Chaldéens (Par. 1875); deutsch unter Titel: Die Geheimwissenschaften Asiens. Die Magie u. Wahrsagekunst der Chaldäer (1878) 474/6. – E. S. McCartney, Wayfaring Signes: ClassPhilol 30 (1935) 97/112. – Mezger, Art. Divinatio: Realencyclopädie d. class. Altertumswiss. hg. v. A. Pauly[2] (1842) 1113/85. – M. P. Nilsson, Gesch. 1[2] (1955) 165f. – F. Ohrt, Art. Ausfahrtssegen: Bächtold-St. 1, 726f. – E. Riess, Art. Omen: PW 18, 350/78. – R. Schmekel, Art. Reise: Bächtold-St. 7, 638/44. – E. Stemplinger, Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen = Erbe der Alten

7 (1922) 44/7. – J. B. THIERS, Traité des superstitions (Par. 1679 u. ö.). – A. UNGNAD, Die Deutung der Zukunft b. den Babyloniern u. Assyrern = AO 10, 3 (1909). *H. Gerstinger.*

Entbindung s. Geburt.

Entblößung I (Brust) s. Brust I/II (o. Bd. 2, 649/64).

Entblößung II (Füße) s. Barfüßigkeit (o. Bd. 1, 1186/93).

Entblößung III (Hand) s. Hand.

Entblößung IV (Körper) s. Nacktheit.

Entblößung V (Haupt) s. Haupt.

Entblößung VI (Geschlechtsteile) s. Genitalien.

Ente.

A. Nichtchristlich. Die zur Ordnung der Gänsevögel (anseriformes) gehörende E., welche in einigen ihrer zahlreichen Spielarten Übergänge zur Familie der eigentlichen *Gänse (anseres) aufweist (Brehm 203/83; umgekehrt werden die Gänse auch als den anatidae zugehörig bezeichnet), ist im Altertum als Wildvogel zunächst in den Zugvogeldriften, als Haustier dann auch in den übrigen Bereichen des Mittelmeers anzutreffen (Olck; Keller 2, 228). Obgleich sie für Motive der antiken Vorstellungswelt, wahrscheinlich wegen ihrer Domestizierung in anderen Stadien der Kulturentwicklung, verschieden herangezogen wird, zeigt die Beurteilung der E. in den einzelnen Ländern einige gemeinsame Züge.

I. Alter Orient. a. Ägypten. In Ägypten treten E.vögel seit frühdynastischer Zeit in der Bilderschrift sowie in Bildszenen u. Texten häufig auf. Die Papyrussümpfe des Deltas, welche für die jeden Winter aus Asien und Europa nach Süden fliegenden Schwärme damals noch das ungestörteste Tierparadies darstellten, beherbergten zahlreiche Arten (18 Arten zählt H. Kees, Das alte Ägypten, eine kleine Landeskunde [1955] 48; 13 altägypt. Namen: Erman-Grapow, Wb. 6, 42; ornithologische Behandlung der dargestellten Sorten Meinertzhagen 2, 457/63: Gänse; 465/83: E.). Dem Überwiegen der E. über die anderen Zugvögel entsprechend, erhielt ein ehemaliges Wort für E. die allgemeine Bedeutung ‚Vogel' (R. O. Faulkner: JournEgArch 38 [1952] 128), ebenso wie das Hieroglyphenbild des E.kükens (Gardiner: duckling) allgemein für ‚Nestling' eintrat (N. M. Davies, The hieroglyph of the fledgling: ebd. 27 [1941] 133f). Der reiche Anfall jagbarer E. in den Deltasümpfen, deren staatlicher ‚Vorsteher' in der 5. Dyn. zB. der von seinem Sakkara-Grab her bekannte Ti gewesen ist (L. Epron-E. Daumas, Le tombeau de Ti 1 [Par. 1953]), ließ Geflügelhöfe für Aufzucht erst seit der 18. Dyn. häufiger werden (H. Kees: ZÄgSpr 75 [1939] 85/9). Neben den Vogelfang mit Netzen oder später mit Fallen (L. Klebs, Reliefs des AR [1915] 70/3; MR [1922] 96/9; NR [1934] 78/83) trat die Jagd mit dem Wurfholz aus dem fahrenden Boot, die im NR eine der Vergnügungen der Vornehmen wurde (M. Wegner: MittDInstKairo 4 [1933/4] 74/7). Gefangene Wild-E. (ob nur von der angeblich einzigen in Ägypten nistenden E.art ?) zog man im Bauerngehöft groß u. mästete sie (zB. W. Wreszinski, Atlas zur altägypt. Kulturgesch. 3 [1936] Taf. 17. 41. 73. 75; dazu H. Schäfer: ebd. Text 27. 78f. 148/74), ohne zunächst die Gattung als solche zu domestizieren, ein Vorgehen, das gelegentlich noch heute anzutreffen ist (B. Berg, Mit den Zugvögeln nach Afrika [1923] 64; vgl. Schäfer aO. 242). Lieblingstiere waren wohl die Grabbeigabe der 1. Dyn. in Tarchân (E. in einem Sarg in Menschengröße; W. M. Fl. Petrie: JournEgArch 1 [1914] 43) u. die E., mit welcher Königin Merit-Amun, eine Tochter Ramses' II, auf einem Kairener Ostrakon spielend gezeigt ist (J. Capart: Egyptian Religion 1 [1933] 120). Der Wichtigkeit der E. für die Ernährung entsprechend (sie wurde zur täglichen Nahrung der Herrschaften entweder sofort gebraten oder für späteren Gebrauch in Tonkrügen eingepökelt; Herodt. 2, 77; vgl. Wreszinski, Atl. 1, 178 = L. Klebs, Reliefs des NR [1934] Abb. 59), war sie eine häufige Opfergabe im Toten- u. Götterkult. Daher erscheint sie oft in Gabenträgerszenen (AR: H. Junker, Gîza 12 [1955] Reg. s. vv. Ente, Gaben, Gabenträger) u. ist das ‚Nudeln' der in Tempelvolièren gehaltenen E.vögel (Kees, Landesk. aO.) in der Spätzeit sogar ein Ritus geworden (Darstellung in Edfu: Capart aO. 120 Abb. 2). Am Ende des AR veranlaßte die Unterbrechung des Götterkults in einer Krisenperiode einen Weisen bereits zu der Ermahnung: ‚Denkt daran, wie man Mast-

gänse, Graugänse u. E. opfert u. das hl. Opfer den Göttern darbringt' (Admonit. 11, 1f [75f Gard.]). Wenn der E.vogel in der Kultsymbolik u. a. als ‚Seele' (= Abbild) des ‚Gottesfeindes' galt (Kees aO.), äußert sich keine der E. inhärente Bedeutung; vielmehr ist sie ‚Feind' des jeweils das Opfer empfangenden Gottes nur als das am meisten geschlachtete Tier. In hellenistischen Terrakotten reitet daher Horus (Harpokrates) auf einem E.vogel als einem von verschiedenen Sinnbildern seines unterlegenen Gegners, des Gottes Seth (S. Morenz: OLZ 1953, 8, 345). – Unter den Beziehungen der E.-Gänsevögel zu den Göttern heben sich im wesentlichen zwei Auffassungen heraus, die sich in volkstümlicher Vorstellung auf ‚Gans' u. ‚E.' zu verteilen scheinen: die ornithologisch der E. nahestehende ägyptische Gans (‚Nilgans'; Alopochen aegyptiaca L.; Ch. Kuentz, L'oie du Nil = Archives Mus. Hist. nat. de Lyon 14 [1924]) galt offenbar als kosmogonischer Vogel, während man in der eigentlichen E. Vitalität u. Zeugungskraft bes. verkörpert fand. Für den Erdgott Geb (Κῆβ), dessen Name vielleicht nur wegen Namensgleichheit mit einer ‚Nilgans' geschrieben wird, spielt der Vogel nur eine untergeordnete Rolle (Bonnet, RL 203); anders für Amun, dem als einstigem hermopolitanischem Urgott der ‚große Gackerer' zur Seite trat, mit dessen erstem Schrei nach seinem Hervorkommen aus dem Urei die Welt entstand (C. J. Bleeker, Die Geburt eines Gottes [Leid. 1950] 21). Die ‚Schöne Gans des Amun' wurde auf Ex-voto-Stelen des NR öfters dargestellt (zB. Berlin 7295; Erman, Rel. [4][1934] 153 Abb. 61); zu einer ‚Neunheit' vervielfältigt treten Amunsgänse auf in der plastischen Weihegabe des von seinem thebanischen Grab (Nr. 59; 18. Dyn.) her bekannten Mutpriesters Ken, der wohl am hl. See in Karnak tätig war (Hildesheim; H. Kayser: MittDInstKairo 16 [1958] 193 Taf. 14). Auf der Ähnlichkeit des Trompetentons mit dem erwähnten kosmogonischen Urschrei beruht die Verzierung von Kulttrompeten mit einer Gans (H. Hickmann, Die kultische Verwendung der altägypt. Trompete: Welt des Orients 1 [1946] 351/5). – Eine E.art, die sich ‚durch bes. Zeugungskraft ausgezeichnet zu haben scheint' (K. Sethe: SbB 1934, 13, 13), u. welcher zum Zwecke des Wiederauferstehens der Phallus des verstorbenen Königs wesensgleich werden soll, wird Pyr. 1313 erwähnt. Sethe (aO.) vermutete, daß von dieser E. (ḥ[i]p, kopt. hăpe) der Stier Apis den Namen habe, welcher oft als Determinativ den Vogel enthält (Wb. 3, 70, 1; Opfer‚gänse' im Apiskult: Diod. 1, 84, 5). Die Zeugungskraft der E. ist auch angesprochen, wenn im Tempel Sethos' I zu Abydos der Nilgott Hapi ungewöhnlich dargestellt ist als ein Mann mit zwei Entenköpfen (A. H. Gardiner, The temple of King Sethos I at Abydos 3 [Chicago 1938] Taf. 14; von Bonnet, RL 527 bloß beurteilt als Anpassung des Nilgottes an die anderen hier gezeigten theriomorphen Götter; eine weitere Brücke bildete die Namensähnlichkeit [E.: ḥ[i]p; Nil: ḥ'pj]; nach Herodt. 2, 72 war dem Nil die ‚Fuchsgans'-E. χηναλώπηξ heilig; vgl. unten Sp. 440). – Die Bedeutung der E. als Inbegriff der Lebensfreude äußerte sich zuvörderst in ihrer Beziehung zu Hathor, der Herrin mütterlicher u. fraulicher Liebeskraft. Die von den Deltabewohnern erjagten E. gehören daher zunächst der Göttin, welche sie als ihr Geschenk an die Menschen weitergibt (H. Junker: SbW 221, 5 [1943] 44/6). Von hier aus wird die umfangreiche Verwendung des Vogelmotivs in dem auch erotisch beflügelten ägyptischen Kunstgewerbe des NR verständlich, wo die E. entweder mit einem Gerät (Salbgefäß) vollfigurig verschmolzen ist oder ein E.kopf einem Geräteteil zur Ausgestaltung dient (Hermann, Motiv). Als Einzelstück sei die Spiegelkapsel der Prinzessin Henettaui (21. Dyn.; Kairo) genannt, wo der farbige Elfenbeinbelag eine unbekleidete Frau im Festschmuck zwischen Blütenstengeln, aufspringenden E. u. Vogeleiern zeigt (G. Steindorff, Kunst der Ägypter [1928] Taf. 287; zur erotischen Bedeutung des E.motivs jetzt auch A. Hermann, Altägypt. Liebesdichtung [1959] 163 mit Erörterung früher Beziehungen zur Ägäis u. Hinweis auf die spätägyptischen Lustfahrten im Vogelboot; vgl. ferner unten Sp. 443).

b. Mesopotamien. Auch im alten Mesopotamien standen E. u. Gans trotz charakteristischer Unterschiede in Form u. Haltung einander so nahe, daß die Auseinanderhaltung in den Wiedergaben der Wildform wie auch als Hausgeflügel meist schwierig ist (Hilzheimer). Über die Art der Jagd oder Aufzucht der E. ist wenig bekannt; jedenfalls wurden E. (kumû: VAB 1, 80) schon in älterer Zeit in Herden gehalten u. von Hirten gehütet (B. Meissner, Babylonien u. Assyr. 1 [1920] 222; zu Tempelherden in neubabylonischer Zeit, ebd. 288). Nachbildungen der E. als Steatit-

miniaturen (aus einem Haus in Arpachiyah; M. E. L. Mallowan-I. C. Rose: Iraq 2 [1935] 96 Abb. 51, 7f, Taf. 6b, 870/2), als Gefäßrandplastiken (aus Tepe Gaura; beim Ausgießen des Wassers scheinen diese E. zu schwimmen) oder als Kettenanhänger (Bergkristall: van Buren 95; Chalzedon: Hermann, Motiv 90 Abb. 4; vgl. auch das Fußbodenrelief im Tempel des Tukulti-Ninurta I zu Assur: W. Andrae, Die jüngeren Ischtartempel in Assur [1935] 94 Taf. 31, 1m), zeigen enge Vertrautheit mit dem Vogel, der eine Rolle spielte sowohl für die Tafel der Reichen als auch als Opfergabe für die Götter (Meißner aO. 416; als Opfergabe beim Hochzeitsfest der Göttin Bau: VAB 1, 80; 5, 14f). Die E. soll der Göttin Ningal, der Gemahlin des Mondgottes von Ur, heilig gewesen sein (E. Unger, Das Kunstgewerbe des Alten Orients: Th. H. Bossert, Gesch. des Kunstgew. 3 [1930] 393 ohne Beleg). Angeblich seit sumerischer Zeit bis zum Untergang des Assyrerreiches wurden plastische E. mit zurückgewendetem Kopf als Gewichte verwendet; man gab dem Gewicht eine feste Form, um es der aufgeschriebenen Gewichtsangabe gemäß zu justieren (andere mesopotamische Gewichtsformen waren Kegel, Löwe, Frosch, Insekt); die bes. E.form empfahl sich dabei wegen der Geschlossenheit u. Handlichkeit des Vogelkörpers (Unger aO.). Beispiele solcher meist aus hartem Stein gefertigten Gewichts-E., von denen die größeren mehr als 2 Talente wiegen (van Buren), sind folgende: sumerische (?) Kalkstein-E. mit Muscheleinlage am Hals, Kopf hier nach vorn gerichtet (Unger aO. 387 Abb. 1); elamitisches E.-Gewicht (Marmor, Hämatit) aus Susa (Encycl. phot. de l'art: Mus. Louvre 1 [Par. 1935] 250 C/D; Gewichts-E. aus Ninive (Meißner aO. 1 Taf.-Abb. 207); großes E.-Gewicht aus Basalt, 32 cm lang, etwa 1650 g schwer, mit Inschrift: ‚30 echte Minen' (Pritchard, Pict. nr. 120). Van Buren 96 weist hin auf einen ganzen Satz von E.-Gewichten aller Formate, die sich im Iraq-Museum zu Baghdad befinden. Eine Beziehung der mesopotamischen Gewichts-E. zum ägyptischen Typus der ‚schlafenden E.' des NR könnte nur in Betracht kommen, wenn die Bildung im Zweistromland über das 9. Jh. zurückreichte (so Unger u. van Buren; anders A. Moortgat bei Hermann, Motiv aO.). Möglicherweise bildet die Ägäis, wo die Wildschwärme am häufigsten durchzogen, das gemeinsame Ausgangsgebiet des Motivs. – Daß die E. auch in der altpersischen Ornamentik eine Rolle spielte, zeigen zB. der mit E.bildern übersäte Kleiderstoff eines Reiters in der Wiedergabe des Taq-i-Bustan-Reliefs (J. Strzygowski, Asiens bildende Kunst [1930] 304 Abb. 298), ferner die an bronzenen Bogenspannern üblichen E.-Köpfe (R. Girshman: Syria 35 [1958] Taf. 3f, Abb. 9/12).

c. Palästina-Syrien. Im AT findet die E. keine eindeutige Erwähnung; doch war sie den Israeliten sicherlich schon früh bekannt (nach W. F. Albright, The Archeol. of Palestine [Chicago 1949] 218 wären E. erst in ntl. Zeit beliebter geworden; vgl. aber unten). Mit den 1 Reg. 5, 3 genannten barbūrîm 'abûsîm (‚gemästete Wasservögel') auf der Tafel Salomos waren zweifellos E.vögel gemeint (Lesêtre; vgl. 3 Reg. 4, 23; die Mt. 22, 4 erwähnten σιτιστά = altilia Vulg. sind damit vielleicht identisch; dagegen haben die kultisch unreinen u. daher verbotenen barbari Lev. 11, 18; Dt. 14, 18 damit nichts zu tun; Alexander 26). Für alte Vertrautheit mit der E. als Zuchtvogel in Palästina/Syrien spricht ihr häufiges Auftreten in phönikischen Elfenbeinarbeiten, hinter denen trotz ägyptischer Stilbeeinflussung eigener Augenschein steht (O. Eissfeldt: FuF 26 [1950] 1/4 bes. zu Abb. 2). So zeigt die Reliefszene eines Elfenbeinkastens aus Megiddo (13./12. Jh.) die Übergabe einer E.herde (Descamps de M. 89 nr. 346 Taf. 36; vgl. Eissfeldt aO. 2f mit der Unterscheidung, daß die getragenen Tiere Gänse, die laufenden E. wären). Aus Ras Schamra, Tell ed-Duweir, Ḥama, Megiddo u. Atchana sind ferner Salbgefäße in Gestalt der schlafenden E. bzw. E.-köpfe von solchen u. ähnlichen Stücken bekannt (Descamps de M. 26. 92. 112, Taf. 37. 67. 75; W. Pavlov: Vestnik drevnej istorii 3 [1953] 126 Abb. 2). Das ägyptische Vorbild ist hier eindeutig; doch hat die Nutznießung des Vogels im Leben des Landes seine Verwendung in der lokalen Kleinkunst gefördert (K. Galling, Art. Salbe: BiblRL [1937] 436). Die E. mit zurückgewendetem Kopf erscheint in Palästina schließlich in Tierfriesen philistäischer Tongefäße, auch hier nicht ohne Kenntnis des Vogels im Alltag (R. A. St. Macalister, Excavations of Gezer 2 [Lond. 1903] 179 Abb. 339; 3, Taf. 163, 1. 3. 7; vgl. M.-L. Erlenmeyer, Philister u. Kreter: Orientalia 29, 2 [1960] Taf. 25/32; allgemein J. Hempel, Althebr. Literatur [1930] 101. 109; Abb. 33. 36). Daß der schon in Ägypten geläufige Hintersinn der E., nämlich Inbegriff der Sinnen-

lust zu sein, auch in diesen Darstellungen mitspielt, scheint ein syrisch-hethitisches Rollsiegel mit erotisch-mythologischer Szene zu erweisen (Göttertrias: der Große Gott = ithyphallisch; der junge Gott; die nackte Göttin, über ihr eine Ente; G. Contenau, Manuel d'archéol. orient. 2 [Par. 1931] 949 Abb. 655). Die Verbindung der E. mit der unbekleideten Göttin dürfte ebenfalls vorliegen auf dem doch wohl auch phönikischen Elfenbeinkasten Chicago, Orient. Inst. nr. 11206, den J. A. Wilson für prähistorisch-ägyptisch erklärte (The Culture of Egypt [Chicago 1951] Abb. 4b), was mir aber bedenklich erscheint. In spätjüdischer Zeit tritt die E. wie schon zu Salomos Zeiten als Festtagsbraten auf (bSchabb. 142b), war ja die Vogeljagd den Juden nur als reiner Sport, nicht zur Nahrungsgewinnung verboten (vgl. Berachoth 5, 3; Megilla 3, 9: ,bis auf das Vogelnest erstrecke sich dein Erbarmen'; Alexander 42f; Erlaubtheit der E.vögel als Nahrung auch nach Philo spec. leg. 4, 117 [5, 235 Cohn]). Im Gegensatz zur ,dummen' Gans galt im späten Judentum die E., welche sorgsam ihre Nahrung sucht, als ein bedächtiges u. umsichtiges Wesen (bMegilla 14b; bBaba Kamma 92b). – Auf Einfluß der hellenistisch-römischen Kunst (unten Sp. 444/9) geht es zurück, wenn im Schmuck spätantiker Synagogen auch die E. erscheint. Nach E. R. Goodenough, der auf der einerseits erotischen, anderseits heilssymbolischen Bedeutung der E. in der heidn.-jüd.-christlichen Spätantike insistiert (Jewish Symbols 8 [N. Y. 1958] 49f), wären die E. in Synagogen-Mosaiken usw., wie in Jerasch (Gerasa), Hammam Lif (jetzt in Brooklyn) u. Alpha Beta als ein Symbol für Erlösung (,salvation') aufzufassen (1, 259; 2, 91. 95f; 3, Abb. 656. 887f. 898f. 905). Dasselbe nimmt er an beim Auftreten des E.-vogels in jüdischen Anlagen auf Sizilien (steinernes Mal: 2, 56; 3, Abb. 865) u. in Rom (2, 11. 18/20; 3, Abb. 736. 738. 740. 748 = jüdische Katakombe Vigna Randanini), ein Urteil, dem man mit Reserve begegnen muß, nicht nur, weil in diesen Darstellungen die Vögel (E.vögel, Taube, Huhn) gar nicht scharf auseinander gehalten werden, sondern auch, weil in dieser Zeit die Tendenz zur formalen Ornamentik die ,Symbolik' offensichtlich überwiegt, wenngleich natürlich immer möglich ist, daß durch ein Bild wie das des E.vogels altbekannte Auffassungen im Betrachter anklangen (vgl. auch unten Sp. 447).

II. Griechenland-Italien. a. Arten u. Namen. Die E., welche bei Homer noch nicht auftritt, findet seit dem 5. Jh. in Griechenland Erwähnung (Aristoph. Ach. 875; av. 566; Menand. frg. incert. 422: νῆττα / νῆσσα). Eine Abart dieser ,Haus'- u. ,Stock-E.' (Olck 2639/43) war die Brand-E., welche gezackte Schnabelleisten (,Zähne'; vgl. Iuba b. Plin. n. h. 10, 126) besitzt u. einen Maurerschurz zu tragen schien (Aristoph. av. 1148); diese erhielt durch die Gefährten des Diomedes, welche in diesen Vogel verwandelt wurden, literarische Bedeutung (,diomedische Vögel': Verg. Aen. 11, 271; Anton. Lib. 37; Aug. c. Dei 18, 18, 3). Ornithologische Bestimmung der E. durch Vergleichung der Vogelsorten untereinander versuchte zuerst Aristot. (hist. an. 8, 593b 17/9. 22f), an den sich spätere Autoren anlehnten (Arat. 918; Ael. nat. an. 5, 33; 7, 7; 13, 25; vgl. H. Gossen, Die Tiernamen in Aelians 17 Büchern περὶ ζῴων: QuellStudGeschNatMed 4, 3 [1935] 168). Die Kyraniden definieren die E. als einen Zugvogel, der zusammen mit Wildgans u. Schwan im Frühling Ägypten verläßt (3, 16, 1 [2, 94 de Mély; vgl. 3, 109]). Der Name νῆττα / νῆσσα wird etymologisch in Verbindung gebracht mit νήχεσθαι ,schwimmen' (Athen. 9 [395 E]). Zur βοσκάς = Knäk-E., bzw. φασκάς = Kriek-E. (der querquēdula der Römer: Varro r. r. 3, 3, 3; 11, 4; Colum. 8, 15, 1; Varr. sat. Men. 576), vgl. im einzelnen Olck 2643f. Als zu unterscheidende Arten erwähnte Aristot. ferner die πηνέλοψ- u. die χηναλώπηξ-E. (hist. an. 8, 593, 22f; doppeldeutige Vergleichung der beiden Sorten bei Schol. Aristoph. av. 1302). Die erstere (,Moor-E.'; nach Olck 2644, 22f; ,Hauben-E.'; nach Kretschmer, Penel. 86), welche schon Alc. 84 u. Ibyc. 8 kannten, bekam den Namen der homerischen Heroine offenbar wegen ihrer in der Natur beobachteten Gattentreue (Kretschmer, aO. 93; Altind. Zeugnisse 35); erst sekundär erwuchs daraus die Sage, die ins Meer geworfene Penelope sei von solchen Vögeln gerettet worden (vgl. PW 2, 1202, 9/16). Die χηναλώπηξ (,Fuchsgans', oben Sp. 436), welche schon Herodt. (2, 72) als einen dem Nil heiligen Vogel anführt (vgl. Cobianchi 94), steht trotz des Namens (χήν) der E. näher als der Gans. – Die Lateiner, welche νῆττα/νῆσσα durch anas, aneta wiedergaben, kennzeichnen die E. als Erd- u. zugleich Wassertier (Varro r. r. 3, 3, 3; ling. 5, 78) u. leiten den Namen, den Griechen ganz entsprechend, ab von nare ,schwimmen', das gelegent-

lich allerdings auch ‚fliegen' heißt (Varro r. r. 5, 78: anas. . .a nando; vgl. Isid. et. 12, 7, 51), wogegen die späteren Grammatiker an aneo ‚zittern' (scil. vor Kälte) denken (Cled. gramm. 382, 4 [5, 55, 4]; Pomp. gr. 5, 506, 9 [5, 222, 8]). Ein Ausdruck aus dem E.-Leben ist auch das Wort tetrissitare (‚schnattern'; Suet. reliqu. 161 [251 Reiffersch.]; Carm. de Philom. 5, 61, 22 = Anth. lat. 762, 22 [233, 22]). Wie schon die Griechen von νῆσσα/νῆττα als Kosewort (‚Entlein') Deminutivformen verwendeten (νηττάριον: Aristoph. Plut. 1011; Menandr. frg. 1041 K.; νήττιον: Nikostr. com. 6: Athen. 2, 65d; vgl. νήσσιον: PLond ined. 2181, 6./7. Jh.), wird von Plaut. aneticula gebraucht (asin. 693f). In einem sprachlichen Bild wird die Flucht der Nymphe Hesperia vor Aesacus mit der Flucht der Wild-E. (fluvialis anas) vor dem Habicht verglichen (Ov. met. 11, 771/3); dementsprechend heißt ein Raubvogel νηττοφόνος (Aristot. hist. an. 9, 618b 25) bzw. anataria (Plin. n. h. 10, 7). Da die E. das Wasser stets trocken verläßt, wird sie scherzhaft dem Schiffbrüchigen Charmides zum Wunschbild (Plaut. Rud. 533f). Eine alte Vettel kennzeichnet Martial satirisch: anatis habeas orthopygium macrae (3, 93, 12).

b. Aufzucht u. Verwendung. Die erst nach Gans u. Huhn domestizierte E. (vgl. Hahn; sie wurde zumindest seit hellenistischer Zeit gehalten; Arat. 918. 970; PsTheophr. sign. temp. 28) wurde als Wildvogel auch später noch gefangen (mit Netzen u. Schlingen: Dionys. de av. 3, 23; Long. 2, 12; durch Weinverseuchung ihrer Trinkplätze vor dem Fangen trunken gemacht: Geop. 14, 23, 5; nächtlicher Fang mit Fackeln: Varro b. Non. 460, 7). Zur Aufzucht richteten bes. die Römer sog. Nessotrophia her, deren Anlage u. Absicherung bei Varro (r. r. 3, 11, 1/4) u. Colum. (8, 15, 18; vgl. Geop. 14, 23) ausführlich beschrieben werden (vgl. Blümner, Röm. Priv. 177; G. Jenisson, Animals for show and pleasure in ancient Rome [Manch. 1937] 101; noch Kaiser Alex. Severus hielt E. in einer Volière; Hist. Aug. Alex. Sev. 41, 6f). Daß man E.eier gelegentlich Hennen zum Ausbrüten unterlegt, berichten Cicero (nat. 2, 124) u. Plinius (n. h. 10, 115); daß man die Vögel mit Weizen mästet, weiß schon Aristoph. (av. 565; vgl. Colum. 8, 15). Wild-E. kurieren nach Plin. ihre alljährlich auftretende Appetitlosigkeit durch Eisenkraut selbst (n. h. 8, 10). – Für die menschliche Ernährung wurde die E. schon von den Ägyptern herangezogen, welche ihr Fleisch, meist vom wilden Vogel, auch roh gegessen u. eingepökelt haben (Herodt. 2, 77; oben Sp. 434). Während E.fleisch bei den Römern als eine plebejische Kost galt, welchem Feinschmecker Fasan u. Perlhuhn vorzogen (Petron. sat. 93, 2), ergibt sich aus Martial, daß die Herrschaften von der E. wenigstens Brust u. Rücken zu sich nahmen, das Übrige allerdings dem Küchenpersonal überließen (sat. 13, 52). Immerhin wurde E.braten (u. a. von der Kriek-E. = querquedula) auf einem üppigen Priestergelage gereicht (um 50 vC.; Macr. sat. 13, 52), u. auch Kaiser Maximinus liebte es, neben Wildbret E.-braten zu speisen (Hist. Aug. v. Maximin. 28, 2). Von Geta wird berichtet, daß er Speisenfolgen nach der Namensalliteration zusammenstellen ließ (anser, afruna, anas; Hist. Aug. v. Get. 5, 7f). Ob bei den angeblichen bakchisch-orphischen Banketten in Rom (neben Hase u. Fisch) die E. bevorzugt wurde (so nach E. R. Goodenough, Jewish Symbols 2 [N. Y. 1953] 45f. 50 unter Verweis auf 3, Abb. 842f [Szenen der Praetextat-Katakombe]), erscheint fraglich. Die Beliebtheit der E. als Festbraten macht es verständlich, daß sich ihrer die Kochkunst annahm u. für ihre Zubereitung in der kulinarischen Literatur der Kaiserzeit auch Rezepte erscheinen (Apic. 6, 213f. 216/9). Auch die medizinische Seite des Genusses von E.-fleisch wird erörtert; als Krankenkost soll es schon der alte Cato empfohlen haben (Plut. Cato m. 23 [1, 359 D.]), wogegen die späteren Ärzte auf seine schlechte Verdaulichkeit hinwiesen (zB. Alex. Trall. 1, 403. 543; über die Trockenheit des Geflügelfleisches allgemein Galen. diaet. 2, 47 [6, 548 L.]). Als Universalheilmittel galt E.blut, das man eindickte u. dann mit Wein versetzen konnte. Man nahm es gegen Schlangenbiß u. andere tierische Gifte (Cyranid. 3, 13, 2 [2, 92 de Mély]; ebd. über E.fett als Heilsalbe; dazu auch Scribon. Larg. 177. 230). Besonders wirksam war das Blut der pontischen E. (Plin. n. h. 29, 104), das König Mithridates einst als ‚Antidotum' entdeckt haben sollte (ebd. 25, 3; o. Bd. 1, 458); es heilte u. a. Schädelblutungen (ebd. 29, 114; vgl. Gell. 17, 16, 1). Schon allein der Anblick pontischer E. sollte schließlich Heilung bewirken können, u. zw. außer beim Menschen auch bei Tieren (Colum. 6, 7, 1; vgl. Veget. 4, 4, 6; zur Bedeutung der E.vögel in der antiken Heilkunde weiteres bei Arndt 60f. 65f. 485). Auf Sympathie-Aberglauben

beruht es, wenn es heißt, eine bei Bauchgrimmen auf den Leib gelegte E. ziehe das Leiden an sich u. sterbe (Plin. n. h. 30, 60; Non. Marcell. 27, 33; vgl. E. Stemplinger, Sympathieglaube u. Sympathiekuren in Altertum u. Neuzeit [1919] 70). – Eine weitere Verwendung der E. im vornehmen römischen Haus war schließlich ihre Abrichtung als Spielgefährte der Kinder (F. Sühling, Taube [1930] 266ff); dies erwähnt nur Plaut. capt. 1003 ausdrücklich; Darstellungen der Kunst zeigen aber das Motiv häufig (u. Sp. 445f).

c. Bedeutung. Die der E. im Alten Orient anhaftende u. im Mittelmeerbereich weiterlebende volkstümliche Bedeutung der Sinnenfreude wird in der griech.-lateinischen Literatur viel seltener, als man erwarten würde, ausgesprochen. Ihre gemeinhin unterstellte Beziehung zur Erotik (zB. Keller 2, 228/35; Olck 2644, 19f) ist daher eher aus Darstellungen der Kunst zu erschließen (unten Sp. 444/6). Auffällig ist es auch, daß die E. weder im antiken Sprichwort, noch in Tierepikedien erscheint, in Textgruppen also, die sonst für die gängige Beurteilung von Tieren charakteristisch sind. Immerhin gab Aristoph. der Überzeugung Ausdruck, daß die Vögel, u. dabei einige Wasservögel, die Liebeskraft repräsentieren: ‚wir sind Abkömmlinge des Eros; dafür gibt es tausend Beweise. Wir haben Flügel u. helfen den Liebenden. Wieviele junge Menschen, die fühllos zu bleiben schworen, haben sich durch unsere Kraft aufgetan u. ihren Liebhabern hingegeben usw.‘ (av. 703/6; unter den dabei genannten Vögeln werden zwar Wachtel, Wasserhenne, Gans u. Hahn, aber nicht die E. namentlich genannt). Zum Liebesbereich gehörte anderseits die Wild-E. Penelope (πηνέλοψ), deren Verbindung zum ätolischen Heiligtum der Artemis u. des Dionysos angenommen wird (Gruppe, Myth. 625_6). In diesen zuerst bei Alc. frg. 135 u. Ibyc. frg. 9 erwähnten buntgefiederten Zugvögeln, welche als Beispiel der Gattentreue galten, glaubte man die von der Ägäis bis nach Fernost streifenden Hauben-E. wiederzuerkennen, die in Indien die Unzertrennlichkeit eines Paares verkörperte u. in China in der Hochzeitssymbolik eine Rolle spielte; wegen solcher Eigenschaften bekam sie bei den Griechen den Namen der besten Ehefrau, der Penelope (Kretschmer, Penelope 86; Altindische Zeugnisse; umgekehrte Namensübertragung vertritt E. Wüst, Art. Penelope: PW 19, 1, 462f, von Kretschmer abgelehnt). Ob die Sage von der Verwandlung einer der Emathiden, Tochter des Pierus, in eine E. (νῆσσα; Nicand. bei Anton. Lib. 9) auf den Liebesbereich hinweist, bleibt fraglich, zumal solche ‚Metamorphosen‘ meist sekundäre Erklärungen für altägäische Doppelwesen sind. Ebenso unwahrscheinlich ist, daß die E. die erotische Bedeutung erhielt wegen der ihr nachgesagten Wachsamkeit (so Goodenough aO. 8, 47), durch die sie allerdings zum hl. Tier der römischen Laren werden konnte (Festus). Schließlich ist der Behauptung zu widersprechen, die E. sei Poseidon (Neptun) geweiht gewesen, wodurch sie übrigens auch schwerlich zu ihrem aphrodisischen Charakter gekommen sein könnte; denn jene Annahme beruht auf Fehlinterpretation von Aristoph. av. 566, wo nur ein Vergleich u. keine Gleichsetzung vorliegt (‚wenn du für Poseidon ein Schaf opferst, so laß der E. als Opfer Weizen bringen‘). Die Beziehung, in welche die E. zu Artemis, der Herrin der Flur u. des Wetters, trat, ist wohl auch sekundär; wenn sie mit den Flügeln schlägt u. das Gefieder mit dem Schnabel reinigt, deutete man dies als ein Vorzeichen für aufkommenden Wind (Plin. n. h. 18, 362; Arat. progn. 918; Ael. hist. an. 7, 7); wenn sie unter Wasser tauchte, sollte dies Regen verkünden (PsTheoph. de sign. temp. 28; anders Arat. 970).

d. Kunst. In der Antike sind E.vögel in den verschiedensten Kunstgattungen u. auf die mannigfaltigste Weise dargestellt worden, was eine einheitliche Bedeutung von vornherein unwahrscheinlich macht. Wenn ein erst vor wenigen Jahren in einem Schachtgrab bei Mykene gefundenes Salbgefäß aus Bergkristall als ‚E. mit zurückgewendetem Kopf‘ gestaltet ist (nicht festländisch, minoisch; vgl. F. Schachermeyr: ArchOrF 17 [1954/6] 208 Abb. 9), setzt sich hier ein aus Ägypten u. Phönikien bekannter Typ, der zum Frauenbereich gehört, fort (oben Sp. 436. 438). Seit archaischer Zeit werden unter orientalischem Einfluß in Griechenland u. in Italien plastische Tongefäße in E.gestalt häufig (M. J. Maximova, Les vases plastiques dans l'antiquité 2 [Par. 1927] Taf. 12 nr. 48; Taf. 19 nr. 75f; Taf. 38 nr. 139. 146; Taf. 44 nr. 164). Jonische, lakonische u. korinthische Rhyta des 7./6. Jh. bilden von der E. nur den Kopf nach (Stücke in den Musées Nationaux, Brüssel). Wenn die etruskische Kunst die E. oft heranzieht, äußert sich altmittelmeerische Wertschätzung des Vogels, der außer der

Ägäis auch die italischen Küsten überflog. Ein etruskisches Deckelgefäß des 7. Jh. in New York zeigt eine Triere, deren Bug als E.kopf gestaltet ist, zweifellos in Erinnerung an die ägyptischen E.boote (K. Pfister, Die Etrusker [1940] 19). Seit dem 5. Jh. treten die etruskischen Askoi in E.gestalt auf (zB. Baltimore: D. K. Hill, What's in a duck?: Bull. Walters Art Gallery 1, 8 [1949]; Brit. Mus.: H. B. Walters, Catal. of Roman pottery in the BM [Lond. 1908] Taf. 1a = Eros auf E. reitend; vgl. ferner J. D. Beazley, Etruscan vase painting [Oxf. 1947] 191f. 300. 305 mit etwa 30 Belegen). Ein etruskischer Tonsarkophag des 3. Jh. mit dem plastischen Bild des Verstorbenen auf dem Deckel zeigt an den vier äußeren Ecken je eine E. mit zurückgewendetem Kopf, wobei diesmal funeräre Bedeutung vorliegen könnte (Pallottino: MonAnt-AccLinc 36 [1937] 469 Abb. 124 = R. Herbig, Die jüngeretrusk. Steinsarkophage [1952] nr. 23). – In der Vasenmalerei erscheinen E.-vögel seit spätminoischer Zeit, zunächst wohl unter ägyptischem Einfluß (Fragm. aus Phylakopoi auf Melos; H. R. Hall: JournEgArch 1 [1914] 199f Abb. 6). Direkt von Amarna her beeinflußt scheinen E.darstellungen auf zyprischen Gefäßen (S. A. Immerwahr, Three Mycenean vases in the Metrop. Mus.: AmJournArch 49 [1945] 534/56). Ist der Sinnbildcharakter ‚Lebensfreude' hier nur zu vermuten (entschieden zu weit geht K. Kerenyi, Töchter der Sonne [1944] 83f, wenn er die E. auf protokorinthischen Vasen als Hinweis auf ‚eine große Göttin des Lebensursprungs u. des Todes' deutet), so wird jener beim Auftreten des E.vogels in Liebesszenen auf rf. Vasen klarer (A. Furtwängler-K. Reichold, Griech. Vasenmalerei [1904] Taf. 100 nr. 1a: Eros mit E.; P. Hartwig, Die griech. Meisterschalen [1893] Taf. 7: auf E.vogel reitender Satyr, wobei Vogelkopf u. -hals als Phallus gestaltet sind). E.bilder setzte man auch auf röm. Gefäße (H. B. Walters, Catal. Roman pottery BM 196f. 223 Abb. 189). Wenn auf Grabreliefs von Knaben manchmal mit dem Hund alternierend der E.-vogel erscheint, hat man wohl an einen Spielgefährten des Kindes zu denken (A. Conze, Die attischen Grabreliefs 2 [1900] Taf. 156f. 161/3. 170f. 185/94). Auf einem röm. Grabcippus des 1. Jh. nC. befindet sich ein Medusenkopf zwischen zwei E. anstelle der sonst dort üblichen zwei Schlangen, womit für den Vogel wiederum funeräre Bedeutung in Betracht kommt (P. Gusman, L'art decoratif de Rome 3 [1914] Taf. 267). – Plastische E.figuren gibt es in Griechenland seit geometrischer Zeit (Bronzeidole: W. Lamb, Greek and Roman bronzes [Lond. 1930] 39f Taf. 13a). Ein dreirädriger archaischer Kultwagen aus Ton mit drei E. u. einer menschlichen Figur unklarer Bedeutung wurde in Dupljaja, Balkan, gefunden (Enciclopedia dell'arte antica 2 [1959] 367 Abb. 529). Von einem Plastiker namens Boëthos (Anf. 2. Jh. vC.) stammt eine Marmorgruppe des nackten Knaben mit dem Vogel (H. Th. Bossert, Gesch. des Kunstgewerb. 2 [1931] 119 Abb. 178), die man thematisch mit den erwähnten Knaben-Grabstelen in Verbindung bringen muß. In etwa dieselbe Zeit gehören die zahlreichen Grab-Terrakotten des Eros mit der E. aus Megara (A. Furtwängler, Die Sammlung Sabouroff 2 [1883/7] Taf. 130) u. aus Myrina in Kleinasien, wo offenbar alexandrinischer Einfluß wirksam ist (E. Pottier-S. Reinach, Nécropole de Myrina 2 [Par. 1887] Taf. 17, 1; 33, 2; Erklärung des Typs bei D. Burr, Terracottas from Myrina in the Mus. of Fine Arts [Boston 1934] 43; vgl. Taf. 10, 24; 11, 25; 13, 32; der hier vertretenen Priorität des Genrecharakters vor funerärem Verständnis widerspricht Goodenough aO. 8, 49 u. behauptet, wohl kaum zu Recht, die umgekehrte Entwicklung). Ausdruck der Lebensfreude blieb die E. bei den hellenistisch-ägyptischen Terrakotten; so wenn eine Tänzerin (mit Isiskrone?) in einem Fundstück aus Medûm den Vogel im Arm hält (E. Zippert: AfO 8 [1932/3] 157 Abb. 8), oder wenn der Vogel der Demeter-Isis als Verkörperung der Erntejahreszeit, d. i. in Ägypten dem ‚Winter', beigegeben ist (P. Graindor, Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine [Anvers 1939] 125/8 nr. 46 Taf. 17); Harpokrates auf E.-vogel; vgl. E. Breccia, Le rovine e i monumenti di Canopo [Bergamo 1923] Taf. 35, 1. 2; A. Erman, Relig. der Ägypter[4] [1934] 393 Abb. 165; oben Sp. 445). Reine Genrebilder sind die Knabengruppe mit E. aus Lilaia in Athen (röm. Kopie nach hellenistischem Original; R. Hamann, Griech. Kunst [1949] Abb. 355) sowie die marmorne Brunnenfigur in Florenz, wo Pan u. ein Silen um den Besitz einer E. raufen (R. Herbig, Pan [1941] 31). – Im Mosaik u. in der Malerei bes. der Kaiserzeit ist die E. ständiges Requisit der ägyptisierenden Flußlandschaft, wie sie schon von Philostrat geschildert wurde (imag. 1, 9, 2; Bildbelege bei Pfuhl, Malerei § 945

Abb. 698f; vgl. ferner K. Schefold, Die Wände Pompejis [1957] 217. 245; G. Gullini, I Mosaici di Palaestrina [Roma 1956] Taf. 5, 1; 13, 1/2; E. Breccia, Le Musée gréco-romain d'Alexandrie 1925/31 [Bergamo 1932] 101 Taf. 52 nr. 193; R. P. Hinks, Catalogue Greek, Etrusc. and Roman Paintings and Mosaics in the BM [Lond. 1933] Reg. s. v. duck; K. Parlasca, Die röm. Mosaiken in Deutschland [1959] 12. 64. 70f. 78 Taf. 60, 4; 62, 1; 78, 1). Gelegentlich erkennt man ein miteinander redendes E.paar, wohl ein Hinweis auf Vertrautheit mit dem erwähnten Penelope-Motiv (zB. A. Maiuri, Una nuova pittura nilotica a Pompei: AttiAccLinc 8, 7 [1957] 74 Taf. 2, 2; 3, 2). Manchmal sind E., offenbar mit satirischer Absicht, an einen Rennwagen gespannt (zusammen mit Pfauen auf einem Mosaik in Volubilis: R. Thouvenot: CRAcInscr 1954, 344/8). In kaiserzeitlichen Mosaiken des Ostens wie etwa in Antiochia konnte gerade bei Motiven in Art des E.-vogels die Entwicklung vom realistischen Stilleben zum fast geometrischen Ornament beobachtet werden (D. Levi, Antioch Mosaic pavements 1 [Princet. 1947] 590/6; 2 Taf. 61a. 84b. 181a/b. 175b); dies spricht nicht für die Auffassung, die E. müsse durchweg symbolische Bedeutung gehabt haben. Attribut der Personifikation des ‚Winters' ist die E. in Sarkophagszenen (G. Hanfmann, The season sarcophagus in Dumbarton Oaks 1 [Cambr. Mass. 1951] 272; 2, 120 Abb. 145) u. in Kalenderbildern; H. Stern, Le calendrier de 354 [Par. 1953] 237 Taf. 12, 1; vgl. auch Olck 2647, 67/2648, 24; zu einem Jahreszeitenbild gehört angeblich auch die Frau mit E. im Nasoniergrab; Reinach, Rép. peint. 143, 4). – Seinem lebensfrohen Charakter entsprechend, wurde der E.vogel auch bevorzugt für die Ausgestaltung von Frauenschmuck. Ein angeblich aus Aegina stammendes mykenisches Frauenfigürchen mit einer E. in jeder Hand scheint zyprisch beeinflußt (Bossert aO. 1, 284f Abb. 4). Der E.vogel erscheint auf Siegeln u. Goldringen (A. Furtwängler, Gemmen 1/2 [1900] Taf. 3, 54; 10, 54); E.vogel im Flug: G. Richter, Animals in Greek sculpture [N.Y. 1930] 38 Abb. 195. 198). Ferner sind E. bekannt als granulierter Kettenanhänger (aus dem Knossos-Palast: M. Rosenberg, Gesch. der Goldschmiedekunst [1918] 29 Abb. 41) sowie als Aufsatzfiguren von Goldfibeln (frühgriechisch: JbInst 9 [1894] 116 Abb. 1f; etruskisch, 7. Jh.: Corsini-Fibel, Florenz; vgl. G. Beccatti, Oreficerie antiche [Roma 1955] nr. 254 Taf. 61 = Ebert, RL 3, 306 Taf. 110a; Regolini-Fibel, Vatikan-Mus.; Beccatti aO. nr. 236 Taf. 47b; Kette mit sieben E.paaren, München nr. 2355; ebd. Taf. 113a). E. finden sich auch auf einem goldenen Ohrgehänge (R. Siviero, Gli ore e le ambre nello Museo Nazionale di Napoli [o. O. 1954] nr. 31 Taf. 30f). Zahlreiche weitere Goldschmuckstücke mit dem E.vogel vgl. bei F. H. Marshall, Catal. Jewellery in the BM [Lond. 1911] Reg. 2 s. v. duck. Nur selten kommt der E.-vogel als Münzbild vor (H. Imhoof-Blumer – O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen [1889] Taf. nr. 20. 33). Dagegen ist er auf Alltagsgerät häufig anzutreffen. Schon eine mykenische Dolchklinge mit Niello-Darstellungen gibt die E.jagd von Katze u. Ichneumon wieder (s. W. Lamb aO. 9 Taf. 1; vgl. den Dolch des Tutanchamun). Mykenisch ist auch ein Bronzemesser mit einem als umgewendetem E.kopf gestalteten Griff (aus Perat, Grab 12; Sp. Jacovidis: AfO 17 [1954/6] 449 Abb. 28). Hellenistische Klappspiegel zeigen E. öfters als Begleiterin der Aphrodite (W. Züchner, Griech. Klappspiegel = JbInst Erg.Heft 14 [1942] Taf. 5. 15 u. Abb. 10). Auf einem Sarkophag aus Chiusi im Louvre erscheinen in der Szene eines Opfers für Hercules je eine E. über dem Weihegabentisch sowie unter der Kline des Opfernden (I. S. Ryberg, Rites of the State Religion in Roman art [Rom 1955] 12 Abb. 6a Taf. 4). Eine etruskische Salbdose aus Holz in voller E.gestalt kommt her vom ägyptisch-phönikischen Salbgefäßtyp (F. Matz: Bossert aO. 1, 238f Abb. 239, 1). Bei dem in einem Wandgemälde zu Boscoreale wiedergegebenen Bronzebett zeigt die Kopflehne einen E.-kopf (E. Pernice: AA 1900, 178 Abb. 1). Ähnlich wie die hellenistisch-römischen Schöpfkellen (κύαθοι; F. W. v. Bissing, Metallgefäße [Wien 1901] 66/9 = Cairo nr. 3561. 3565f. 3568/70. 3572; vgl. Hermann, Motiv 101_2) laufen die beiden Griffe eines silbernen Siebes aus Meroë in E.köpfe aus (römisch; W. M. Smith, Ancient Egypt as represented in the Mus. of Fine Arts [Bost. 1946] 167 Abb. 114; vgl. das Bronzesieb Bissing aO. 65 nr. 3559). Langgestreckte E.köpfe verzieren einige umstrittene Bronzegeräte aus Karthago (L. Friedländer, Sittengesch. [10][1934] Abb. bei 170; R. Herbig: J. Vogt, Rom u. Karthago [1943] 148/53. 368 Taf. 4/6, ohne Größenangabe). Herbig erklärte die Stücke, v. Bissing fol-

gend, als ‚Axtamulette'; doch ähneln sie eher den in Ägypten seit dem NR üblichen Rasiermessern.

B. Christlich. I. Textzeugnisse. Der nicht ganz einheitlichen Verwendung u. Auffassung des E.vogels im vorchristl. Altertum entspricht das Bild seiner Erwähnung u. Verwertung in Texten u. Bildwerken der christl. Spätantike. Wenn die E. von den Kirchenschriftstellern kaum erwähnt, aber auch nicht ausdrücklich verpönt wird, beruht dies zunächst auf fehlenden bzw. unklaren Äußerungen über dieses Tier in der hl. Schrift. Die wirkliche oder vermeintliche antike Bedeutung des E.vogels, etwa in volkstümlicher Auffassung als Abbild der Lebenslust u. Sinnenfreude, war der Theologie u. Morallehre offenbar so unerheblich, daß sich eine apologetische Auseinandersetzung damit nicht verlohnt hat. Ganz allgemein mit den Vögeln beschäftigte sich zB. Clem. Al., der sie einmal, ohne eine einzelne Gattung herauszugreifen, als Beispiel für die Konstanz der Art bzw. für das Fehlen von Mutationen bei den Kreaturen anführt (paed. 2, 10). In seinen ‚Formulae', einer Lemmatasammlung wichtiger Gegenstände u. Begriffe, spricht Eucherius v. Lyon zwar von Adler, Pelikan, Rabe, Taube, Sperling, Hahn usw., nicht aber von der E. Trotzdem ist der Vogel in der späten Kaiserzeit wohlbekannt gewesen sowohl als Jagdbeute wie auch als Insasse der Tiergehege, die später auch in Klöstern angelegt wurden (ein Tierpark mit Land- u. Wasservögeln u. a. mit Vögeln aus Ägypten, d. h. mit Enten, befand sich in Seleukeia bei der Wallfahrtskirche der hl. Thekla; Basil. v. Theclae 8 [PG 85, 577B]; vgl. Kötting, Peregrinatio 156). Ferner schickt zB. Ausonius um 385, wohl aus Bordeaux, seinem Sohne eine E. für die Tafel mit einem das Geschenk beschreibenden Gedicht (ep. 3, 11; vgl. 18, 12). Ähnlich fügt Gregor d. Gr. einem Brief an den kaiserlichen Arzt Theodor Sel., worin er den Eingang einer Summe zum Loskauf von Gefangenen bestätigt u. zum Lesen der hl. Schrift auffordert, die Mitteilung an von der Übersendung einer E. mit zwei Küken, damit sie der Empfänger täglich anschaue u. dadurch an ihn erinnert werde (ep. 5, 46 [Ewald-Hartm. 346, 16]); da es wenig wahrscheinlich ist, daß Gregor eine lebendige E. nach Kpel oder auch bloß nach Ravenna geschickt hat, muß man hier wohl an eine Figurengruppe denken. Daß E. für die Tafelfreuden auch noch im 6. Jh. eine Rolle spielten, zeigen Kochbücher aus dieser Zeit. Nach Anthemius ist das weibliche E.fleisch, zumal das der Brust, am besten (32), wogegen Oribasius das Fleisch allgemein für hart erklärt (4, 17). Wenn noch in den Carmina Burana, diesmal allerdings die gebratene Gans, humoristisch-parodistisch besungen wird (nr. 92 [173 Schneller[4]]), ist noch etwas von der spätantiken Vorliebe zu verspüren, auch alltägliche Lebensvorgänge dichterisch zu paraphrasieren. In der Medizin war wie schon bei den antiken Ärzten auch bei den christl. Ägyptern E.- u. Gänsefett als Heilmittel sehr beliebt, so gegen Unterleibsschmerzen, Wimpernausfall, Brusterkrankungen sowie Warzen (W. Till, Die Arzneikunde der Kopten [1951] 57). Wenn in der Lex Salica in der Kasuistik von Vogeldiebstählen auch die Strafe für Diebstahl einer Haus-E. (ansera domestica aut aneda) festgelegt wird (120 Pfennige = 3 Schilling; Lex. Sal. 7, 4; vgl. K. A. Eckhardt, Lex Salica: 100 Titel [1953] 114f), kann dies als ein Beleg für ihre umfangreichere Domestizierung im 6. Jh. gelten. Im übrigen beschränken sich die Erwähnungen des E.vogels auf überliefertes antikes Wissen. So wenn Isid. et. 12, 7, 51 ans von natare herleitet (nach Varro ling. 5, 78) oder Johannes v. Euchaita die etymologische Ableitung νῆττα von νήχεσθαι wiederholt (etym. 334; wohl aus Philoxenos; vgl. R. Reitzenstein, M. T. Varro u. Joh. M. v. Euchaita [1901] 29). Neue Bekräftigung findet alter Aberglaube, etwa daß die E. durch Verlassen des Teichs aufkommenden Wind ankündige (Avien. c. 2, 1684 [75 H.]). Von der volkstümlichen Auffassung des E.vogels, wie das Altertum sie kannte, tritt allein in der Legende noch etwas zutage. So ruft die irische Heilige Brigid (um 500) Wild-E. zu sich, liebkost sie u. spendet dem Schöpfer um ihretwillen Lobpreis (eine an die spätjüdische Salomo-Legende erinnernde Episode, denn Salomo konnte mit den Tieren, insbes. mit den Vögeln, reden; vgl. L. Ginzberg, Legends of the Jews 4[6] [N.Y. 1954] 138), wodurch Brigid zum Patronat über das Geflügel gelangte (ASS Febr. 1, 134. 138). Steht hier der E.vogel als ein Glied der Kreatur für die ganze Schöpfung, so bricht der alte Bezug zu Lebensfreude u. Sinnenlust, freilich abgewandelt, in einer bretonischen Legende von S. Nikolaus wieder durch. Ein von Entehrung bedrohtes Mädchen verwandelt der Heilige auf ihre Bitten

hin in eine E., ohne daß dabei der Grund für gerade diese Gestaltenwahl ausgesprochen wird (R. Riegler: ARW 23 [1914] 164/6; hier scheint zugleich das Daphnemotiv, der Entzug vor Gefahr durch Verwandlung, wirksam; s. o. Bd. 3, 585/8). Daß das Christentum die antiken Vorstellungen von der E. keineswegs ganz ausgelöscht hat, sie vielmehr im Folklore weiterlebten, zeigt auch die Weiterverwendung des Vogels nach antiken künstlerischen Motiven in der darstellenden Kunst u. im Kunstgewerbe der Spätantike.

II. Kunst. Im Gegensatz zur spärlichen Erwähnung der E. in den christl. Texten tritt sie ebenso in der profanen wie der kirchlichen Kunst der Spätantike häufig auf. Nur von Fall zu Fall kann dabei Ursache u. Absicht der Verwendung geklärt werden. Wenn Leclercq zu allen Bildern dieser Art grundsätzlich äußert: ,die E. scheint bei den Christen keinerlei symbolische Bedeutung gehabt zu haben' (1819), trifft dies zu, sofern damit eine theologische Symbolik gemeint ist. Denn zB. die These von E. R. Goodenough, der E. wohne auch u. gerade bei christlichen Bildern der Symbolwert ,Erlösung' (salvation) inne (Jewish Symbols 8, 50), ist zumindest unbewiesen. Das Anklingen volkstümlicher Vorstellungen im Betrachter, in welchen gerade Tieren u. Vögeln ein besonderer Sinn gegeben wird, ist anderseits natürlich nie auszuschließen. Im folgenden soll ein Überblick über das Auftreten des E.vogels im Bereich der altchristl. Kunst geboten u. fallweise nach dem möglichen Sinn gefragt werden. Vollplastische E.figuren sind in der christl. Spätantike nur selten bekannt geworden, so das Figürchen einer Bronze-E., jetzt in Berlin (5./6. Jh.; Wulff, Bildw. nr. 756 Taf. 34); die Ringöse erklärt das Stück als einen Anhänger, also ein (vielleicht einst vergoldetes?) Schmuckstück. Vogelgefäßen nach Art der sassanidischen Gießkrüge in E.gestalt (K. Erdmann, Die Kunst Irans z. Z. der Sassaniden [1946] Taf. 86) entsprechen einige christl. Bronzelampen, bei denen aber wohl eher an die Taube gedacht war (zB. O. M. Dalton, Catalogue of early christian antiquities [Lond. 1901] nr. 512). Häufiger begegnet die E. an kleineren Geräten. Eine beinerne Haarnadel des 4./5. Jh. aus Alexandria ist am oberen Ende mit einer vollgestaltigen E. verziert, welche den Kopf hochhebt (Wulff aO. nr. 465 Taf. 21). Der umgebogene E.kopf, welcher als Hakenende eines langen Griffes diente, scheint in den christl. Jh. bei den Bronze-Schöpfkellen beibehalten (ebd. nr. 1052f Taf. 53; Zeit allerdings unbestimmt). Bei einem koptischen Holzlöffel, einer Grabbeigabe des 8./9. Jh. aus Karara (jetzt Freiburg i. Br.), bildet der umgebogene E.kopf ungewöhnlicherweise nicht das Stielende, sondern sitzt zwischen Löffelstiel u. Löffelkelle (H. Ranke, Koptische Friedhöfe bei Karara [1926] 22 Abb. 20). Dagegen besitzt der vielbehandelte Silberlöffel von Ibener-Hof in der Pfalz (jetzt Museum Mainz) als Griff den normal zurückgewendeten E.kopf, dessen langgewundener Hals auch an einen Schwan denken lassen kann (nicht an eine Schlange wie bei K. Körber, Inschriften des Mainzer Mus. [1900] 148 zu nr. 240). Die Kelle dieses dem 11. Jh. zugewiesenen Geräts trägt die Inschrift CA ☧ΩN, das man als σωτὴρ υἱὸς (scil. Θεοῦ) Χριστός aufzulösen gesucht hat (vgl. H. Leclercq: DACL 3, 2, 3175 mit Abb. 3452); vielleicht ist aber nur A ☧ Ω gemeint gewesen (Kraus, Inschriften 1, 24). Die Inschrift erweist einerseits griechische Provenienz, anderseits Gebrauch im religiösen Bereich. Daß es sich um einen ,eucharistischen Hostienlöffel' der Arianer handelt (Körber aO.), ist eine durch nichts bewiesene Hypothese. – Häufiger begegnet der E.vogel in den Flachbildern, zunächst auf reliefierten Geräten. Als Beispiel seien angeführt: der Silberteller von Cesena (um 400 nC.) mit einer vielleicht homerischen oder jedenfalls ländlichen Szene, wobei ein E.-teich vor einem Gebäude gezeigt ist (W. F. Volbach, Frühchristl. Kunst [1958] Taf. 108 mit Lit.). Auf dem Silberkessel von Cherchell im Louvre (6. Jh. nC.), zu dem sich ein Pendant in der Ermitage befindet, ist ein Mann beim E.schlachten dargestellt (H. Peirce-R. Tyler, L'art byzant. 2 [Par. 1934] nr. 156). In den ebengenannten Fällen ist die E. wohl nur Bestandteil übernommener heidnischer Szenen. – Ritzzeichnungen auf Bein mit Landschaftselementen, zumeist aus Ägypten, enthalten den Vogel häufig. So hält auf einem Möbelbelagsstück ein Putto eine E. hoch (3./4. Jh.; Wulff aO. nr. 423 Taf. 19; vgl. das Beintäfelchen, ders.: Amtl. Berichte preuß. Kunstsamml. Berlin 35 [1913] 29 Abb. 31); Flußszene mit E. auf einem beinernen Griff (ders., Bildw. 347 Taf. 14; vgl. Zierstück mit E.rumpf ebd. nr. 522 Taf. 23); ferner hier anzuschließen zwei u. a. mit E. bemalte Holzbretter eines Kästchens aus Giza (4./5. Jh. ebd. nr. 1609/10 Taf. 73). Zum Kreis der Nil-

motive gehört die beim Nil- oder Isisfest als Festbraten bereitete E., wie dies die bekannte Wiesbadener Elfenbein-Pyxis vorführt (5. Jh.; A. Hermann: JbAC 2 [1959] Taf. 5b). Ebensowenig wie hier ist an eine ‚Heilssymbolik' zu denken, wenn Enten in die rhombischen Felder eines Totenbrettes eingezeichnet sind (4./5. Jh.; aus Kene, Mittelägypten; Wulff, Bildw. nr. 1611 mit Abb.), oder wenn die Marmorkanzel des Erzbischof Agnellus im Dom zu Ravenna (Mitte 6. Jh.) in den 6 mal 6 Bildfeldern der Frontseite unter allerlei Tieren (von unten nach oben: Fische, Bodenvögel, Wüstenwild, Himmelsvögel, Lämmer) oberhalb der Fische auch E. aufweist (Volbach aO. 79 Taf. 183; Volbach redet von ‚symbolischer Verzierung' ohne Begründung; die Tieraufzählung auf Ambonen könnte auf der Legende von einem den Tieren predigenden Gottesmann beruhen, wie es von Salomo heißt: ‚er predigte den Tieren, den Vögeln u. den Fischen'; L. Ginzberg, Legends of Jews 4[6] [N.Y. 1954] 138). – In Kirchenmosaiken tritt der E.vogel auf entweder in vignetteartigen Einzelbildern bzw. ‚Stilleben', die in Wänden u. Fußböden lose aneinandergereiht bzw. geometrisch verteilt sein können, oder im Rahmen der Flußlandschaft, welche manchmal hellenistisch-ägyptische Züge trägt (vgl. A. Hermann: JbAC 2 [1959] 66/9). Ein Beispiel aus dem Osten, wo Kirchendekorationen seltener erhalten oder aufgefunden worden sind, ist zB. das Fußboden-Mosaik von Dscherâsch, Palästina, mit einem von Wasservögeln belebten Flußlauf (Peirce-Tyler aO. 2 nr. 122). Belege aus dem Westen sind folgende: 1) Ravenna: E.pärchen unter dem Triumphbogen in S. Vitale (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken [1958] Abb. 335; vgl. Taf. 55: E. im Gewölbemuster der Vorhalle zur Erzbischöfl. Kapelle); E. neben zahlreichen anderen Tieren u. Vögeln in je einer Akanthusranke des Deckengewölbes von S. Vitale (ebd. Abb. 346; S. Muratori, I Mosaici Ravennati della chiesa di S. Vitale[2] [Bergamo 1945] Taf. 23). 2) Aquileia: Fußbodenmosaik im Oratorio Cossar (G. Brusin-P. L. Zovatto, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado [Udine 1957] Abb. 84) u. ebd. im Oratorio Cal Lungo (ebd. 223 Abb. 84 u. Taf. 7); die Hirtengestalt im Mittelfeld des letzteren Mosaiks legt für die Tieransammlung die Erklärung als weitergebildetes Orpheus-Motiv nahe. 3) Rom: E. in einem ‚Stilleben' in der Katakombe der Petrus u. Marcellinus (3. Jh.; Wilpert, Mal. [1903] Taf. 36,3; Leclercq aO. Abb. 1997). Karrees mit Tieren (u. a. Taube, Kalb, Schwan, E.) im Gewölbe des Nord-Umganges von S. Costanza (Volbach aO. Taf. 32; vgl. auch ebd. Taf. 35: Ostumgang, E. neben Bäumen mit Vögeln); E. als Requisiten der Flußlandschaft in dem verlorenen Apsismosaik von S. Costanza (F. v. d. Meer-Ch. Mohrmann, Atlas nr. 138); ähnlich im Apsismosaik von S. Clemente (Wilpert, Mos. 3 Taf. 118), von S. Giovanni in Laterano (Foto Alinari 26 659; vgl. Goodenough aO. 8, Abb. 24) u. von S. Maria Maggiore (Wilpert aO. 3 Taf. 121f). 4) Neapel: Baptisterium-Mosaik mit von E. belebter Flußszene (R. Garucci, Storia dell arte cristiana 4 [Prato 1872] Taf. 269). – Zur Erklärung der Flußlandschaft mit Wasservögeln u. Putti als ein zur Schilderung des Paradieses verwendeter ‚locus amoenus' ägyptischer Provenienz vgl. A. Hermann, Der Nil u. die Christen: JbAC 2 [1959] 61 mit Abb. 6. In der Buchmalerei tritt die E. neben anderen Vögeln als Textillustration auf zB. in dem bekannten Pflanzen- u. Tierlehrbuch der Wiener Dioskurides-Hs. (6. Jh.; als Anhang zum Dioscur.-Text ist der illustrierte Vogeltraktat eines Dionysios v. Philadelphia angefügt; vgl. K. Weitzmann, Ancient book illumination [Cambr., Mass. 1959] 16 Abb. 18). Wenn die E. verschiedentlich auf Kanontafeln erscheint (syrische Kanontafeln von Diarbakir; J. Leroy: CahArch 9 [1957] 123 Abb. 2; Rabula-Cod. vJ. 586; C. Nordenfalk, Die antiken Kanontafeln [Göteb. 1938] Taf. 141; K. Weitzmann, Die armenische Buchmalerei des 10. Jh. = IstanbForsch 4 [1933] Taf. 1) mag der bloß ornamental gemeinte Vogel von den Malermönchen bevorzugt worden sein, weil er in Klöstern gehalten wurde u. ihnen daher täglich vor Augen war (Smith-Cheetham 1, 585). Besonders häufig tritt die E. in koptischen Wollwirkereien auf, sowohl als Bestandteil einer Flußszene wie auch isoliert als Ornament, wobei die mit einer E. spielenden Putti vorherrschen (5./6. Jh.; R. Pfister, Taf. 13 unten; vgl. Taf. 5; Mat'e-Ljapunova Abb. 7. 18 Taf. 13, 3f; C. J. Lamm, Coptic wool embroideries: BullSocArchCopte 4 [1938] 23/8 Abb. 1). Auch auf koptischen Seidenstoffen sind solche Themen wiedergegeben worden (Peirce-Tyler aO. 1 nr. 181: Seidengewebe in Sens; 2 nr. 44a: Seidengewebe im Victoria-Albert Museum, London).

S. Alexander, Beiträge zur Ornithologie Palästinas aufgrund der alten hebräischen Quellen,

Diss. Würzburg (1915). – W. ARNDT, Die Vögel in der Heilkunde der alten Kulturvölker: Journ. für Ornithologie 73 (1925) 46/76; 214/46; 475/93. – W. BANNIER, Art. anas: ThLL 2, 18f. – E. BETHE, Antike Vogelbilder: Antike 15 (1939) 323/37. – BREHMS Tierleben 64, 1 (1911) 203/83. – E. D. VAN BUREN, The Fauna of ancient Mesopotamia as represented in Art = AnalOrient (Rom 1939). – M. COBIANCHI, Ricerche di ornitologia nei papiri dell'Egitto greco-romano: Aegyptus 16 (1936) 91/147. – W. D'ARCY, A Glossary of Greek birds (Lond. 1936). – C. DESCAMPS DE MERTZENFELD, Ivoires phéniciennes (Par. 1954). – E. HAHN, Art. E.: EBERT, RL 3, 98f. – A. HERMANN, Das Motiv der E. mit umgewendetem Kopf im ägypt. Kunstgewerbe: ZÄgSpr 68 (1932) 86/103. – M. HILZHEIMER, Art. E.: RLAss 2, 399f. – O. KELLER, Die antike Tierwelt 2 (1913) 228/35. – P. KRETSCHMER, Penelope: AnzW 82, 9 (1945) 80/93; Altindische Zeugnisse für die Gattenliebe der Wild-E. Penelope: ebd. 84, 7 (1947) 33/5. – B. LANDSBERGER, Die Fauna des alten Mesopotamien = AbhL 42, 6 (1934). – H. LECLERCQ, Art. canards: DACL 2, 2, 1819f. – H. LESÊTRE, Art. canards: DictBibl 2, 120f. – M. MAT'E-K. LJAPUNOVA, Chudeshestvjennije tkani koptskovo egipta (Mosk.-Leningr. 1951). – R. MEINERTZHAGEN, Nicoll's birds of Egypt 1/2 (Lond. 1930). – OLCK, Art. E.: PW 5, 2 (1905) 2639/48. – R. PFISTER, Tissus coptes du Musée du Louvre (Par. 1932). *A. Hermann.*

Enteignung s. Konfiskation.

Entgegengehen s. Hofzeremoniell.

Enthaltung I (sexuelle) s. Abstinenz (o. Bd. 1, 41/44), Enkrateia (o. Bd. 5, 343/65).

Enthaltung II (Speise u. Trank) s. Askese I/II (o. Bd 1, 749/95), Enkrateia (o. Bd. 5, 343/65), Fasten.

Enthüllung s. Velatio.

Enthusiasmos.

Da unter *Ekstase auf E. bereits eingegangen ist, wird hier nur eine kurze Zusammenfassung u. Ergänzung gegeben; dabei wird auf jenen Art. durch ‚Ek.' mit Spaltenzahl verwiesen.

A. Griechisch-römisch. Das griech. Wort ἐνθουσιασμός (dazu ἔνθεος, ἐνθουσιᾶν) bezeichnet das Gotterfülltsein. Dieser Zustand kann entweder durch die äußere Einwirkung einer Gottheit (durch Berühren, Schlagen, Hauchen, Ek. 958f. 970f) oder durch das Eingehen der Gottheit selbst in den Menschen (Eur. Bacch. 298ff; Eur. Heracl. 863; s. auch Schol. Plat. soph. 252C über den Engastrimythos) hervorgerufen werden. Oft wird aber auch nur von einer besonderen Kraft oder Fähigkeit gesprochen, die einem Menschen eigen ist, der als ἔνθεος oder δαιμόνιος bezeichnet wird; in ihm wirkt eine φύσις θεάζουσα (Democrit. frg. 21; von Dio Chrys. 36, 1 als θεία καὶ δαιμονία φύσις erklärt), eine δύναμίς τις ὑπερβάλλουσα (Plat. leg. 11, 927A), die freilich auch ἐκ θεῶν ποριζομένη (Plat. rep. 2, 364B; vgl. Od. 3, 205) genannt werden kann (PW 11, 2116). Der E. kann sich als gut (etwa als Kraft des Sehers, Ek. 974f) oder als unheilvoll (als krankhafter Wahnsinn, Ek. 951. 982f) erweisen. E. bedeutet also nicht, wie Rohde, Psyche 2, 20 meinte, den Zustand, daß die Seele des Menschen ‚bei u. in dem Gotte' ist, sondern daß ‚Gott' im Menschen ist, daß eine göttliche Kraft im Menschen wirkt (Ek. 955f; vgl. *Energumenoi). Ebenso ist Ekstase nicht der Zustand, in welchem die Seele aus dem Leib herausgetreten ist (so Rohde aO. 2, 19; s. Ek. 952), sondern Ekstase ist das Heraustreten aus dem gewöhnlichen in einen ‚erhöhten' Zustand (Ek. 945ff). So kann der E., der ja ein solcher nichtnormaler Zustand ist, auch als ἔκστασις bezeichnet werden (vgl. Plat. Phaedr. 249Df; Ek. 946), u. so können die Bakchen sowohl ἐξιστάμενοι τῶν φρενῶν als auch ἔνθεοι genannt werden (Ek. 955). Der E. ist wie die Ekstase ein πάθος τῆς ψυχῆς (Ek. 958f) u. eine Bewegung (κίνησις, Ek. 951f). Wenn der in der Ekstase befindliche Mensch von der Gottheit besessen u. gotterfüllt ist, hat die Seele ihn keineswegs verlassen, sondern sie hat sich nur verändert, dadurch, daß der νοῦς verdrängt, das klare Bewußtsein betäubt ist (Eur. Hippol. 141; Plat. Ion 543B; Ek. 952. 957). – Das Wort ἐνθουσιασμός begegnet zuerst bei Democrit. frg. 18 (Ek. 961), ἐνθουσιᾶν bei Aesch. frg. 58 (Ek. 956), ἔνθεος bei Eur. Hippol. 141, wozu die Erklärung des Scholiasten zu beachten ist (Ek. 956). Als Synonyma werden δαιμονισμός, θειασμός, ἐπιθειασμός gebraucht, dazu δαιμονᾶν u. a., was Ek. 955ff besprochen ist (über θεοφόρητος u. ä. s. Ek. 956f). Die Vorstellung von dem Wirken einer göttlichen Kraft im Menschen kommt schon bei Homer vor (Ek. 984). Als erster ἔνθεος μάντις wird von Plutarch. v. et poes. Hom. 2, 212 Theoklymenos bezeichnet. Seine Vision wird in Od. 20, 345/357 geschildert (Ek. 971); dann spricht Hesiod im Prooimion seiner Theogonie über seinen E. (Ek. 977). Die Früchte des E. sind dieselben wie die der Ekstase

(Ek. 971f), ebenso die Mittel, die angewandt werden können, um den E. herbeizuführen (Ek. 967f).

B. Christlich. In der christl. Literatur, in der ja die heidn. Götter als böse Dämonen erscheinen, tritt die alte Vorstellung vom E. als einer wirklichen Besessenheit des Menschen durch dämonische oder göttliche Wesen wieder deutlicher hervor. Die delphische Pythia gilt jetzt wirklich als von Apollon besessen, nicht nur als von ihm durch ἐπίπνοια inspiriert (Lactant. div. inst. 4, 27; J. Tambornino, De antiquorum daemonismo = RGVV 7, 3 [1909] 27ff; Ek. 974f). Für die christlichen Schriftsteller ist der E. ein Zustand, in welchem der Mensch vom göttlichen Logos erfüllt ist u. in den bereits die Kommunikanten beim Abendmahl durch den Wein versetzt werden können (Ek. 955). Da die hl. Schriften θεόπνευσται sind, können die, die sie lesen, dadurch in den Zustand des E. versetzt werden (Ek. 965). Über die paulinische Vorstellung vom Pneumatiker s. Ek. 981f.

Literatur s. Ekstase Sp. 986f. *Fr. Pfister.*

Entlassungsruf.

A. Nichtchristlich. In der griech.-röm. Welt wurden bei Versammlungen u. religiösen Feiern das Ende der Veranstaltung u. die Entlassung der Teilnehmer allem Anschein nach in der Regel durch einen entsprechenden Ruf verkündet. Ausdrückliche Zeugnisse sind freilich selten. – Ein Beleg für die Verwendung eines E. in der griech. Volksversammlung steht bei Aristoph. Acharn. 173; hier verkündet der Herold: ‚Die Prytanen lösen die Versammlung auf (λύουσι)!' Ein Zeugnis für den E. bei den griech. Kampfspielen bietet Lucian. Demon. 65: ‚Demonax sagte zu den Anwesenden den zum Ritus der Agone gehörigen Vers der Herolde (ἐναγώνιον πόδα): ‚Zu Ende ist (λήγει) der Agon, der über die herrlichen Preise entschied. Die Stunde ruft, länger nicht zu verweilen!' Die röm. Senatssitzungen wurden wohl seit alters durch den Zuruf des Konsuls: ‚Nihil vos moramur!' oder ähnliche verbindliche Formeln geschlossen (Hist. Aug. Marc. Anton. 10, 8). In der röm. Volksversammlung kündigte der Tribun das Ende an mit dem Ruf: ‚si vobis videtur, discedite Quirites!' (Liv. 2, 56, 11f). Die röm. Gerichtssitzung beschloß der Herold mit dem E.: ‚Ilicet!' (d. h. ire licet; Donat. in Ter. Phorm. 1, 4, 30; Serv. in Aen. 2, 424). – Erst recht werden kultische Feiern seit alters mit einem E. beendet worden sein. Immer noch unklar ist, ob ein von Apuleius met. 11, 17 am Schluß der Schilderung einer Isisfeier in Kenchreai bei Korinth erwähnter, aber unklar überlieferter ritueller Schlußruf sich auf die Entlassung der Gemeinde (λαοῖς ἄφεσις) oder auf die Ankündigung eines Festes der Wiedereröffnung der Schiffahrt (πλοιαφέσια) bezog (Bericht über bisherige Erklärungsversuche bei Dölger 124/30). Klare Zeugnisse für einen kultischen E. auf altitalischem Boden finden sich auf den Tabulae Iguvinae, Bronzetafeln aus Gubbio aus dem 1. Jh. vC. Die einzelnen Sühne- u. Lustrationsriten schließen hier mit dem dreimal gesprochenen E. ‚Itote (oder ite) Iguvini!' (Tab. Iguv. 16, 21/23 [104 Devoto]; 6b, 63/65 [129f]; 7a, 1 [130]; Kommentar bei F. Buecheler, Umbrica [1883] 103). Bei röm. Leichenfeiern wurde die Trauergemeinde mit dem uns schon bekannten Ruf: ‚Ilicet!' entlassen (Serv. Aen. 6, 231). Zum Ganzen vgl. Dölger 117/31. – Daß es neben den eigentlichen E. auch Ausweisungs- u. Warnrufe gab, zeigt zB. Sueton. Nero 34, 4; der schuldbeladene u. von seinem Gewissen gepeinigte Nero wagt in Eleusis u. an anderen hl. Orten Griechenlands nicht, an den Kultfeiern teilzunehmen, weil die impii u. scelerati durch die Verkündigung des Herolds aus der Feier (initiatio) fortgewiesen werden (voce praeconis summonentur). Einen Ausweisungsruf aus dem Kult der Bona Dea zitiert Iuv. 2, 89: ‚Ite profanae!' – Wenn in der Magie der herbeizitierte Gott mit einer ἀπόλυσις-Formel entlassen wird (‚Entweiche, Herr, in deine eigene Welt ...!': PGM V 40; vgl. IV 1057; dazu Hopfner, OZ 1 Reg.), so handelt es sich hier um das notwendige Korrelat zum magischen Zwang: der Zwang wird aufgehoben. Aber die dabei verwendeten Entlassungsformeln könnten gleichwohl gelegentlich von kultischen Formeln beeinflußt sein.

B. Christlich. Zusammenhang mit vorchristlicher Überlieferung wird deutlich bei Avitus v. Vienne ep. 1 (MG AA 6, 2, 13, 1ff Peiper), der eine Frage des Burgunderkönigs Gundobald beantwortend sagt: in ecclesiis palatiisque sive praetoriis missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur.

I. Entlassung der Katechumenen. Ein solcher E. kam in Frage vor allem am Ende der Katechumenenmesse. Er ist bezeugt für den Bereich von Antiochia durch Joh. Chrys. in Eph. hom. 3, 4: ‚Ihr habt den Ruf des κήρυξ ge-

hört: "Οσοι ἐν μετανοίᾳ ἀπέλθετε πάντες.' Ein ähnlicher Ruf, der auf ein verabschiedendes Segnungsgebet folgte, ist auch bei der Entlassung der anderen von Joh. Chrysostomos erwähnten Gruppen, der *Energumenoi u. der Büßer, vorauszusetzen. Ausdrücklich bezeugt ist er für sie (u. für die Taufkandidaten) in den Const. Apost. 8, 6/9: Προέλθετε οἱ κατηχούμενοι ἐν εἰρήνῃ bzw. Πρ. οἱ ἐνεργούμενοι, Πρ. οἱ φωτιζόμενοι, Ἀπολύεσθε οἱ ἐν μετανοίᾳ. Leicht verändert Conf. Cypr. et Justinae 12 (109 Raderm.): Πορεύεσθε οἱ κατηχούμενοι, ὁ διάκονος ἐπεφώνει. – Den bloßen Gästen, die noch in keiner Weise dem kirchlichen Organismus angehörten, galt nur ein Ausweisungsruf am Anfang der Entlassungen: Μήτις τῶν ἀκροωμένων. Μήτις τῶν ἀπίστων. Vgl. auch die Warnrufe des Diakons Test. Dom. 35: Qui non confidit abeat! Nequis adulter, nequis iratus! Si quis peccati servus existit abeat! – Entlassungsrufe der gleichen Art sind am Ende der Katechumenenmesse in orientalischen Liturgien im Gebrauch geblieben, auch nachdem längst Katechumenen nicht mehr vorhanden waren. In der byzantinischen Liturgie ist es ein dreimaliger Ruf des Diakons: ‚(Alle) Ketechumenen, geht!' u. darauf: Μήτις τῶν κατηχουμένων. Im armenischen E. werden vier Gruppen in einer Formel aufgerufen (Katachumenen, ‚Kleingläubige', Büßer, Unreine). Im allgemeinen ergeht der E. nur mehr an Katechumenen, so auch in maronitischer, ostsyrischer, äthiopischer Liturgie (J. H. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus or. 3 [Rom 1932] 265/271; die vollen Texte bei Brightman, Lit. 375, 8/10; 430, 12/16; 222, 2b). – Im Abendlande erscheint eine Katechumenenentlassung noch ohne rituelle Form bei Augustinus tr. 181 Morin: Qui autem estis catechumeni paululum verecunde discedite. Einen förmlichen E. als Ruf des Diakons innerhalb der Messe bezeugt Isidor etym. 6, 19: Si quis catechumenus remansit exeat foras. Ebenso erwähnt im 7. Jh. die Expositio der gallikanischen Messe (16 Quasten) den E. des Diakons an die Katechumenen ‚iuxta antiquum ecclesiae ritum'. Mailand kannte noch im 12. Jh. innerhalb der Messe an allen Sonntagen der Quadragesima einen einfachen E. des Diakons, der von den Akolythen wiederholt wurde; er galt den Taufkandidaten, nachdem sie den Segen empfangen hatten: Procedant competentes (Manuale Ambr. 124 Magistretti). An die Katechumenen, die noch nicht Taufkandidaten waren, erging bei verschiedenen Gelegenheiten der E.: Procedant catechumeni, Catechumeni procedant, Ne quis catechumenus (ebd. 123). Eine besonders feierliche Form des E. war, u. a. nach beneventanischen Quellen, im Gebrauch vor der Taufwasserweihe am Karsamstag (Einzelnachweise bei Borella 98/105); er lautet nach der Exultetrolle von Bari: Si quis cathechumenus est procedat, Si quis Arrianus est procedat, Si quis hereticus est procedat, Si quis Iudeus est procedat, Si quis paganus est procedat, Cui cura non est procedat. Derselbe Ruf ist in Oberitalien mehrfach bezeugt u. zwar hier auch für den Vorabend des Palmsonntags innerhalb der Messe, bevor den competentes das Symbolum übergeben wurde. Ein anscheinend in Grado gebrauchter Text (Ordo scrut. ed. Morin: RevBén 39 [1927] 56/80) bietet diesen E. in acht Gliedern, ein solcher aus Aquileja in neun. Der Ruf ist vereinzelt mit Neumen versehen (Urbino). Jedes Glied wird von einem zweiten Diakon oder von einem Subdiakon oder auch von einem Chor (Aquileja) wiederholt. Zufolge dem Grado-Text folgte nach der traditio symboli in einfacherer Form noch eine besondere Entlassung der competentes: Competentes secedant (variierend wiederholt). – Auch Rom kannte einen solchen E., u. zwar ebenfalls an bestimmten Tagen der Quadragesima im Zusammenhang mit den Skrutinien der Taufvorbereitung. Nach dem Ordo scrutinii (Ordo Rom. 11 Andrien [6./7. Jh.]) verkündete der Diakon am Ende des betreffenden Aktes (u. zwar hier, außer beim großen Skrutinium, noch vor dem Evangelium; vgl. Conc. Araus. 1 cn. 18): Catecumini recedant, Si quis catecuminus est recedat, Omnes catecumini exeant foras. Aus der röm. Liturgie ist dieser E. mit den letzten Überresten des Katechumenats verschwunden.

II. Entlassung der Gläubigen. Am Ende der Gläubigenmesse ist ein E. in allen Liturgien erhalten geblieben. Er enthält in der römischen Messe nur die Aufforderung zu gehen: Ite (vgl. A) u. die nüchterne Begründung: missa est; wobei missa hier seine ursprüngliche Bedeutung behält: Entlassung, Schluß, u. zwar als Terminus techn. der Versammlungspraxis; vgl. das lat. Wort noch im byzantin. Hofzeremoniell als μίσσα oder μίνσα (Dölger 88/92). Eine religiöse Note erhält der Ruf erst durch die Antwort ‚Deo gratias', die auch sonst als Formel der Kenntnisnahme

nach einer Ankündigung geläufig war. In anderen Liturgien hat der E. selbst eine religiöse Prägung erhalten. Er erscheint in der Form (Chrysost.-Lit.; Ägypt. KO; ägypt. Liturgien): Πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ (vgl. auch Joh. Chrys. adv. Jud. 3, 6 [1, 749 Montf.]). In der byzantinischen (u. westsyrischen) Liturgie lautet er: Ἐν εἰρήνῃ (Χριστοῦ) πορευθῶμεν. In allen griechischen Liturgien erfolgt darauf die Antwort: Ἐν ὀνόματι κυρίου. Ähnlich in Mailand: Procedamus in pace, In nomine Christi. – Anscheinend aus der gallikanischen Liturgie stammt der E. Benedicamus Domino, der die Entlassung indirekt ausspricht. Er beschließt in der röm. Liturgie in bestimmten Fällen die Messe u. in allen Fällen die Horen des Offiziums.

III. Rezitation des E. Als Heroldsruf mußte der E. mit lauter Stimme u. wohl irgendwie moduliert verkündet werden. Daraus haben sich früh eigentliche Melodien ergeben, die schließlich je nach dem festlichen Anlaß bereichert werden konnten. Vgl. schon bei Joh. Cassian. inst. 11, 16 die Erzählung von dem Mönch, der in seiner Zelle mit lauter Stimme den die ‚missa' vollziehenden Diakon nachahmt.

P. Borella, La ‚missa' o ‚dimissio catechumenorum' nelle liturgie occidentali: EphLiturg 53 (1939) 60/110. – F. J. Dölger, Ite missa est: ACh 6 (1940) 81/132. – J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia [4](1952) 1, 606/10; 2, 535/41. – Ch. Mohrmann, Missa: VigChr 12 (1958) 67/92. – M. A. Pagliaro, Da Missa est a Missa ‚Messa': RendicAccNazLinc 10 (1955) 104ff.

A.: *Th. Klauser;* B.: *J. A. Jungmann.*

Entmannung s. Eunuch, Kastration.

Entole (ἐντολή) s. Gebot, göttliches.

Entrückung.

E. ist eine Ortsveränderung, die dem Menschen durch eine übermenschliche Kraft zuteil wird. Für die Terminologie sind Ausdrücke des ‚Versetzens' charakteristisch: μετάστασις, μεθιστάναι: Diod. 4, 38, 5; μετατιθέναι: Gen. 5, 24; Hebr. 11, 5; κατοικίζειν: POxy 8, 1084; αἴρειν: Ez. 3, 14; ἀφαιρεῖν: Charit. 3, 3, 5; ἁρπάζειν: Quint. Smyrn. 11, 291; Act. 8, 39; κομίζειν: Paus. 3, 19, 4. Andere Ausdrücke geben die Richtung an; so ἀνάγειν: Isocr. Helen. 61; ἀναρπάζειν: Plut. Rom. 27; ἀναλαμβάνειν: Sir. 49, 14; das gelegentlich erscheinende Passiv betont die übernatürliche Herkunft des Subjekts. Auf menschlicher Seite entsprechen ἀφανισμός: Ant. Lib. 33; ἀφανίζεσθαι: Ios. ant. 9, 28; ἀφανὴς γίνεσθαι: Arrian. anab. 7, 27, 3; οὐδὲν εὑρεῖν: Charit. 3, 3, 3; PG 93, 1745 A. Die E. umfaßt Leib u. Seele des Menschen in unveränderter Einheit (s. a. u. BI). Ausgeschlossen sind daher *Metamorphose (auch die sog. Stern-E. als Verwandlung des Menschen), die *Translation von Leichen u. Reliquien, ferner die *Ekstase; nicht als Ganzes zu berücksichtigen ist die Vorstellung der *Himmelfahrt. Das Folgende unterscheidet zwischen jener E., die von einem Ort der Erde zum anderen versetzt (A), u. der E., die das natürliche, irdische Dasein durch Versetzung in die Unvergänglichkeit beendet u. damit den Menschen vom Todesgeschick befreit (B). Letztere ist im allgemeinen ebenfalls E. von Lebenden, schließt aber gelegentlich die Wiederbelebung unmittelbar nach dem Tod ein.

A. Ortsveränderung. I. Nichtchristlich. a. Hellenistisch. Die E. als körperliche Versetzung von einem Ort der Erde zum anderen ist in der Ilias Ausdruck besonderer Fürsorge der Götter, vor allem gegenüber den Helden der unterliegenden trojanischen Partei: Aphrodite entreißt Paris vor dem andringenden Menelaos der Schlacht, indem sie ihn in eine Wolke einhüllt (3, 380f); ebenso entrafft Apollo die Trojaner Aineias (5, 344f), Hektor (20, 443f) u. Agenor (21, 597). Schon die Griechen Kteatos u. Eurytos waren ihrer Jugend wegen auf dem Zug gegen Pylos ähnlich gerettet worden (11, 710. 752). Zeus erwägt die Möglichkeit, seinen Sohn, den troischen Bundesgenossen Sarpedon, zu entrücken (16, 436f; auf den Rat der Hera [16, 439/57] tragen ‚Tod' u. ‚Schlaf' den Leichnam zur Bestattung in die lykische Heimat [ebd. 671/5. 681/3]; *Translation). Die Vorstellung ist auch in der späteren Dichtung bezeugt. Vorübergehend entführt Poseidon den Sohn des Tantalos, Pelops, in das ‚Haus des Zeus' (Pind. Ol. 1, 140/2); Apollo entrückt die Nymphe Kyrene (id. Pyth. 9, 5/9), Zeus die Asopostochter Aigina (id. Isthm. 8, 20f; vgl. auch Rohde 2, 206_1). Nach einer euripideischen Fassung wird Iphigenie vor dem Opfertod bewahrt, indem

Artemis sie in einer Wolke nach Taurien bringt (Iph. Taur. 26/30; Iph. Aul. 1583; wirkliche Opferung nach anderen Aussagen: PW 9, 2604f). Auch *Daphne wird durch E. gerettet, indem sie nach ursprünglicher Tradition vor dem sie verfolgenden Apollo in die Erde aufgenommen wird, während ein Lorbeerbaum an ihrer Stelle entsteht (Schol. Il. 1, 14; Tzetzes Lycophr. 6; der Gedanke der Verwandlung ist sekundär; s. o. Bd. 3, 585f). – Bekannt sind ferner E. durch magische Kräfte, wie sie dem Zauberer zur Verfügung stehen (Apollonius v. Tyana: Philostr. 4, 10; 8, 10; vgl. auch S. Eitrem, Die Versuchung Christi [1924] 9f), oder Erzählungen von wunderbaren Luftreisen (Perseus: Apollod. 2, 4, 2; Abaris: Porphyr. v. Pyth. 28f; Atymnios: Nonn. Dion. 11, 130f; Bellerophon: Pind. Isthm. 7, 44/7; Gilgamos: Aelian. nat. anim. 12, 21, u. a.; vgl. Günter, Psych. 34). Als Topos erscheint die E. im Zusammenhang eines übernatürlichen Offenbarungsempfanges (Parmen. B 1 [1, 228/30 Diels]).

b. Jüdisch. Die entsprechenden atl. E.-Aussagen beschränken sich auf den prophetischen Bereich. Daß der ‚Geist Jahwes' die Propheten entrückt, wird mit Beziehung auf Elias vorausgesetzt (3 Reg. 18, 12; 4 Reg. 2, 16). Im Dienst prophetischer Schau steht das E.-Motiv bei Ezechiel; der Prophet wird von Jahwe an seinem Haar ergriffen u. durch einen Wirbelwind nach Jerusalem entrückt, damit er dort Offenbarungen empfange (8, 3; vgl. 11, 1. 24; 3, 12. 14; 43, 5). Die spätere jüdische apokalyptische Literatur bedient sich häufig der E.-Vorstellung zur Darstellung ekstatischer Erlebnisse (ausdrückliche Betonung der Leiblichkeit: Test. Abr. 7, 19; 8, 2f; Angabe des Beförderungsmittels: aeth. Hen. 70, 2; slav. Hen. 3, 1; Apc. Abr. 15, 3; V. Adae 25; Beschreibung der Rückkehr: aeth. Hen. 81, 5; Apc. Abr. 29, 22f; vgl. bChag $14^{b}/5^{a}$ u. ö.; *Erhöhung). Novellistisch ist das Motiv in der Erzählung von Bel u. dem Drachen verarbeitet, in der ein ‚Engel Gottes' den Propheten Habakuk am Haarschopf nach Babylon trägt (36). – Von weiteren E. weiß die jüd. Legende zu erzählen: Abraham wird auf den Schultern des Engels Gabriel von Ur nach Babylon gebracht (A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen 1 [1907] 20); Salomo reist auf einem Teppich durch die Luft (ebd. 2, 1). Auch die islamische Literatur kennt E. (vgl. Muhammeds E. nach Jerusalem: Ibn Sa'd 1, 1, 144; T. Andrae, Die person Muhammeds in lehre u. glauben seiner gemeinde: Archives d'Etudes Orientales 16 [1918] 39/42).

II. Christlich. Die Alte Kirche versteht die E. teilweise als Dämonenwerk. Zwar bleibt fraglich, ob in der Versuchung Jesu (Mt. 4, 5. 8) ursprünglich eine E. durch den Versucher ausgesagt war; jedoch könnte die abweichende Aussage des Hebräerevangeliums (‚Sogleich ergriff mich meine Mutter, der Hl. Geist[!], an einem meiner Haare u. trug mich fort auf den Berg, zum großen Thabor': Orig. in Joh. 2, 12) dieses Verständnis polemisch voraussetzen (vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen [1909] 144f); es wird von den Kommentatoren* des MA zT. expressis verbis ausgesprochen (J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition u. Hexenprozeß im MA u. die Entstehung der großen Hexenverfolgung [1900] 203f). Dämonische Kräfte stehen hinter dem Flug des Simon Magus (Const. Ap. 6, 9) oder des Hyperboreers Abaris (Orig. c. Cels. 3, 31). Dämonologisch gedeutet wird die E. der Iphigenie (Aug. civ. D. 18, 18). – Daneben findet die Vorstellung eine positive Verwendung. Die christl. apokalyptische Literatur benutzt sie wie die jüd. Apokalyptik zur Umschreibung der ekstatischen Schau: Paulus erfährt ‚Offenbarungen' durch E. ‚bis in den dritten Himmel' (2 Cor. 12, 2). Der Seher Johannes berichtet, ein Engel habe ihn ‚im Geist' in eine Einöde getragen (Apc. 17, 3; vgl. 21, 10). Hermas wird ‚vom Geist ergriffen' u. zum Offenbarungsort gebracht (vis. 1, 1, 3; 2, 1, 1; sim. 9, 1, 4; dazu M. Dibelius: Hdb. z. NT Erg.Bd. 4, 432). Ähnliches findet sich in der späteren christl. Apokalyptik: Apc. Sedr. 2, 4; Apc. Sophon. (Clem. Al. strom. 5, 11, 77) u. ö. – In realistischer Fassung erscheint das Motiv in den Apostelgeschichten u. Heiligenlegenden. Schon Act. 8, 39f erzählt von der E. des Philippus ‚durch den Geist des Herrn' nach Asdod. Ähnliches berichtet die apokryphe Literatur von den Aposteln: eine Wolke führt Petrus nach Rom, Andreas nach Asien u. Matthias zur Stadt Kahanat, jeweils in das zugeteilte Missionsgebiet (Certam. apost.: Lipsius 2, 2, 116; vgl. PsMelito trans. virg. Mariae 18). Simon Kananaios (= Simon Klopas) wird auf seinem Todesweg von Erzengeln zum Ölberg getragen (Mart. Simon. Lipsius 2, 2, 148; Translation des Leichnams nach Ägypten: Lipsius aO.;

möglicherweise ist schon bei der erstgenannten Stelle an eine Translation gedacht: ebd. 153). Thekla reist unterirdisch nach Rom, um Paulus aufzusuchen, u. wird nach ihrem Tod dort bestattet (Act. Pl. et Thecl. 44 codd. [AAA 1, 270]). Vgl. auch Act. Petr. et Andr.: 162, 1f Tischendorf (E. des Andreas); Act. Andr. et Matthiae 21 (E. des Matthias u. der Jünger des Andreas); R. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Literatur der Antike (1932) 67/9. – E.-Wunder spielen in den Heiligenlegenden eine bedeutende Rolle. Der hl. Tryphon wird nach einer Krankenheilung in Rom von vier Engeln in seine Heimat zurückgebracht (Vincent. Bellovac. specul. hist. 12, 47). Die drei hl. Bekenner von Edessa versetzen ein in der Fremde gefangengehaltenes Mädchen nach Edessa (O. v. Gebhardt, Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas u. Abibos = TU 37, 2 [1911] 178). Helfende E.-Wunder werden in großer Zahl von den Heiligen Nikolaos u. Gregorios Thaumaturgos erzählt (G. Anrich, Hagios Nikolaos 2 [1917] 407/12 u. ö.). Auch der hl. Hieronymus soll einen Jüngling aus der Gefangenschaft durch E. befreit haben (PsAug. ep. 19, 12; vgl. Günter, Psych. 177/9).

B. Überwindung des Todes. I. Nichtchristlich. a. Hellenistisch. Die E. als Überwindung des Todes umfaßt im Hellenismus nicht nur die E. der Lebenden, sondern auch die (ebenfalls den Körper einschließende) E. nach dem Tode. Ihrer Struktur nach (Rohde 1, 68/75) u. in einzelnen Beispielen (s. u.) ist sie schon den homerischen Schriften bekannt. Sie findet im thebanischen wie im trojanischen Sagenkreis auf die Helden der Vergangenheit Anwendung, u. daran anschließend in der griechischen Tragödie, wie sie überhaupt in der griech. Dichtung verbreitet ist. Noch Platon lehrt, daß der göttlichen Unsterblichkeit die Einheit von σῶμα u. ψυχή eignet (Phaedr. 246 C D), ohne diese Aussage mit seiner Seelenlehre auszugleichen, obwohl er deren Terminologie verwendet (vgl. dagegen für Homer: W. F. Otto, Die Manen [1923] 26 u. ö.; entsprechend Hesiod von den unsterblich gewordenen Heroen: ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες [op. 170]). Die Vorstellung ist bis in die Zeit der röm. Kaiserapotheose lebendig.

1. Subjekt. Der Verbreitung des Motivs entspricht eine vielgestaltige Überlieferung über die Urheber der E. Nach Ansicht Homers haben die Harpyien die Kraft der E. (Od. 20, 77). Als andersgeartete Naturgeister entraffen die Quellnymphen die Sterblichen, indem sie sie zu sich hinabziehen (FHG 3, 13/4: Bormos; Apollon. Rhod. 1, 1207/39: Hylas u. a.); die Nereide Thetis verheißt ihrem Gatten Peleus ein unsterbliches Leben ‚in des Nereus Wohnungen‘ (Eurip. Andr. 1253/8). Euthymos verschwindet im Fluß Kaikinos (Aelian. var. hist. 8, 18), den man für seinen Vater hält (Paus. 6, 6, 4; Rohde 2, 377_2). Moiren u. Horen tragen Hyakinthos u. Polyboia gen Himmel (Paus. 3, 19, 4). Auch ‚Halbgötter‘ versetzen in die Unsterblichkeit; so Helena (Isocr. Hel. 61f), die Zauberin Kirke (Apollod. epit. 7, 37). Vor allem gilt dies von den olympischen Göttern: Zeus macht durch Blitzschlag unsterblich (zB. den Asklepios: Minuc. Felix 23, 7; Justin. apol. 1, 21; vgl. Rohde 1, 320/2); auf ihn führt Hesiod die E. von Heroen des vierten Geschlechts zurück (Op. 156/73); neben ihm wirken die hervorragendsten Götter des Olymps, um besonders bevorzugte Sterbliche dem Todesgeschick zu entreißen (s. u.).

2. Motiv. Die Begründung für die Wahl wird nur selten genannt. Am häufigsten motiviert die Legende den E.-Vorgang durch Götterverwandtschaft; so verwendet sich Thetis bei Zeus für ihren Sohn Achill u. erreicht seine E. zu der Insel der Seligen (Pind. Ol. 2, 79f). Eos gibt ihrem Sohn Memnon die Unsterblichkeit (Aethiop.: Script. metr. gr. 1, 237, 23f Westph.), Poseidon dem Lykos (Capelle: ARW 26 [1928] 27). Göttliche Abkunft soll auch auf die E. Alexanders schließen lassen (Arrian. anab. 7, 27, 3). Da sich Zeus mit Alkmene verbunden hat, wird sie nach ihrem Tod durch Hermes zur Insel der Seligen gebracht (Anton. Lib. 33). Doch bilden auch hervorstechende Eigenschaften den Anlaß zur E.: Kleitos (Od. 15, 250f) u. Ganymed (Il. 20, 231/5) werden ihrer Schönheit wegen zu den göttlichen Wohnungen versetzt. Eine vorbildliche Lebensführung bildet den Anlaß zur E. des Diomedes (Schol. Pind. Nem. 10, 12). Ähnliches gilt von Aiakos (Horat. carm. 4, 8, 25/7); διὰ σωφροσύνην erlangt Hippolytos göttergleiche Ehren (Diod. 4, 62, 4), u. die vergöttlichte Helena macht ihren Gatten Menelaos zum Gefährten in der Unsterblichkeit als Entschädigung für die ausgestandenen Gefahren (Isocr. Hel. 62). Die E. kann auch die Erfüllung eines Orakelspruchs darstellen (Diod. 2, 20, 1: Semiramis; vorgetäuscht von Herakleides Pontikos [Diog.

5, 91]; vgl. Bickermann 288); doch wird ein Anrecht auf sie niemals geltend gemacht.

3. Ziel. Die Entrückten weilen fern von den Sterblichen in seligen Gefilden; so im ,Elysium' (Stob. ecl. 1, 422, 8/11 Wachsm.); dorthin ist Rhadamanthys entrückt worden (wie in Od. 4, 564 vorausgesetzt ist; vgl. Capelle: ARW 26 [1928] 17/27; anders L. Malten, Elysion u. Rhadamantys: JbInst 28 [1913] 35/51); er hat über den Zutritt zur ,Insel der Seligen' zu entscheiden (Pind. Ol. 2, 75/7). Hier befindet sich neben anderen Heroen (Hesiod. op. 156/73) Kadmos mit seiner Gattin Harmonia (Eurip. Bacch. 1338f), auch Achill (Plato symp. 179E), der nach anderer, älterer Überlieferung auf Leuke wohnt (Aethiop.: Script. metr. gr. 1, 238, 7/9 Westph.), wo ihn Leonymos gesehen haben will (Paus. 3, 19, 13); dort sind ihm als Gattin Helena (ebd.) oder Iphigenie (Anton. Lib. 27) oder Diomede (Dion. Perieg. 545: GGM 2, 451), als Gefährten Patroklos, Aias, Antilochos u. a. (Paus. 3, 19, 12f) zugesellt. In das ,Land der Hyperboreer' führt Apollo den Kroisos (Bacchyl. epin. 3, 58f). Auf der Insel ,Aiaia' wohnen Penelope u. Telegonos, Kirke u. Telemachos (Hygin. fab. 127), Eos u. Tithonos (Rohde 1, 75_2). Im ,Reich der Meeresgottheiten' lebt Ino Leukothea (Od. 5, 333/5). Oft ist der (thessalische) ,Olymp' als Ziel der E. genannt. Hier hält sich jeweils einer der *Dioskuren auf, während der andere in Therapne weilt (Pind. Pyth. 11, 61/4); Ganymed ist ein ἀστὸς 'Ολύμπου (Nonn. Dion. 8, 95). Infolge der zunehmenden Spiritualisierung führt nach späteren Aussagen die E. häufiger gen ,Himmel': Daphnis (Schol. Verg. ecl. 5, 20), Endymion (Schol. Apollon. Rhod. 4, 57) sind zum Himmel erhoben. – Während sich diese Orte außerhalb der von Menschen bewohnten Gegenden befinden, leben nach anderer Überlieferung die Entrückten in unmittelbarer menschlicher, erdgebundener Nähe fort. Sie halten sich in fremden ,Tempeln' auf. Athene hat Erechtheus (bzw. Erichthonios: Pfister, Rel. 573) in ihren Tempel gebracht (Il. 2, 546/51). Aphrodite entrafft Phaëton u. macht ihn zu ihrem Tempeldiener (Hesiod. theog. 986/91). Auch Berenike soll in einen Tempel entrückt sein (Theocr. 17, 46/50), u. von Apollonius v. Tyana wird berichtet, er sei im Tempel zu Lindos ,verschwunden' (Philostr. v. Ap. 8, 30). – Schon hier ist meistens an einen unterirdischen Aufenthalt gedacht. Auch sonst wird vorausgesetzt, daß der Entrückte unterirdisch, bzw. in ,(Berg-)Höhlen' weiterlebt: Trophonios wird von der Erde verschlungen u. in einer Höhle bei Lebadeia verehrt, wo man sein Orakel aufsuchte (Paus. 9, 37/9). Althaimenes verschwand in der Erde u. gilt als Heros (Apollod. 3, 2; Diod. 5, 59, 4); so auch Oidipos (nach Sophocl. Oed. Col. 1661f. 1681). Aristaios soll (wie wohl aus Diod. 4, 82, 6 zu erschließen ist) in den Haimos entrückt sein, u. die thrakischen Geten glauben, daß ihr Gott Zalmoxis in einem Berge wohne (Herodt. 4, 94/6).

4. Kult u. Grabtradition. Der doppelten Richtung der E. entsprechen die beiden Kultformen: der uranische Kult richtet sich zu dem den menschlichen Wohnstätten entnommenen (himmlischen) Sitz der Gottheit, der chthonische Kult hinab zur Erde. Die zu himmlischen Gefilden Versetzten beanspruchen θυσίαι ὡς θεῷ, den Erdentrückten werden ἐναγίσματα ὡς ἥρωι dargebracht (vgl. Pfister, Rel. 466/89).

α. Uranischer Kult u. leeres Grab. Mit der himmlischen E. im uranischen Kult verbindet sich die Vorstellung vom leeren Grab, bzw. das Fehlen einer Grabtradition. Alkmene erlangte göttliche Verehrung bei den Thebanern, nachdem Hermes sie von der Totenbahre hinweg auf die Insel der Seligen entrückt hatte (Anton. Lib. 33; Diod. 4, 58, 6); daher findet sich in Theben von ihr kein Grab (Paus. 9, 16, 7). Wenn die Throizener das Grab des Hippolytos verschweigen, so wollen sie dadurch die himmlische E. ihres Kultheros glaubhaft machen (Paus. 2, 32, 1); das Verschwinden des Leichnams soll die E. u. den uranischen Kult begründen (auch Anton. Lib. 1: Klexylla; vgl. Charit. 3, 3, 4f: Kallirrhoë). Da Aeneas im Numicius verschwand u. nicht wiedergefunden wurde, wird er zu den Göttern gezählt (Serv. Aen. 1, 259); aus einem ähnlichen Grund gilt Antinoos als entrückt (Dio C. 69, 11, 2/4). Aristeas soll in einer Walkmühle gestorben sein; der Leichnam verschwand, u. nach 7 Jahren erschien er lebend den Prokonnesiern; später werden ihm in Metapont aufgrund eines Spruches des delphischen Gottes göttliche Ehren erwiesen (Herodt. 4, 14f; Orig. c. Cels. 3, 26). Kleomedes verbirgt sich in einer Kiste; als man ihn darin nicht findet, wird er vom Orakel als ,der Letzte der Heroen' bezeichnet, der mit θυσίαι zu ehren sei (Paus. 6, 9, 7f; Pfister, Rel. 479). Auch der Karthager Ha-

milkar soll ,verschwunden' sein u. später Opfer erhalten haben (Herodt. 7, 166f). Diese Vorstellung wird durch die Versuche vorausgesetzt, eine himmlische E. vorzutäuschen: Alexander wollte sich in den Euphrat stürzen (Arrian. anab. 7, 27, 3); Empedokles sprang in den Aetna, um den Anschein zu erwecken, er sei gen Himmel gefahren; jedoch wurden seine Sandalen von dem Vulkan ausgeworfen, so daß man den Betrug entdeckte (Diog. L. 8, 69). – Ein Nachklang des ursprünglichen Zusammenhanges von leerem Grab u. uranischem Kult findet sich in der röm. Kaiserapotheose, in der die himmlische E. durch Zeugen belegt (zB. Plut. Rom. 28: Romulus; Dio C. 56, 46, 2: Augustus; Dio C. 59, 11, 4: Drusilla; so schon Lucian. Peregr. 40) u. das Verschwinden des Körpers durch die Verbrennung einer Wachspuppe angezeigt wird (E. Bickermann, Die römische Kaiserapotheose: ARW 27 [1929] 6f. 14f). Entsprechend werden Grab u. Tempel grundsätzlich getrennt u. die Vergotteten als ,divi' kultisch geehrt (Bickermann, ebd. 23; s. im übrigen *Consecratio).

β. Chthonischer Kult u. Nachweis des Grabes. Im Unterschied zum uranischen kann der chthonische Kult E.-Legende u. Grab bzw. Erdgebundenheit vereinen. Der erdentrückte Amphiaraos lebt bei Theben unterirdisch fort u. hat dort eine Kultstätte, in der man Traumorakel empfing (Pind. Nem. 10, 8; Rohde 1, 115. 119). Dem bei Lebadeia von der Erde aufgenommenen Trophonios werden nach chthonischem Kultbrauch Widderopfer dargebracht (Paus. 9, 39, 6; vgl. Lucian. dial. mort. 3, 2). Als begraben gilt auch der in den Tempel der Athene entrückte u. dort verehrte Erechtheus (Clem. Al. protr. 45, 1; Rohde 1, 135/7). Demgegenüber ist die Unvereinbarkeit von himmlischer E. u. Nachweis des Grabes im Beispiel des Hyakinthos aufgehoben, der im Apollotempel zu Amyklai ,begraben' lag, dort als chthonische Gottheit verehrt wurde, an dessen Altar aber neben anderen Darstellungen die Legende der himmlischen E. abgebildet war (Paus. 3, 19, 3f). Dem Nebeneinander von himmlischer E. u. dem Nachweis des Grabes entspricht, daß auch uranische u. chthonische Verehrung zusammengefaßt werden konnten (zB. im Kultus des Herakles: Paus. 2, 10, 1; Herodt. 2, 44; des Achill: Philostr. her. 20, 27; vielleicht auch der Dioskuren: Pfister, Rel. 483f; zum Ganzen P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer [1898] 126f). Jedoch sind auch voneinander unabhängige Lokalüberlieferungen, bzw., besonders in späterer Zeit, das Nachlassen der Differenzierung für die nicht seltene zweifache Bezeugung verantwortlich zu machen (vgl. Rohde 1, 183f).

5. Kritik. Obwohl die E.-Vorstellung weit verbreitet war (vgl. noch die in Italien iJ. 186 vC. bei den Dionysosfeiern geübte Praxis, durch Maschinen das E.-Wunder vorzuführen: Liv. 39, 13, 13) u. in späterer Zeit den Volksglauben an das Fortleben der Toten allgemein beeinflußte (vgl. zB. A. Galieto, L'epitafio greco del fanciullo Eutico: RM 58 [1943] 70), setzte die Kritik früh ein. Schon Sophokles muß sich von dem Unglauben abgrenzen (Oed. Col. 1665f). Die E.-Legende wird parodiert (zB. Aristoph. pax 72/8: Trygaios steigt auf einem großen Mistkäfer zum Himmel auf; vgl. auch Lucian. dial. mort. 3, 2; id. Icaromen. 11; id. Hermot. 7), in einzelnen Beispielen ausdrücklich angezweifelt (Paus. 2, 32, 1) u., trotz grundsätzlicher Anerkennung des Mythos, die Möglichkeit von E. für die Gegenwart bestritten (Paus. 8, 2, 4: es handelt sich um einen befohlenen Kult; vgl. Dio C. 69, 11 u. ö.). Vor allem wird durch rationalisierende Deutung der wunderhafte Charakter eliminiert (Schol. Apollon. Rhod. 1, 1207. 1234/39b: Hylas wurde nicht durch Nymphen entrückt, sondern fiel in einen Brunnen u. ertrank; Serv. Aen. 1, 619 u. ö.; vgl. Diod. 2, 20, 1; 4, 38, 5; 5, 59, 4; Suidas s. v. Μίνως). Dabei wirken philosophische Einflüsse mit. Wenn Cicero auch die Vorstellung der E. nicht leugnet (vgl. vielmehr leg. 2, 8; disp. Tusc. 1, 12f), so hat er sie doch unter stoischem Einfluß spiritualisiert: eine körperliche E. ist nicht denkbar, ,neque enim natura pateretur' (Aug. civ. D. 22, 4; Cic. nat. deor. 2, 24; 3, 12; weiteres bei A. S. Pease [2, 1958, 700] zu nat. deor. 2, 24 [62]). Neuplatonische Gedankengänge führen Plutarch zur Ablehnung (Rom. 28). Ironisch äußert sich der Kyniker Oinomaos (Eus. praep. ev. 5, 34, 6). Unter dem Einfluß der Skepsis steht Kelsos (Orig. c. Cels. 2, 55; 3, 34). Die Kritik hat zur Bildung von polemischen Überlieferungsreihen geführt, die von der christl. Apologetik übernommen werden konnten (s. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten [1907] 225f).

b. Orientalisch. 1. Nichtjüdisch. Die babylonische Sage erzählt von der E. des Utnapischtim (= Xisuthros, der babylonische Noah);

in der auf Berosos zurückgehenden Darstellung (Eus. chron. 11 Karst) ist Utnapischtim nach dem Verlassen der Arche mit Frau, Tochter u. Steuermann ‚verschwunden'; wegen seiner Frömmigkeit darf er bei den Göttern wohnen (Gressmann, Texte 201; vgl. ebd. 180). Nicht ausgeführt ist die E.-Vorstellung im Zusammenhang der Vergöttlichung babylonischer Könige (vgl. Chr. Jeremias, Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige = AO 19, 3/4 [1919]). Dagegen kennt der ägypt. Jenseitsglaube eine E. der Könige; im Gegensatz zum Vorhandensein des Leichnams setzen die Pyramidentexte (858/9 u. ö.) einen körperlichen Himmelaufstieg voraus; der Tote sammelt seine Glieder u. schwebt oder steigt mit Hilfe der Götter gen Himmel (H. Kees, Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter[2] [1956] 16. 68/72; Morenz 85f). Infolge des allmählichen Verschwindens der Differenzierung zwischen König u. Privatmann wird die E.-Vorstellung später zum Besitz des Volskglaubens (Bonnet, RL 347/9). Auch Indern u. Persern ist die himmlische E. besonders bevorzugter Sterblicher nicht unbekannt (J. Scheftelowitz, Der Seelen- u. Unversterblichkeitsglaube im AT: ARW 19 [1916/9] 216f).

2. Jüdisch. Im AT findet sich der E.-Gedanke verhältnismäßig selten. Die in diesem Zusammenhang oft zitierten Psalmstellen, bes. 49, 16 u. 73, 23/6 (zB. v. Rad: ThWb 2, 849f), sind in ihrer Deutung umstritten u. möglicherweise nur auf die Befreiung aus irdischem Leid zu beziehen (so H. Gunkel, Die Psalmen [1926] zSt.; vgl. im übrigen *Erhöhung). Leibliche E. sind dagegen in den Aussagen über Henoch u. Elias bezeugt. Henoch ‚wandelte mit Gott (LXX: εὐηρέστησεν) u. dann war er nicht mehr, denn Gott hatte ihn hinweggenommen' (Gen. 5, 24). Die ‚knappe Andeutung einer tatsächlich viel umfangreicheren Tradition' läßt ‚die Frage offen, ob nicht vieles der apokalyptischen Henochtradition doch viel älteres Gut ist u. zeitlich über (u. nicht unter) der Priesterschrift steht' (G. v. Rad, Das erste Buch Mose[5] [1958] 57). Die apokryphe u. apokalyptische Literatur motiviert die E. Henochs ausführlicher als das AT: Henoch sollte vor Versuchungen bewahrt werden (Sap. 4, 10f); seine E. sollte die Zurückgebliebenen zur Buße veranlassen (Sir. 44, 16; Sap. 4, 14 codd.; vgl. L. Cohn, Die Werke Philos v. Alexandria in deutscher Übersetzung 1 [1909] 99f zu Abr. 18). Oft erscheint als Zweck seiner E. der Empfang von Offenbarungen (aeth. Hen.; 70f; Jub. 4). Die christlichen Schriftsteller heben seinen Glauben (Hebr. 11, 5) oder seinen Gehorsam (1 Clem. 9, 3) hervor. – Der Prophet *Elias fährt ‚im Sturmwind' gen Himmel (4 Reg. 2, 11; vgl. 2, 1; dies, nicht die Erwähnung des feurigen Wagens, ist die älteste Version nach K. Galling, Der Ehrenname Elias u. die Entrückung Elias: ZThK 53 [1956] 141f). Die Legende will die Nachfolge Elisas legitimieren (J. Hempel, Glaube, Mythos u. Geschichte im AT: ZAW 65 [1953] 139). Nach 1 Macc. 2, 58 begründet der Gesetzeseifer Elias' die E.; Spätere identifizieren Pinehas mit ihm (vgl. Orig. Joh. 6, 14). Infolge der E. erwartet das Judentum die Wiederkehr Elias' (Sir. 48, 9/12; vgl. Mal. 3, 23f) bzw. Henochs (aeth. Hen. 90, 31). Das Christentum knüpft an diese Erwartung an (Mc. 9, 11/3 u. ö.: Elias; zur Erwartung beider vgl. J. Jeremias: ThWb 2, 933_{19}. 941f); sie wurde wohl aus diesem Grund zT. von rabbinischer Seite abgelehnt (Beresch. rab. 25; J. Bergmann, Jüdische Apologetik im ntl. Zeitalter [1908] 50_2). – Neben Henoch u. Elias gelten im späteren Judentum weitere Sterbliche als entrückt. Nach 4 Esr. 14, 9. 49f wird Esra ‚an die Stätte seiner Genossen aufgenommen'. Daß Moses leiblich entrückt wurde, ist ‚nur ganz vereinzelt bezeugt' (J. Jeremias: ThWb 4, 859, 4; vgl. 859, 20/860, 2), aber vielleicht wird schon von Josephus (ant. 4, 326) u. in der christl. Literatur (Mc. 9, 4f Par., Jud. 9; J. Jeremias aO. 859) eine solche Tradition vorausgesetzt. Baruch wird von der Erde versetzt, damit er ‚für das Ende der Zeiten aufbewahrt' werde u. dann ‚Zeugnis ablege' (syr. Bar. 13, 3; 76, 2 u. ö.). Auch die jüd. Messianologie verwendet den Gedanken: zZ. der Zerstörung Jerusalems soll der Messias Menachem als Sohn Hiskias in Bethlehem geboren u. sodann durch Winde u. Stürme entführt worden sein (Berakh. 2, 5a); das E.-Motiv konkretisiert den Glauben an die verborgene Existenz des Messias (vgl. Strack-B. 1, 83; 2, 339f). Die Zahl der E. wird in späterer Zeit fixiert: nach Derekh Ereç Zuṭa 1 wurden 9 bzw. 10 Gerechte entrafft (Strack-B. 4, 766).

II. Christlich. a. Grundsätzliches. Das NT zeigt sich an der menschlichen E. weitgehend uninteressiert (die Himmelfahrt Jesu, daher auch die mythologische Umschreibung in Apc. 12, 5, bleibt hier unberücksichtigt; dar-

über *Jesus Christus). Die E. der Lebenden nach 1 Thess. 4, 17 gilt nur der letzten Generation vor der Parusie; sie schließt die Verwandlung des Leibes ein (1 Cor. 15, 51f), läßt sich also mit der oben dargestellten hellen.-jüd. Vorstellung nicht gleichsetzen. Apc. 11, 11f ist Umschreibung des Sieges der beiden wiederbelebten Zeugen. Im Gesamtrahmen der ntl. Theologie haben diese Aussagen kein Gewicht. – Das Desinteresse des NT ist grundsätzlich begründet. Nach verbreiteter Anschauung ist die Menschheit seit Adam dem Tod unterworfen (Rom. 5, 12; 7, 5); wie Christus dem Tod ausgeliefert ist u. durch seine Auferstehung die Möglichkeit des Lebens eröffnete (Rom. 1, 3f; Act. 3, 15; 17, 3; Col. 1, 18; Eph. 1, 20/3; Apc. 1, 5), so gelangt der Glaubende nur durch die Auferstehung zum ewigen Leben (1 Cor. 15, 20/3; Phil. 3, 10f; Eph. 2, 5; 1 Petr. 1, 3f; vgl. auch Ign. Rom. 6; id. Magn. 5, 2). Eine Vorstellung, die wie die E. Tod u. Auferstehung negiert, ist damit grundsätzlich ausgeschlossen (auch im Blick auf die Möglichkeit einer spiritualistischen Überwindung des Todes: 2 Tim. 2, 18).

b. Kritik. Folgerichtig lehnt das Christentum die heidnischen E.-Aussagen ab. Die Tatsache der E. wird bestritten, da der Kult der entrückten Heroen zT. durch Furcht oder Rücksichtnahme gegenüber den Wünschen der Mächtigen veranlaßt wurde (Iustin. ap. 1, 29; Athenag. 30); auch ein falscher Zeugeneid konnte die Entstehung der E.-Legende verursachen (Tatian. or. 10, 4). Daß die Taten der Entrückten nicht das menschliche Maß überragen, ist ein wesentliches Argument (Athenag. 29; Arnob. 1, 36; Lact. inst. 1, 9, 1f), ebenso das Vorhandensein des Grabes (Athenag. 28/30; Clem. Al. protr. 2, 29f; Aug. civ. D. 8, 26); vor allem stehen die Erzählungen von der unsittlichen Lebensführung der Entrückten im Widerspruch mit dem Wesen der Gottheit (Aristid. 8; Justin. ap. 1, 5. 21; Athenag. 30; Theophil. 3, 8; Clem. Al. protr. 4, 49; Firm. Mat. 12). Mit dem Anthropomorphismus der griech. Mythologie fallen zahlreiche E.-Legenden (Tatian. or. 8, 3/13; Minuc. Fel. 22, 6). Euseb zitiert zustimmend den kynischen Dichter Oinomaos (praep. ev. 5, 34, 1). Gregor v. Nazianz stellt die E. allgemein auf eine Stufe mit dem Betrug des Empedokles (or. 4, 59; 5, 14). Wenn auch die Apologeten das E.-Motiv als Anknüpfung benutzen (zB. Iustin. ap. 1, 21), so sind doch auch für sie die E. böswillige Erfindungen der Dämonen, damit die Heilsgeschichte keinen Glauben finde (ebd. 1, 21. 54). Die dämonologische Abwertung ist in der Folgezeit zum christl. Allgemeingut geworden (Orig. c. Cels. 3, 37: Ps. 95, 5; vgl. ebd. 3, 33/7; Aug. civ. D. 18, 18 u. ö.).

c. Henoch u. Elias. Andererseits hält die altchristl. Kirche wie im allgemeinen, so auch in diesem besonderen Fall an der atl. Überlieferung fest. Aber sie bemüht sich in nachntl. Zeit, die atl. E. ihrer Konzeption anzupassen. Henoch u. Elias dienen als Beispiel für die Schöpfermacht Gottes (zB. Iren. haer. 5, 1, 5; zum einzelnen s. *Elias, *Henoch), der alle Menschen dereinst zum ewigen Leben auferwecken wird (Const. Ap. 5, 7, 8); vor allem: ihre E. ist nicht endgültig, vielmehr werden sie, die leiblich in das Paradies aufgenommen wurden (Ev. Nicod. 25), am Ende der Tage dem Tod unterworfen sein, wie aus Apc. 11, 3 erschlossen wird (Aug. ep. 193, 3; Ev. Nicod. 25; Hist. Jos. 31 u. ö.). Daß das Sein der Entrückten noch nicht vollendet ist, werden auch jene Heiligen erfahren, die in der Sterbestunde Jesu auferweckt wurden (Mt. 27, 52f); sie leben mit Henoch u. Elias im Paradies, aber erwarten noch die Verwandlung zum ewigen Leben (PsIustin. quaest. 85). Als ‚Ausnahme‘ erscheint demgegenüber die Legende der Thekla, die das Fortleben der Heiligen ohne Tod voraussetzt.

d. Thekla. Mit der bei Seleukeia befindlichen Höhlenkirche (vgl. S. Guyer, Frühchristliches aus Kilikien: PhilWoch 26 [1909] 959/66) verbindet ein Teil der Überlieferung, im Unterschied zu den Fassungen, die den Tod Theklas bezeugen, die E.: als der Heiligen Gefahr droht, öffnet sich auf ihr Gebet hin der Felsen u. wird ihr zu einem ‚ewigen Haus‘; den Verfolgern aber gelingt es nur noch, einen Zipfel ihres Mantels abzureißen (Act. Pl. et Thecl.: AAA 1, 271f; Basil. Seleuc. v. Thecl.: PG 85, 560; Sym. Metaphr. mart. s. Thecl. 15 u. a.). Daß Thekla fortlebt, behauptet auch Epiphanius (haer. 79, 5, 2). Sie wird in Seleukeia u. an anderen, besonders den umliegenden Orten verehrt (Lucius 175_1. 208f). Die Attribute der alten städtischen Schutzgottheiten (Athene u. Sarpedon) wurden auf sie übertragen (Lucius 205/14; nach V. Schultze, Altchristl. Städte u. Landschaften 2, 2 [1926] 244f, handelt es sich auch um Motive des Artemiskultes; we-

niger bestimmt L. Radermacher, Hippolytos u. Thekla: SbW 182, 3 [1916] 60/9. 117f); daher liegt es nahe, zu vermuten, daß auch die E.-Legende unter heidnischem Einfluß steht, der ihre Sonderstellung in der christlichen Überlieferung begründen wird.

e. Johannes. Einen andersartigen Ursprung hat die Legende der E. des Johannes, welche neben jenen Überlieferungen steht, die vom Tod (zB. Eus. h. e. 5, 24, 3) oder vom Grabesschlummer (Aug. in Joh. tr. 124), nicht selten zugleich von der Selbstbestattung des Apostels handeln (Act. Joh. 115 u. ö.; vgl. Lipsius 1, 489/501). Nach verbreiteter Anschauung wurde Johannes entrückt, als er sich lebendig in ein Grab gelegt hatte. Seine Jünger kommen am folgenden Tage u. finden nicht ihn, sondern nur seine Sandalen; sie schließen daraus, daß er mit Henoch u. Elias vereint sei (Sym. Metaphr. v. Joh. 7). Als Motiv der E. nennt Ephraem Syrus die Virginität des Apostels (Phot. bibl. 229; vgl. PsHieron. ep. ad Paulam et Eustochium: PL 30, 128); letzte Begründung ist aber auch für ihn Joh. 21, 22, woraus gefolgert wird, daß der Evangelist bis zur Parusie Christi nicht sterben werde (Phot. bibl. aO.; vgl. Act. Joh. 115 codd.: AAA 2, 1, 215f; Sym. Metaphr. aO.), eine Deutung, gegen die schon Augustin (in Joh. 124) polemisiert.

f. Sonstige. Häufiger als die E. von Lebenden ist die leibliche E. nach dem Tod legendarisch bezeugt. Hier wäre die Assumptio Mariae einzuordnen (vgl. Lucius 441/51; Pfister, Rel. 125_{443}; H. Lausberg, Zur literarischen Gestaltung des Transitus b. Mariae: HistJb 72 [1953] 25/49). Als man das Grab des Symeon Salos öffnet, um den Toten prächtiger zu bestatten, findet man ihn nicht; ‚denn der Herr hatte ihn mit Ehren entrückt' (Leont. Neap. v. Symeon. 62). Ähnlich ist die E. des Schächers mit dem Verschwinden des Leibes verbunden (Narr. Jos. 4, 1); Jesus hatte ihm die Versetzung in das Paradies zugesagt, daher wird er dort neben Henoch u. Elias angetroffen (Ev. Nicod. 26; vgl. Lc. 23, 43). – Daß diese E. auch im weiteren Rahmen der hagiographischen Literatur eine Seltenheit bleiben, ist wohl nicht nur durch die Erfordernisse des Reliquienkults begründet (so Pfister, Rel. 481), sondern bedeutet, daß die ursprüngliche, grundsätzlich begründete Zurückhaltung in der späteren Kirche fortwirkt.

E. Bickermann, Das leere Grab: ZNW 23 (1924) 281/92. – P. Capelle, Elysium u. die Insel der Seligen: ARW 25 (1927) 245/64; 26 (1928) 17/40. – L. Ginzberg, Art. Ascension: JewEnc 2, 164f. – H. Günter, Legenden-Studien (1906); Psychologie der Legende (1949). – C. Hönn, Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im klassischen Altertum, Gymn.-Progr. Mannheim 1909/10 (1910). – R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden 1/3 (1883/90). – E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche (1904). – S. Morenz, Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann = TU 56 (1951). – M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion = Skrifter utgivna av Kunigl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 9^2 (1950) 619/33. – Fr. Pfister, Zu den Himmelfahrtslegenden: PhilWoch 28 (1911) 81/6; Der Reliquienkult im Altertum = RVV 5, 1/2 (1909/12). – E. Rohde, Psyche $^{9.\,10}$ (1925). – F. R. Walton, Art. Entrückung: RGG^3 2, 499f.

G. Strecker.

Entschleierung s. Velatio.

Entsühnung s. Sühne.

Entweihung s. Weihe.

Entwicklung.

A. Vorbemerkungen. Der E.-Gedanke hat in der Aufklärung u. im 19. Jh. eine ungemeine Rolle gespielt. Zunächst hat sich das naturwissenschaftliche, dann das geschichtliche Denken weithin vom E.-Begriff her gestaltet. Dieser wurde so sehr zur Denknotwendigkeit, daß eine distanzierte Auseinandersetzung mit ihm Generationen hindurch unter-

blieb. Für das Selbstverständnis unserer Zeit ist der E.-Gedanke von entscheidender Wichtigkeit. – Die Antike hat dem nichts Entsprechendes an die Seite zu stellen; ihrem Denken, das in der Geschichte nicht notwendig einen Sinn suchte, blieb der E.-Begriff fremd. Dieser Art. hat daher nicht die Aufgabe, den Begriff ‚E.' durch die Antike zu verfolgen, sondern die, darzustellen, a) warum ein solcher Begriff sich nicht bilden konnte u. b) welche Gedankenverbindungen im Denken antiker Menschen diejenigen Funktionen übernahmen, welche für uns, wie selbstverständlich, der Begriff E. erfüllt. Dabei wird dieser Art. ebenso sehr modernes wie antikes Denken aufzuhellen haben.

I. ‚Entwicklung' als Lehnübersetzung. Das deutsche Wort ‚Entwicklung' ist Bedeutungs-Lehnwort zweier frz. Worte: développement u. évolution.

a. Développement. Zu frz. développement, développer gibt es eine griech. Entsprechung: ἐξελίττειν. Dieses Wort ist aristotelischen Ursprungs u. wird von Neuplatonikern gern gebraucht (vgl. u. Sp. 489). Im späten 16. Jh. nimmt développer, das zuvor nur eigentlich gebraucht wird (un drapeau se développe), die übertragene, ganz mit ἐξελίττειν zusammenfallende Bedeutung an.

b. Évolution. Neben développer, développement trat als mot savant das terminologisch fixierte évolution, das die Académie française erst 1718 zuließ (dagegen révolution seit dem 13. Jh. sprachüblich). Gegenüber der bereits vielfältigen Bedeutung von développer, dessen Verwendung im deistischen Sinne Bossuet (vgl. Sp. 491) bereits zu tadeln hatte, suchte man den Sinn von évolution folgendermaßen festzulegen.

1. Evolutionstheorie. E. sollte das Hervortreten oder Sichtbarwerden einer zuvor präformierten Gestalt bedeuten. Nur infolge ihrer Kleinheit entgehen am Keim, am Samen, am Embryo die von Anfang an vorhandenen Teile der Wahrnehmung. Die Evolutionisten (Leibniz, Albrecht v. Haller) sahen in der Evolution also ein vornehmlich quantitatives Fortschreiten (Wachstum); ja, nach der Präformationstheorie v. Hallers sind in jedem Lebewesen seine Nachkommen maßstabsgerecht als winzige Keime angelegt; folgerichtig berechnete er die Zahl der homunculi, die im Eierstock Evas präformiert waren (er kam dabei auf 200 Millionen).

2. Epigenesistheorie. Dagegen begründete K. F. Wolff (Theoria generationis, 1759) die Epigenesistheorie. Damit löste sich der E.-Gedanke von der engen Verhaftung mit der Vorstellung des bloßen Größer- (u. damit Sichtbar)werdens. Denn K. F. Wolff zeigte, daß im Zuge organischer E. zuvor objektiv nicht vorhandene Teile (neues Beweismittel: das Mikroskop) u. Fähigkeiten sich ausbilden. Durch die Epigenesistheorie wurde die künftige E.-Lehre um das wichtige Moment bereichert, daß man sich E. als Differenzierung vorstellen konnte. Die alte Evolutionstheorie hatte die Vorstellung von Veränderung oder Variabilität nicht zugelassen; im Gegenteil, sie hatte die Vorstellung von der unabänderlichen Konstanz der Arten erst völlig befestigt.

3. Hegels Beitrag. Von dieser ursprünglichen Prägung des Begriffes Evolution aus wird verständlich, warum sich Hegel durchaus einem Denken widersetzte, das durch Auffinden oder bloßes Vermuten verbindender Zwischenglieder eine Anschauung von kontinuierlicher E. gewann. Denn Hegel versteht E. als dialektischen Prozeß der Begriffsentfaltung in eben dem Sinne, in dem die Evolutionisten die biologische E. auffaßten. Daher erkennt Hegel der E. keine Realität im Bereich der natürlichen Vorgänge im Sinne der Deszendenz zu. Da ihm aber Geschichte Selbstverwirklichung des Geistes, also zielbestimmt ist, trug seine Lehre doch nicht wenig zum Sieg des E.-Gedankens bei, weil nach ihr das an sich Unvereinbare (Thesis u. Antithesis) immer wieder auf höherer Ebene versöhnt wird. Festzuhalten ist, daß Hegel dies nicht als E. aufgefaßt wissen wollte, u. daß Marx von hier aus nicht die Evolution, sondern die Revolution zur Trägerin des Fortschrittes machte.

c. Évolution u. révolution. 1. Naturwissenschaftlich. Noch während über Präformation u. Epigenesis diskutiert wurde, erhielt der Begriff évolution die entscheidende Prägung durch die Konkurrenz der Evolutionstheorie mit der Revolutionstheorie. Beide Theorien hatten noch Ende des 18. Jh. fast nur Beziehung auf die Naturwissenschaft; mit zT. erbitterter Polemik wurde die Frage durchgekämpft, ob die Tier- u. Pflanzenarten, die seit Aristoteles, und erst recht durch die Präformationstheorie, als unveränderlich galten, irgendwie durch E. (Deszendenz) entstanden sein können, oder ob an der vormals stoischen Konzeption festgehalten werden mußte, daß

nach gewaltigen Erdumwälzungen jeweils neue, aber unveränderliche Tier- u. Pflanzenarten erschaffen wurden (Katastrophentheorie). Für beide Erklärungen ging es vor allem darum, eine Deutung der nun reichlich aufgefundenen Fossilien zu finden. – Es ist hier daran zu erinnern, daß Goethe, dem durch Auffindung des Intermaxillarknochens ein hohes Verdienst an der E. der Deszendenztheorie zukommt, durchaus nicht nur von biologischem Denken ausging. In der Metamorphose der Pflanzen ging es ihm mehr darum, die Idee der Pflanze in alle Formen hinein zu ‚entwickeln', als etwa die biologischen E.-Linien im Pflanzenreich aufzuzeigen. – In der Katastrophentheorie klingt noch ein Nachhall antiken Denkens nach (vgl. u. Sp. 503/4). Die schließlich siegreiche Evolutionstheorie aber ist in klarem Gegensatz zu antikem Denken konzipiert. In ihr setzte sich die Vorstellung von E. als der Abfolge unmerklicher Übergänge durch. Beide Theorien waren betont aufklärerisch u. damit kirchenfeindlich; beide zogen den biblischen Schöpfungsbericht in Zweifel.

2. Politisch-wirtschaftlich. Im Sinne der Katastrophentheorie wollte die frz. Revolution Ende eines alten u. Beginn eines neuen Zustandes sein. Nun wurde deutlich, daß die Begriffe révolution u. évolution nicht nur naturwissenschaftlich, sondern in noch viel höherem Maße auf Politik, Wirtschaft u. Geschichte anwendbar sind u. dort das Geschehen verständlich machen können. Unter dem Eindruck der großen Revolutionen des 19. Jh. leugnete Karl Marx die Möglichkeit, daß die Menschheit in kontinuierlicher E. fortschreiten könne; hierin setzt sich Hegels Gegnerschaft gegen evolutionäres Denken fort. Von hier aus konstruierte Marx sein Geschichtsschema von den vier Wirtschaftsformen, deren jede in einer Katastrophe zusammenbrechen muß, damit die neue, höhere Wirtschaftsform gewaltsam hergestellt werden kann. Dies lehrt die sowjetische Doktrin (Stalin) noch heute; im übrigen aber siegte in Europa nach 1848 überall (zuletzt im Sozialismus, 1907) die Evolutionslehre, welche ein gleichmäßiges Fortschreiten, d. h. kontinuierliche E. als das Naturgemäße ansieht.

d. E. u. Fortschritt. 1. 19. Jh. Der E.-Gedanke, namentlich im letzteren Aspekt, gewann in der Aufklärung u. im 19. Jh. nur darum eine solche Gewalt über die Geister, weil er mit dem Fortschrittsgedanken gekoppelt war. So wie sich in Natur u. Gesellschaft von den Urzeiten an alles, was man nur ins Auge faßte, stetig vervollkommnet hatte, so mußte, bei gleicher Stetigkeit, die Menschheit die Vollkommenheit erreichen können. Hierbei wurde der aristotelische Entelechiegedanke, der in der Antike nur aufs Individuum angewendet wurde, auf die Menschheit im ganzen bezogen. Dem E.-Denken des 19. Jh. schwebt stets ein Ziel vor, das erreicht werden soll u. wird. Das bedeutete zugleich die Entkirchlichung des Heilsgedankens; hierin liegt der zweite Grund (vgl. o. Sp. 479), warum der Begriff ‚E.' stets eine Spitze gegen beide Kirchen hatte: Die E.-Lehre zeigte ein irdisches, ohne göttliches Zutun erreichbares Ziel allen Fortschrittes auf: es schien erlaubt, die bisher durchlaufene Linie in die Zukunft hinein zu verlängern. Dabei liegt dem E.-Denken des 19. Jh. das Axiom zugrunde, daß die E. geradlinig verläuft.

2. 20. Jh. Demgegenüber ist das heutige E.-Denken (außer in Rußland) abgeschwächt u. resigniert. Der heutige E.-Begriff besagt wenig mehr als ‚organisches Werden'. Weder Geradlinigkeit noch Zielstrebigkeit können der E. mehr zugeschrieben werden. Es ist tief ins allgemeine Bewußtsein gedrungen, daß die Menschheit nicht nur neue Positionen bezieht (Erfindungen), sondern ebenso längst innegehabte unmerklich aufgibt; dabei wird fraglich, ob sie nicht mehr einbüßt als sie gewinnt. – Damit kommt die jüngste E. des E.-Begriffes antikem Denken wieder nahe. – Lit. zum modernen E.-Begriff: G. Richard, L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire (1903); H. Bergson, L'évolution créatrice (Paris 1907); H. Schmidt, Geschichte der E.-Lehre (1918); H. Driesch, Logische Studien über E. (1918/19); E. Brandenburg, Der Begriff der E. u. seine Anwendung auf die Geschichte (1941); G. G. Simpson, The meaning of evolution (1949). Über den gegenwärtigen Stand der E.-Lehre in den Naturwissenschaften (im weitesten Sinne) vgl. Hans Dörrie, Genesis (1956).

B. E. im griechischen Denken. I. E. von einem vollkommenen Zustand weg (Entartung). Modernes Denken ordnet u. wertet die Dinge danach, welchen Ort sie im Ablauf des Werdens (der E.) einnehmen; daher die Prädikate keimhaft, primitiv, unentwickelt, gereift, überaltert. Antikes Denken wertet die Dinge nur nach ihrem Verhältnis zum Sein u. zum Seinsgrund. Auf allen Gebieten begegnet die un-

gemeine Hochschätzung des Ursprünglichen; der Abstand des Jetzt vom Einst kann immer nur als Entartung gewertet werden; nie hat sich das Griechentum einen *Fortschritt vorstellen können; denn die Vollkommenheit hat man stets im Vergangenen, Unwiederbringlichen erblickt. Freilich fehlte der Antike der mächtigste Impuls des Fortschrittsgedankens: nennenswerte technische Erfindungen sind während der Antike nicht gemacht worden; die Beherrschung der Natur u. die Erleichterung des alltäglichen Lebens erfuhren keine Fortschritte. Wohl pries man die großen Erfindungen der Vorzeit: Acker- u. Weinbau, Schrift, Heilkunst; wohl wird das Lob der ‚ersten *Erfinder' an vielen Stellen ausgesprochen. Aber es bestand kein Anreiz, diese Erfindungen zu mehren; im Gegenteil: vielen schienen die Erfindungen der mythischen Zeit, namentlich Feuer, Schiffahrt, Gesetzgebung, die Ursache dafür zu sein, daß die glückliche Urzeit endete (*Aetas aurea).

a. Volkstümliche Vorstellungen. 1. Hesiod, Arat, Vergil. Der Gedanke von einer glücklichen Urzeit der Menschheit (Goldenes Zeitalter) ist eng mit Vorstellungen vom Schlaraffenland verquickt. Frühestes Zeugnis ist Hesiod (op. 90/201). Schon hier sind die Stufen der ‚E.', welche die Menschheit durchläuft, mit den Namen der Metalle gekennzeichnet (die 4. Stufe ist unbenannt), wobei das Gold obenan, das Eisen an letzter Stelle steht. Die Entartung besteht nicht allein darin, daß früher das Leben ohne Mühe (91) u. ohne Krankheit dahin floß u. spät erst endete (115; Horat. c. 1, 3, 32), sondern Hesiod betont, daß die Menschen jetzt sittlich entartet sind (185/196). Nicht allein die Freiheit von Not, sondern vor allem von Schlechtigkeit aller Art kennzeichnet die alte Zeit. Der biologische Verfall (182) ist minder wichtiger Teilaspekt neben dem ethischen; die sittliche Entartung veranlaßt die Götter, die einst unter den Menschen verkehrten, die Erde zu verlassen; zuletzt wichen Αἰδώς u. Nemesis (200) in den Himmel. Auf diesen Punkt kam es Arat an, der phaen. 96/136 in absichtlicher Berichtigung Hesiods den Katasterismos der Jungfrau erzählt. Sehr häufig ist dies Motiv von den augusteischen Dichtern neu gewendet worden: Horat. epod. 16; Verg. ecl. 4 u. georg. 1, 125ff; Tibull. 1, 3, 35ff; Ovid. met. 1, 89/150 u. 15, 97ff. An letzterer Stelle wird der Einfluß des Poseidonios (vgl. u. Sp. 484ff) spürbar. Einzig Vergils 4. Ekloge spricht die Hoffnung auf baldige Wiederkehr der Goldenen Zeit aus; zuvor hatte Horaz, sich hierin an Hesiod anschließend (op. 169), in der 16. Epode ausgeführt, am äußersten Rande der Welt sei noch die Goldene Zeit gegenwärtig. Für alle anderen Dichter liegt die Zeit der Vollkommenheit unwiederbringlich im Vergangenen.

2. Komödie. Dies gilt namentlich für die Komödie, die in vielen schwankartigen Ausmalungen das Thema ‚Schlaraffenland' buntfarbig variiert; frühestes Zeugnis der Komiker Telekleides in den Amphiktyones (frg. 1 Edmonds: der Überfluß an allem Eßbaren war der Urzustand; dies Motiv ist bei Hesiod. op. 117/8 nur leicht berührt). Aber nicht nur der paradiesische Reichtum, sondern vor allem die Rechtlichkeit der alten Zeit wird der Gegenwart immer wieder vorgehalten: in den Πλοῦτοι des Kratinos wird eine Kommission verdienter Athener aus der Unterwelt emporgesandt; dies Stück hieß nach den πλουτοδόται Hesiod. op. 126; Rechtlichkeit u. Wohlergehen der Stadt sind eng gekoppelt. In den Fröschen des Aristophanes überzeugt sich der Theatergott selbst davon, daß Aischylos ein besserer Bürger u. Dichter war, während der Neuerer Euripides die Tragödie verdorben hat. In den Wolken 1010 macht der ‚rechte Logos' geltend, daß die neumodische Erziehungsweise die jungen Leute nicht nur sittlich, nein auch körperlich entarten läßt. Eupolis' Komödie Χρυσοῦν γένος enthielt bitteren Spott über das damalige Athen; die körperliche u. die sittliche Verfassung vieler Bürger wurde als das Gegenteil vom wahren Goldenen Zeitalter karikiert.

3. Platon. Platon läßt in seinem Symposion 189C/193D gerade den Aristophanes einen ‚Mythos' erzählen, wie die einst vollkommenen Menschen von Zeus mit ihrer jetzigen biologischen Unzulänglichkeit bestraft wurden. Die bestehenden Staatsformen kann Platon nur durch Entartung aus dem Idealstaat erklären; für Aristoteles sind die Laster extreme Entartungen eines in der Mitte stehenden Wertes, der ἀρετή. Kurz, überall, wo Ansätze zu einem E.-Denken gemacht werden, ist die Gleichsetzung E. = Entartung unabweisbar.

4. Lukrez. Dies ist so sehr tief eingewurzeltes Denk- und Erfahrungsgesetz, daß es Jahrhunderte hindurch galt, ohne daß man Folgerungen daraus zog. Erst Lukrez gelangt zu einer Haltung schmerzlichen Pessimismus'; mehr als dem seefahrenden Griechen drängte sich

dem landbauenden Italiker die Erfahrung auf, daß die Fruchtbarkeit des Bodens Jahr um Jahr nachläßt; Beobachtungen über unaufhaltsamen Verfall auf allen Gebieten schließen sich für Lukrez an; bei ihm wird, was sonst zurücktritt, der biologische Aspekt der Entartung stark betont.

b. Der Begriff des Werdens bei Platon u. Aristoteles. Es ist kein Zufall, daß Heraklit, der eine Philosophie des Werdens gab, unverstanden blieb; in der Auseinandersetzung des 5. Jh. siegte die Philosophie des Seins ob, wie sie zuerst Parmenides konzipierte. Warum hellenisches Denken sich wehrte, geschichtliche Abläufe anders als negativ zu werten, hat zuerst Platon zu philosophischem Ausdruck gebracht.

1. Platon. Alles Werden ist nur Abspiegelung u. Abbild, im besten Falle Sinnbild des Seins. Als ein Sinnbild aber kann das Werden nur aufgefaßt werden, wenn es zu dem Ursprung, von dem es, quasi-seiend, ausging, zurückläuft. Nur kreisförmige Bewegungen also (zB. die des Sternenhimmels) sind dem Sein ähnlich u. vergleichbar. Jedes andere, nicht zyklisch verlaufende Werden endet irgendwo, d. h. hört auf zu sein. Wäre ihm ein Seinswert eingepflanzt (wie das zB. für die Seele zutrifft), es könnte nicht zugrunde gehen. Daher ist der Kreislauf der Seelen von Wiedergeburt zu Wiedergeburt sinnvoll; nicht sinnvoll aber ist der Ablauf historischer Vorgänge, da allem, was da wird, das Nichtsein beigegeben ist. Die Ideenlehre hat bei Platon durchaus statische Funktionen: was die Ideen prägen, hat Dauer u. Unvergänglichkeit. Darum gilt der Bezug zu den Ideen nur für die mithin unveränderlichen Gattungen (für Einzeldinge gibt es keine Ideen); denn die Ideen teilen den Seinscharakter u. damit die Unveränderlichkeit mit. – Hätte sich in Platons Umgebung oder im Platonismus so etwas wie eine E.-Lehre entwickeln wollen, so wäre die Ideenlehre das größte Hindernis für ein solches Denken gewesen; denn von der Ideenlehre her werden die Gattungen als unveränderlich vorgestellt, u. daß sie kraft einer Deszendenztheorie sich ineinander wandeln, ist in der Antike undenkbar. Anders ausgedrückt: einzig das Sein ist einer metaphysischen Fragestellung zugänglich; es kann keine Metaphysik des Werdens geben. Denn nur das Seiende, Unwandelbare ist werthaft, was aber seiner Begriffsbestimmung nach sich ständig wandelt, kann nicht werthaft sein. Für dies Denken wäre eine E.-Lehre eine ganz unzureichende Welterklärung.

2. Aristoteles. Wohl verzichtete Aristoteles auf die metaphysische Verankerung u. damit auf die Wertbestimmung des Seienden. Um so schärfer aber bestimmte er von seiner naturwissenschaftlichen Erfahrung her die Gattungen, γένη, physikalisch wie logisch als unwandelbar: οὐκ ἔστι μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (cael. 1, 1; 268 b 1). Auch die Formen, εἴδη, können nur im Akzessorischen eine Veränderung annehmen (denn eine Änderung im Substantiellen würde das betr. Ding in ein anderes verwandeln). Die Mutationstheorie der jüngsten E.-Lehre wäre nach diesen Prämissen als ganz unerlaubtes σόφισμα zu tadeln gewesen; denn sie suchte die Hypothese wahrscheinlich zu machen, aus vielen akzessorischen Änderungen könne schließlich eine substantielle Änderung resultieren (träfe das zu, dann wäre mindestens eine der Mutationen ihrem Wesen nach nicht akzessorisch, sondern eben doch substantiell gewesen). Kurz, in dem logisch scharf gliedernden Denken des Aristoteles (zur Entelechie vgl. u. Sp. 492f) ist für ein E.-Denken kein Platz, zumal die Möglichkeit, sich fließende Übergänge vorzustellen, durchaus fehlt. Den berühmten Goethe-Vers von der ‚geprägten Form, die lebend sich entwickelt', hätte kein antiker Denker zu vollziehen vermocht.

c. Ursprung u. Entartung bei Poseidonios.

1. Urzustand. Der weit verbreiteten Vorstellung von den paradiesischen Zuständen der Vorzeit hatte einst nur Demokrit widersprochen (Demokrits Darstellung der kulturellen E. der Menschen, die er aus der Notwehr gegen die feindliche Natur herleitete, hat Diodor in das Proömium seines Geschichtswerkes übernommen; Diels-Kr., VS 68 B 5 = Diodor. 1, 7 u. 8). Nach ihm war einzig die Not Lehrmeister der Menschen; um ihr Leben zu erhalten, waren sie gezwungen, sich zusammenzuschließen, sich zu verständigen, d. h. die Sprache zu erfinden, Hütten zu errichten u. Kleider zu weben. – Hieran knüpfte Poseidonios an (vgl. vor allem Seneca ep. 90); auch er zeichnete die Urzeit des Menschen als eine harte Zeit voller Mühsal. Indes war die Not der ersten Menschen nur der Anlaß, sich des λόγος u. der σοφία zu bedienen, die damals noch in allen war. Ja, die Gottheit hatte den Plan, die Menschen durch die Härte der Lebensumstände zur Findigkeit zu erziehen (Vergil. georg. 1, 133: ut varias usus

meditando extunderet artes). Denn noch hatten die Menschen unmittelbare Berührung mit der Natur u. mit dem Logos des Alls. Dank diesem engen Kontakt hatten die Menschen ein inniges Verhältnis zum Göttlichen (das ja nichts anderes war als der Weltlogos); die älteste Religion war die reinste. Diese Nähe zum Weltlogos setzte einst alle, dann nur mehr die Weisen instand, die Zukunft zu erkennen; zugleich waren sie durch den Logos befähigt, die lebensrettenden *Erfindungen des Landbaues, des Webens usw. zu machen. Wenn sich auf der Basis dieser Erfindungen die Lebensweise mehr u. mehr verfeinert hat, so ist darin kein echter Fortschritt begründet. Denn diese scheinbaren Verbesserungen werden mehr als aufgehoben durch die fortschreitende Entfernung vom Weltlogos u. durch die Entartung im Ethischen. – Für die Folgezeit wurde nun dies ein sehr wichtiger Gedanke: die Entartung setzte ein mit der Differenzierung des Besitzes (desierunt enim omnia possidere, dum volunt propria; Seneca ep. 90, 3 = Vergil. georg. 1, 126), der Berufe u. der Religionen. Denn Differenzierung bedeutet Preisgabe der Ganzheit, bedeutet Zerteilung u. Zersplitterung. – So energisch Poseidonios die landläufigen Vorstellungen vom schlaraffenlandartigen Goldenen Zeitalter beiseite schob, so behielt er doch das Recht, diese Zeit Golden zu nennen. Denn die Nähe des Göttlichen verbürgte die ethische Integrität, die noch auf lange Zeit den Weisen verblieb (Seneca ep. 90, 5), u. den hohen Wahrheitsgehalt damals gewonnener Erkenntnis.

2. Entartung. Von diesem Urzustand herab hat die Menschheit eine kontinuierliche E. durchgemacht; diese E. ist eindeutig negativ bewertet; auch für Poseidonios ist alle E. Entartung. Trotzdem ist dies wohl der einzige Punkt, an dem in der Antike überhaupt von einer E.-Lehre gesprochen werden kann. Poseidonios hat hier einen Prozeß geschildert, den die ganze Menschheit durchmacht; u. zweitens hat er diesen Prozeß als kontinuierlich dargestellt. Beide Merkmale sind in der Antike durchaus singulär. – Bei dem negativen Vorzeichen, das dieser Prozeß der E. = Entartung trägt, war der Schluß selbstverständlich, daß auf dem unheilvollen Wege umgekehrt werden müsse. Poseidonios ist aber Realist genug, den Aufruf zur Umkehr nicht an die ganze Menschheit zu richten: er wendet sich an die wenigen, in denen die alte σοφία noch lebt, u. die darum ihre Freunde sind: die Philosophen. Nur der einzelne vermag in sich selbst das τέλος (vgl. u. Sp. 492) zu verwirklichen, im Einklang mit dem Logos zu leben. Eine Gegen-E. hat Poseidonios nicht gefordert; die ethische Entscheidung bleibt Sache des einzelnen. – Ein sehr wichtiger Beitrag des Poseidonios zum Thema E. bestand hierin: Er erklärte, analog dem eben Dargestellten, die bestehenden Religionen als Derivate aus der ursprünglichen allgemeinen u. unmittelbaren Erkenntnis des Göttlichen (Cic. div. 1, 1 in Verb. mit 65; Dion Prus. Olymp. 27/34. 39ff. 61). Zukunftsdeutung (*Mantik) u. Gottesverehrung sind Urbesitz der Menschheit, u. mit Bedacht sammelte Poseidonios Züge aus den Religionen fremder Völker, wo immer ihm Reste der alten, ungebrochenen Religiosität erhalten schienen. Urtümliche magische Fähigkeiten beobachtete er bei Druiden, Magiern (= Persern), Chaldäern u. vielen anderen (Cic. div. 1, 90/92). Die Juden verehren Gott ohne Kultbild (Strabo 16, 2, 35 [761 Casaubon.]). Die Trauerriten im Isiskult gelten der Wiedererweckung der eingesäten Feldfrüchte (Plut. Is. et Os. 379c); auch das sind für Poseidonios Anzeichen, daß dort das Alte, Richtige bewahrt wurde. – Aus diesen Gedankengängen ergab sich zwingend die Gleichsetzung: Urtümlichkeit bedeutet Unverfälschtheit, also höchstmöglichen Wahrheitsgehalt; denn alle E. konnte von der Wahrheit nur entfernen u. sie verdunkeln. – Vgl. K. Reinhardt, Poseidonios (1921) 392/413; Poseidonios über Ursprung u. Entartung (1926); Art. Poseidonios: PW 22, 1, 806; M. Pohlenz, Stoa (1948) 1, 234 u. 2, 119; ders., Stoa u. Stoiker (1950) 335/46 bietet Übersetzung der einschlägigen Fragmente.

d. Kelsos' Polemik gegen das Christentum u. ihre ‚geschichtliche' Begründung. In dieser ‚Geschichtswertung' des Poseidonios war für den Platoniker Kelsos (*Celsus) der Ausgangspunkt für seine Polemik gegen Judentum u. Christentum gegeben. Sein Werk trug den Titel ἀληθὴς λόγος (weitaus beste Sammlung der in der Gegenschrift des Origenes erhaltenen Fragmente durch H. O. Schroeder [ungedr. Gießener Habil.-Schr. 1939]).

1. Alt = wahr. Dem Kelsos ist alles daran gelegen, den alten Logos als den wahren zu erweisen; alle spätere Zutat ist Verfälschung. Daher kommt dem Nachweis hohe Bedeutung zu, daß Moses' Lehren jünger (also schlechter)

sind, als der in ältester Zeit von Hellenen u. Barbaren gleichermaßen erkannte Logos. Untrennbar sind Logos u. Nomos, Erkenntnis u. ethisches Verhalten miteinander verknüpft. Die Fehl-E., die der alte Logos bei Juden u. Christen erfahren hat, zieht notwendig Verfehlungen, ja Verbrechen nach sich. Kelsos war Platoniker, u. so ist ihm der Logos nicht der (auch für Poseidonios der Welt immanente) Logos stoischer Prägung; sondern er sieht in ihm eine Funktion des als transzendent verstandenen νοῦς. Die Vorbereitung der nachmaligen neuplatonischen Transzendentalphilosophie ist bei ihm schon weit vorgeschritten. Dennoch ist ihm Platon nicht der entscheidende Finder u. Künder aller Wahrheit, sondern Platon tritt ein in die lange Reihe der Weisen, die kraft ihrer unmittelbaren Kommunikation mit dem Logos unverfälschte Wahrheit verkündet haben (frg. 1, 16b). Diese Reihe beginnt mit Linos, Musaios u. Orpheus. Auf Barbaren, sofern sie Archegeten des in ihrem Volk gültigen Logos sind, wie Zoroaster, wird gern zurückgegriffen.

2. Unveränderlichkeit des Logos. Aus der Betrachtung der Geschichte gewinnt Kelsos zwei Beweise: 1) Alles, was vom alten Logos abweicht, verfällt zunehmender Entartung. Das ist der Satz, den Kelsos mit aller nur erdenklichen Konsequenz gegen seine christl. Gegner anwendet. 2) Der alte Logos ist unveränderlich u. unwandelbar. Denn als Funktion des νοῦς ist er vollkommen; er könnte durch eine etwaige E. diese Vollkommenheit nur verlieren. Dieser zweite Satz steht im Hintergrund der kelsianischen Ausführungen. Wahrscheinlich hat Kelsos die Unveränderlichkeit des absolut gültigen Logos nicht ausdrücklich daraus bewiesen, daß die Zeugnisse aus allen Zeiten übereinstimmen. Eines solchen Beweises bedurfte diese Logoslehre, die theologische Aussage ist, nicht. ‚Das religiöse Weltbild des Kelsos ist geschichtslos' (Andresen 106). Umgekehrt empfangen die Zeugnisse der Weisen aller Zeiten ihre Gültigkeit dadurch, daß sie mit dem geschichtslosen Logos übereinstimmen. – Die Erkenntnisse dieses Problemkreises sind nachhaltig gefördert worden durch das Buch von C. Andresen, Logos und Nomos (1955); dazu die Rez. von H. Dörrie: Gnomon 29 (1957) 185/96. Vor allem wird in Andresens Buch das Geschichtsdenken des Kelsos sehr eindringend untersucht. Mit leichter Einschränkung von Andresens Ergebnis muß festgehalten werden: Auch für Kelsos ist geschichtliche E. nur Entartung; denn weil der Logos Moses' u. der Christen geschichtlich faßbar (= durch eine Art E. ableitbar) ist, eben darum ist er schlecht. Denn Kelsos vergleicht etwas Gewordenes mit dem ungewordenen, sich vordem klarer als jetzt manifestierenden Logos. Er vergleicht Gewordenes mit Seiendem; damit ist das Urteil für den Platoniker gegeben. Einzigartig ist daran, daß dieser Vergleich systematisch mit Mitteln geschichtlicher Forschung geführt wird; abgeleitet ist die Verfahrensweise zum guten Teil aus philologischer Prioritätsforschung. Dabei ist das Geschichtliche Wertungsmaßstab nur unter der Voraussetzung, daß das am frühesten Bezeugte höchsten Wahrheitsgehalt hat, weil es einer entwertenden, entstellenden E. entzogen ist. Denn in Wahrheit mißt Kelsos nicht mit geschichtlichem, sondern mit übergeschichtlichem Maß: der Logos hat seinen maßgeblichen Seinswert dadurch, daß er keiner E. unterliegt.

e. Mittel- u. Neuplatonismus. 1. Geschichtslosigkeit des Logos bei Plutarch u. Plotin. Von Poseidonios aus kann jener Zug des philosophischen Archaismus gut verständlich gemacht werden, wonach eine Wahrheit durch das kumulative Zeugnis der ‚Alten' erst volle Gültigkeit gewinnt; Plutarch zB. bedient sich dieses Nachweises nicht selten, so def. or. 10 (415a). Von hier bekam der Hang der Neuplatoniker, die Orphik als maßgebende Bezeugung in sein Lehrsystem einzubeziehen, reiche Nahrung. – Von dieser religiösen Verehrung der Urzeit abgesehen, lassen sich zwischen dem Platonismus der Kaiserzeit u. einem etwaigen E.-Gedanken keine Verbindungen herstellen. ‚Es ist unfromm, vom Seienden eine Aussage über seine etwaige Vergangenheit oder Zukunft zu machen' (Plut. E ap. Delph. 19 [393a]). Und nur auf Seiendes kann sich philosophische Aussage beziehen. – Viel schärfer noch, als vordem Platon, wertet Plotin das Werdende u. Gewordene nicht nur als unerheblich, sondern als seins-feindlich ab. Der Prozeß des Heraustretens der unteren Hypostasen aus der höchsten kann nicht als historischer Prozeß angesehen werden; denn er enthält kein Element des Werdens, das nun einmal nicht ohne das Korrelat der Vergänglichkeit gedacht werden kann. Hierzu ist durchweg heranzuziehen: J. Trouillard, la procession Plotinienne (Paris 1955).

2. Ἐξελίττειν. Der Neuplatonismus wäre im Hinblick auf das E.-Problem ganz unergiebig,

wenn nicht Plotin das Wort ἐξελίττειν = entwickeln ziemlich oft gebrauchte (mindestens 11 Belege) u. damit in Kurs gesetzt hätte. Zwar hat das nicht zu dauerndem Gebrauche des Wortes in der Antike geführt, aber die Geschichte dieses Wortes u. des E.-Begriffes in der Neuzeit ist damit vorbereitet: von hier schöpften die Philosophen des 17. Jh., als sie entwickeln = développer als mathematisch-philosophischen Terminus erneut in Kurs setzten. – Das Verbum ἐξελίττειν bedeutet abwickeln, herauswickeln, u. zwar ganz von der Vorstellung aus, daß ein Kreis abgewickelt oder abgerollt wird. So stets bei Aristoteles, bei dem das Wort dreimal begegnet: mech. 24 (855a29); probl. 16, 4 (913b16) u. 16, 6 (914a30). Die gleiche Vorstellung liegt vor bei Eurip. Troad. 3, wo es vom Abwickeln schwieriger Tanzfiguren gebraucht wird; vgl. Heliodor. Aeth. 5, 14, 3. Der Mond wickelt seinen Lauf in 28 Tagen ab; so Plut. Is. et Os. 42, 368a. Das ganze Leben kann in diesem Sinne als ‚Abspulen' verstanden werden; so Plut. Numa 14, 5. Aber auch eine Rede kann abgewickelt oder abgehaspelt werden (so Eurip. Ion 397), womit ihre lineare, übersichtliche Darlegung gemeint ist. Thukydides' ἐνθυμήματα seien in ihrer Anordnung zu verschränkt u. daher diese δυσεξέλικτος, so rügt Dionys. Hal. Thucyd. 16 (1, 436, 1 Usener-Raderm.). Diesen Belegen ist gemeinsam, daß beim Abwickeln sich etwas verwirklicht u. damit wirksam wird. Von hier ist der Sprachgebrauch von Kriegsschriftstellern zu verstehen, die ἐξελίττειν vom ‚Entwickeln' oder ‚Entfalten' einer Truppe sagen u. damit das Erreichen der günstigsten Aufstellung zur Schlacht meinen (Xenoph. Hell. 4, 3, 18; Cyrop. 8, 5, 15; Plut. Camill. 5). Von Schiffen sagt es Polyb. 1, 51, 11, von Reitern Arrian. tact. 23 u. 24. Nach Hesych bezeichnet ἐξελιγμός bei Taktikern eine Bewegung von Truppen unter Waffen. Dieser Sprachgebrauch wurde Vorbild für développer = entwickeln im militärischen Bereich. Appian. civ. 5, 353 gebraucht das Wort ἐξελίττειν von einer küstennahen Seefahrt, bei der alle Krümmungen ausgefahren werden; hier, wie den meisten o. angeführten Belegen, liegt die Vorstellung zugrunde, daß das zuvor Gekrümmte u. Verwickelte nun geradlinig u. damit übersichtlich u. berechenbar wird; so ausdrückl. Cic. top. 9.

3. Ἐξελίττειν bei Plotin. So auch durchweg bei Plotin. Doch während das Wort sonst ausgesprochen selten verwendet wird (Aristoteles drei Belege, Platon keine), gehört es bei Plotin (mindestens 11 Belege) zu den von seiner philosophischen Grundhaltung geprägten Worten: Ein Logos vermag sich zu entwickeln wie ein Kreis sich abwickelt (enn. 3, 8, 8, 34). Oder: der Logos entwickelt sich wie aus einem ruhenden Samen, wobei er sich einen Ausweg zum Vielsein hin schafft (enn. 3, 7, 11, 23). Enn. 6, 6, 9, 21 werden neben den νοῦς als die ‚geeinte' Zahl die Ideen gestellt als die ‚entwickelte' Zahl; denn die Ideen sind erste Vielheit. Entwicklung zur Vielheit ist enn. 2, 4, 9, 12 gemeint; für den νοῦς gibt es eine solche E. nicht (enn. 3, 7, 6, 16). In einem sehr am Rande liegenden Beleg, enn. 1, 4, 1, 19, wendet Plotin das Wort ἐξελίττειν auf die von Aristoteles überkommene Entelechievorstellung (vgl. u. Sp. 492f) an: auch die Pflanzen haben ein Leben, das sich auf die Vollkommenheit hin ‚entwickelt'. Aber das hier bezeichnete τέλος ist keineswegs absolut gemeint: Wie der Samenvergleich gemeint ist, ist aus Porphyrios b. Stob. ecl. 1, 354, 15 W. zu ersehen: Jede E. führt notwendig zur Vielheit; das Samenkorn, räumlich minimal u. noch nicht differenziert, entwickelt sich quantitativ, auf Vielheit u. auf Teilbarkeit hin; denn es bringt Halm, Wurzeln, Blätter hervor. Das Samenkorn aber steht seinem Ursprung nicht nur biologisch, sondern auch metaphysisch näher, weil es die Eins in stärkerem Maße versinnbildlicht. Denn jede biologische Entwicklung führt zu stärkerer Realisierung im Diesseits, im Materiellen, u. damit zur Entfernung von der begründenden Ursache, vom Einen. Augustin dagegen, für den alles natürliche Geschehen von Gott gewollt ist, kann civ. Dei 22, 24 (2, 611, 26 Domb.) in ganz positivem Sinn vom evolvere der Samen sprechen (vgl. A. Mitterer, Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas u. der Gegenwart [1956]). Alle solche E. muß aber von Plotin negativ gewertet werden. Und genauso ist die E. eines Logos in diskursiver Darstellung eine Minderung im Gegensatz zur punktuellen Evidenz, die dem Logos bei denen zu eigen ist, die ihn ohne Medium aufnehmen können (vgl. Plut. gen. Socr. 20, 588de). Der gleiche Prozeß findet im Bereiche der Wahrnehmung statt (enn. 5, 3, 3, 5): wenn die Wahrnehmung eine Form ‚entwickelt', zerlegt sie den Gesamteindruck in Teile. – Diesem plotinisch-neuplatonischen

E.-Begriff haften mithin folgende bezeichnende Merkmale an: E. in diesem Sinne verläuft geradlinig u. automatisch; sie ändert oder variiert nichts am Wesen des entwickelten Gegenstandes; denn sie ist fast nur eine ‚optische' Angelegenheit des Sichtbarwerdenlassens. Bei Augustin findet sich, singulär mit dem Verb evolvere verknüpft, folgende Formulierung, die den Evolutionsbegriff des 18. Jh. vorwegnimmt (de Gen. ad litt. 5, 4 [CSEL 28, 143, 2]): in seminibus iam sunt omnia, antequam evolvant quodammodo atque explicent incrementa et species suas per numeros temporum. Dies ist offenbarer Nachklang eines porphyrischen ἐξελίττειν. Das vermochten spätere Neuplatoniker ohne Abwertung auszusprechen. Für Plotin freilich ist der Übergang vom Punktuellen zum Diskursiven eine Seinsminderung.

f. Ausblick. Alles in allem ist in diesem neuplatonischen E.-Begriff (E. = Auswickeln eines schon Vorhandenen) der Evolutionsbegriff des 17. u. 18. Jh. weitgehend vorgebildet. Das ist kein Wunder; denn der Neuplatonismus ist der Ausgangspunkt der antischolastischen Philosophie der Renaissance; u. da Proklos u. Plotin viel gelesen wurden, ist es sehr wahrscheinlich, daß die philosophische Prägung der Worte développer u. später évolution mittelbar von Plotin her stammt. Die deistische, an Aristoteles anknüpfende Welterklärung fand hierin den erwünschten Ausdruck dafür, daß die Welt (nach dem einmal erfolgten Anstoß durch Gott) sich einer mathematischen Formel vergleichbar in alle ihr gemäßen Aspekte entwickle. Die kirchlichen Gegner dieser weltlichen Philosophie konnten, ebenfalls ganz plotinisch, darauf hinweisen, daß E., so verstanden, in die Gottferne führt: Bossuet tadelt (Oraison funèbre pour la reine d'Angleterre) ces philosophes qui ne le (= Dieu) font auteur que d'un certain ordre général, d'où le reste se développe comme il peut, d. h. dieser Deismus leugnet die Allmacht Gottes; denn er macht Gott nicht zum alleinigen E.-Prinzip.

II. E. auf einen vollkommenen Zustand hin (Entelechie u. Teloslehre). Dem bisher dargestellten, weithin vorherrschenden Denken bei den Griechen, die sich das Werden nur mit dem Korrelat der Vergänglichkeit zu denken vermochten, wirkten die naturwissenschaftlichen u. die ethischen Lehren über den Weg zur Vollkommenheit entgegen.

a. Die Teloslehre bei Aristoteles u. den Stoikern. Gott u. die Natur tun nichts ohne Zweck (an. 2, 4, 415b11 = cael. 1, 4, 271a33), dies ist der Leitsatz der aristotelischen Naturwissenschaft. Alles von der Natur bewirkte Wachsen ist zweckbestimmt; jedes Lebewesen strebt von Natur seiner Vollkommenheit entgegen. Diese Bestimmung trägt es von Natur in sich, u. diese Zweckbestimmtheit ist nichts anderes als die Seele. Die Seele ist also die Entelechie des Leibes (an. 1, 1, 412a27). Damit ist ein Gesichtspunkt in der antiken Diskussion geltend gemacht worden, welcher eine E.-Lehre hätte bewirken können. Folgende Voraussetzungen für ein E.-Denken wurden damit geschaffen: 1) Der Entartungslehre wirkte der Satz entgegen, daß die Natur nur zweckmäßig schafft. 2) Es wird die Konzeption vom organischen, zielbestimmten Wachstum geschaffen. 3) Es wird für jedes Lebewesen als Ziel die naturgemäße Vollendung gefordert. Als Einschränkung aber gilt, daß nur das einzelne Wesen der Vervollkommnung fähig ist. Die Gattung als Ganzes wird davon nicht berührt. Der Gedanke, daß eine Gattung als Ganzes einem Telos entgegenschreite, ist von Aristoteles nicht gedacht worden; zu stark war demgegenüber die Überzeugung von der Unveränderlichkeit der Gattungen. Die stoische Telosformel ‚der Natur entsprechend leben' erwuchs zumindest aus derselben Grundhaltung. Antiochos v. Askalon erklärte gar das enge Bezogensein der stoischen Philosophie auf die Natur u. das Naturgemäße für Plagiat, so bei Cic. Ac. 1, 35ff u. 2, 131. Auf jeden Fall gilt die gleiche Voraussetzung wie in der Teloslehre des Aristoteles: nur das Individuum ist biologischer wie ethischer Vervollkommnung fähig.

b. Der gradweise Aufstieg. Die Frage nach dem Telos des Menschen wurde in der Philosophie des Hellenismus zum bestimmenden Problem; an seiner Lösung hatte eine jede Philosophie ihre Daseinsberechtigung zu erweisen. Dabei sah man seit Aristoteles das Telos des Menschen durchaus nicht im Erreichen eines biologischen Optimum. Sondern die Glückseligkeit des Menschen (die er bei Erreichen des naturgemäßen Zieles besitzen muß) wird entschieden auf ethischem Gebiet gesucht. Wohl lautet die stoische Formel ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Aber mit dem Wort φύσις ist die dem Menschen innewohnende Vernunft (Logos) gemeint; Rousseaus retour à la nature war ein grandioses Mißver-

ständnis dieses Satzes. Der Logos des Menschen realisiert sich in der kompromißlosen Ausübung der vier kardinalen ἀρεταί. Dabei war auch die Stoa nicht in der Lage, sich die Annäherung des Menschen an dies Ziel als kontinuierliche E. vorzustellen. Das zeigt die Diskussion über den ‚Weisen': Wer auch nur um ein Kleines von der Vollkommenheit entfernt ist, ist nicht Weiser, sondern ganz u. gar noch Tor (SVF 1, 224. 225; 3, 544ff; M. Pohlenz, Stoa 1, 153). Das Wörtchen ὁμολογουμένως der obigen Formel gestattet auch nicht die geringste Diskrepanz: wer nicht alle ἀρεταί oder nicht alle im vollen Maße hat, hat überhaupt keine. Undenkbar erschien zunächst, daß man in den Besitz der Lebensweisheit allmählich hineinwachse, u. daß auch das seinen ethischen Wert habe. Erst allmählich setzte sich die vermittelnde Konzeption des προκόπτων durch (SVF 3, 544ff; Seneca ep. ad Lucil. 75, 8/14); jetzt wird das Bild des Voranschreitens im Sinne des ethischen Fortschrittes geprägt (Hor. epist. 1, 2 Ende). – Mittel- u. Neuplatonismus formen die Teloslehre ein letztes Mal um. Jetzt wird die ethische Vollkommenheit Voraussetzung u. Begleiterscheinung dessen, worauf es als Wichtigstes ankommt: der Erkenntnis Gottes. Hier ist nun, unbeschadet der von Poseidonios in Kurs gesetzten Stufungslehre, der Vergleich der Philosophie mit dem Mysterium immer wieder benutzt worden, um den Weg u. die Eigenart des Aufstieges darzustellen. Die erste Prägung hat Platon (symp. 210 A) diesem Vergleich gegeben; alle Platoniker der Kaiserzeit sind im festen Besitz dieses Vergleiches; Plotin wendet ihn häufig an. Vor allem hat Theon v. Smyrna die fünf Stufen, durch die der Philosoph wie der Myste aufwärts schreitet, zum Gliederungsschema seiner expositio rerum mathematicarum gemacht (ed. Hiller [1878]). Dieser Gedanke vom gradweisen Aufsteigen ist einer der Eckpfeiler neuplatonischer u. später christlicher Religiosität. Porphyrios hat den Aufstieg zur unio mystica ganz analog dargestellt in einer Schrift, nach der Augustin sein Buch De vera religione gearbeitet hat (W. Theiler, Porphyrios u. Augustin [1933]). Das Gegenstück im Christentum des Ostens ist der ‚Praktikos' des Euagrios (ed. Frankenberg: AbhGött 1912; auch PG 40, 1219/1252). Hier liegt eine u. dieselbe Grundkonzeption vor, die in Neuplatonismus wie Christentum herrscht.

c. Telos- u. Erlösungslehre. In allen diesen Variationen ist das Ziel des Aufstiegs das höchste Gute. Dies ist aber schon längst nicht mehr als eine irdische Glückseligkeit oder als Verwirklichung einer philosophischen Maxime aufgefaßt worden. Sondern das höchste Gute ist Gott selbst. Das Telos ist keineswegs mehr nur Objekt des Strebens, sondern es ist selbst in höchstem Maße seins-erfüllt, u. jedes Wesen, das dem Telos entgegenstrebt, ist nur in dem Maße seinserfüllt, als es auf das Telos, das Höchste bezogen ist. Telos u. Erlösung fallen zusammen. So wie das Telos der Mysterien die mystische Ekstase ist (*Unio mystica), so gipfelt die Theoria des Neuplatonikers in der ekstatischen ἕνωσις (Porphyr. v. Plot. 23, 10); u. ganz ebenso eint sich nach Euagrios die Seele des Betenden mit Gott u. genießt ekstatische Seligkeit (443. 453f Frankenb.). Aus diesem Ineinanderfließen von Telos- u. Erlösungslehre wird nun aber eins deutlich: es kommt beim Prozeß des Aufwärtsschreitens nicht auf eine innere E. des Philosophen oder Mystikers an; dieser Prozeß darf nicht als ein ‚Werden' in der Seele des Voranschreitenden aufgefaßt werden. Einzig wichtig ist, in welche Beziehungen zum absoluten Sein (oder zum Überseienden) sich der Voranschreitende begibt; einzig der Grad der (dauernden oder vorübergehenden) Einung mit dem Höchsten ist wichtig. Das Durchlaufen der philosophischen oder asketischen Stufen ist also durchaus nicht als ein E.sgang des zu Erlösenden anzusehen; nicht auf die abgeleitete, relative Wirkung auf den Betreffenden kommt es an, sondern einzig auf den substantiellen Seinsbezug, der von Stufe zu Stufe zunimmt. So kann also gerade an der Endphase der Stufungslehre abgelesen werden, daß diese von echtem E.-Denken sehr weit entfernt war. Denn E.-Denken müßte sich auf das Werdende beziehen; in der philosophischen wie in der asketischen Stufungslehre bezieht sich jeder Gedanke nur auf das Sein.

d. Exkurs: Vergleich der E. Roms mit der E. eines Menschen. Schon Aristoteles' Bestimmung der Entelechie (vgl. o. Sp. 492) bezog sich nur auf das Wachsen u. Reifen des einzelnen; nie hat man Entelechie u. Teloslehre auf eine Pluralität bezogen. Bezeichnenderweise macht ein Römer, der ältere Seneca, von dieser strikte gültigen Regel die einzige Ausnahme. Er verglich zu Beginn seiner Historiae die Geschichte Roms mit der E. eines Mannes (frg. 116/25 Haase): Die Königszeit schien ihm der Kindheit vergleichbar: die Zeit, in

der Rom Italien unterwarf, verglich Seneca d. Ä. der adulescentia. Bis zum Untergang der republikanischen Freiheit schien ihm die iuventus zu reichen; seitdem aber ist die senectus für Rom angebrochen; folglich ist der baldige Untergang zu befürchten. – An zwei Stellen hat sich dieser Vergleich, jeweils in leichter Brechung, erhalten: 1) Lactant. div. inst. 7, 15, 14 gibt die Einteilung, wie vorstehend referiert; sie ist ihm wichtig, weil sie den Sturz Roms als dicht bevorstehend erwarten läßt. Irrtümlich gibt Laktanz den Philosophen Seneca als Gewährsmann an; das hat K. Breysig, Gestaltungen des E.-Gedankens (1940) Kp. 2, unkritisch übernommen u. kommt von da zu unhaltbaren Folgerungen. 2) Der Historiker Florus rechnet in seinem Prooemium (4ff) die Zeit des Augustus mit zur iuventus, u. um dem Kaiser Traian zu schmeicheln, behauptet Florus, mit seiner Regierung sei für Rom eine neue Jugend angebrochen. Damit ist der Sinn des Vergleiches zerstört. – Es entspann sich eine hitzige Kontroverse darum, ob Laktanz (trotz des irrigen Zitierens) Seneca den Ä. unmittelbar benutzt habe oder ob er aus dem ‚Annaeus' Florus schöpfe (O. Rossbach: Hermes 17 [1882] 370; Art. Annaeus: PW 1, 2239 u. Suppl. 1, 84; A. Klotz: RhMus 56 [1901] 429f). Die Entstellung des Vergleiches durch Florus schließt diesen als Mittelquelle sicher aus. – Hier liegt eine überraschende Vorform des modernen Gedankens vor, daß Völker ebenso wie Menschen Jugend, Reife u. Alter durchmachen. Freilich ist dieser Gedanke nicht verallgemeinert, sondern nur auf Rom bezogen. Letzten Endes steht auch dieser Vergleich im Dienste der Entartungslehre: von Rom ist nichts mehr zu erhoffen. Aber es handelt sich hier nicht (wie sonst immer) um eine stufenweise fortschreitende Entartung. Sondern Rom hat sich Jahrhunderte hindurch in einer Aufwärts-E. befunden, bis es das Köstlichste, das es besaß, die Freiheit, verlor. Vielleicht ist dieser Verlust im verlorenen Original mit der Kastration verglichen worden; denn überraschenderweise wird (bei Laktanz wie bei Florus) nach der Zeit des Aufstieges Rom keine Zeit der Mannheit zugestanden; auf die iuventus folgt vorzeitig die senectus. In dieser nur als Skizze erhaltenen Auswertung der Geschichte Roms steckt, gerade wegen der engen Bindung an den Vergleich mit dem menschlichen Leben, ein Stück wirklichen E.-Denkens. Es ist müßig, in der Antike Parallelen dazu zu suchen. Dieser Vergleich Senecas d. Ä. ist von spontaner Originalität.

III. Die spätantike Stufungslehre als ‚Ersatz' einer E.-Lehre. a. Der Stufungsgedanke. Schon die stoische Physik unterschied drei Arten der Kohäsionskraft: ἕξις, φύσις u. ψυχή. Durch diese wird bewirkt, daß anorganische Körper, Pflanze u. Tier ein so verschiedenes Dasein führen, aber dabei doch je Ein Wesen (ἡνωμένα) sind. Denn ἕξις bindet Unbelebtes; φύσις bindet die Pflanzen, ψυχή Tiere u. Menschen zur körperlichen Einheit zusammen u. bewirkt zugleich die Individuation. Hauptzeugnis für diese weithin nachwirkende Einteilung ist Sext. adv. math. 9, 81ff. Die drei Existenzformen heben sich nun auch ihrem Wert nach voneinander ab: die Welt als Ganzes kann nicht existieren wie ein Stein, sie kann nicht vegetieren wie eine Pflanze; sondern sie muß beseelt u. selbst ein lebender Körper sein; ja, die beste aller nur denkbaren Kräfte dieser Art, der Logos, muß die Welt zur Einheit binden; denn das Ganze kann nicht schlechter sein als seine Teile (so Sext. aO. 85 [SVF 1 114]). – Vorstehendes ist der altstoische, vielleicht schon von Zenon herrührende Nachweis vom Welt-Logos u. der Stufung der in der Welt wirkenden Kräfte. Der Stufungsgedanke im ganzen ist durch die Konzeption des Xenokrates (Sext. adv. math. 7, 147 [frg. 5 Heinze]) mächtig gefördert worden; danach entsprechen die Stufen der Erkenntnis den Stufen des Kosmos u. des Überkosmischen. Daß aber auch die physikalisch wirkenden Kräfte ihrem Seinswert nach gestuft sind, diese Überzeugung scheint stoisches Erbe zu sein. Jedenfalls ist dies in der Spätantike das Fundament der Naturwissenschaft geworden. Auch als man die Weltseele längst als Funktion des Logos u. als Mittlerin transzendenter Kräfte ansah, blieb es ein hauptsächliches Anliegen, jedem Wesen seine Stellung zu ihr u. den Grad des Erfülltseins von jenen Kräften zuzuordnen.

b. Klassifikation des Naturreiches. Hierbei hat die Spätantike, im einzelnen auf Aristoteles fußend, eine imposante Klassifikation aufgebaut. Die Abfolge von den niedersten Wesen bis hinauf zum Menschen scheint die Ergebnisse der modernen Deszendenztheorie vorwegzunehmen. Aristot. an. 2, 3, 414a29 gibt eine Aufgliederung aller Fähigkeiten der Seele. Diese ist das formale Gerüst für folgende Konzeption geworden, die am

reinsten bei Nemes. nat. hom. 1 (40/43 Matthaei) ausgesprochen ist (Nemesios setzt die bisdahin mittelplatonische Konzeption ins Christliche um): Ein Wesen, das nur die unterste dieser Fähigkeiten, das Vegetieren hat, ist damit als Pflanze bestimmt; das Wesen, das sie alle hat, ist der Mensch. Die höheren Fähigkeiten schließen jeweils die niederen ein; durch Addition der Seelenfähigkeiten steigt man also in der Schematik dieser Ordnung zu den vollkommeneren Arten auf. Das Tierreich ist also dadurch gestuft, daß die höhere Ordnung immer eine Fähigkeit mehr hat, als die jeweils niederere. Die Pflanzen vegetieren u. wachsen nur (die anorganischen Körper haben auch diese Fähigkeit nicht). Selbst die niedersten Tiere haben darüber die Fähigkeit der Sinneswahrnehmung, freilich nur der einfachsten: ‚Die Kontaktempfindung, ἁφή, ist allen Tieren gemeinsam', so Aristot. hist. an. 1, 3, 488a17. Bei ‚höher entwickelten' Tieren (Nemes.: τελειότερα) kommen die übrigen Sinneswahrnehmungen, Auge u. Ohr, hinzu; ferner die Ortsbewegung. Diese ist bei den niederen Tieren mühsam u. beschwerlich, bei höheren zu größerer Wendigkeit gestuft. Gestuft ist auch die Fähigkeit der Stimme. Die von Seetieren (Robben) ist besonders rauh u. heiser (Seneca apocol. 5, 3); eintönig ist sie bei Hund, Rind u. Pferd, moduliert bei den Singvögeln. Endlich haben die höheren Tiere eine gewisse Fähigkeit des Kombinierens ihrer Wahrnehmungen, τὸ διανοητικόν, worin sie nur der Mensch durch sein vernünftiges Überlegen, λογίζεσθαι, übertrifft. Kurz, alle die Stufen, welche die moderne Deszendenztheorie durch den E.-Gedanken zu überwinden versucht, sind von antikem Denken erkannt u. präzisiert worden. Aber für die antike Naturlehre sind dies alles Stufen des Seins u. nicht Stufen des Werdens. Die Vorstellung, daß es gleitende, unmerkliche Übergänge gebe, fehlt durchaus.

c. Metaphysische Stufung. Die biologische Stufungsreihe wird ins Metaphysische hinein fortgesetzt: über dem Menschen gibt es Wesen, denen die Beseelung in noch vollkommenerer Weise zuteil geworden ist als dem Menschen: Sie stehen dem Göttlichen näher, dem Stofflichen (das heißt Fehlhaftigkeit, Irrtum, Schmerz, Tod) ferner als der Mensch. Denn die ganze Stufung der Wesen wird verstanden als sichtbares Zeugnis für das Hinabreichen der Weltseele (für Nemes.: des Schöpfers) in die Körperlichkeit. Dies System ist entworfen worden, um über die Stellung des Menschen zwischen Gott u. Materie Klarheit zu gewinnen. Dabei ist die Grundkonzeption die, daß Gott sich in verschiedensten Ausstrahlungen in die Welt hinein ‚entwickelt'. Aber Gott ist das Bleibende. Daher sind seine Ausstrahlungen nicht wandelbar, u. es kann kein Wesen (etwa durch E.) seinen Bezug auf das Göttliche, der sich in den ihm verliehenen Seelenkräften manifestiert, ändern. Darum sind die Arten unwandelbar. Keinem Wesen (außer dem Menschen) ist es gegeben, zu einem höheren Seinsbezug u. damit näher zu Gott aufzusteigen. In diesem so ganz aufs Metaphysische gewendeten Denken ist für den E.-Gedanken kein Raum, weil der Gedanke an irdischen Fortschritt im Platonismus u. im antiken Christentum so völlig fehlt. Wohl kann der Mensch, neuplatonisch gesehen durch die *Ekstase (die wieder abklingt), christlich gesehen durch Glauben u. Buße (die ewiges Heil verbürgen), einen höheren, ja einen unmittelbaren Bezug zum göttlichen Sein gewinnen; die Fähigkeit, Gnade zu empfangen, unterscheidet ihn vom Tier. Diese Überlegung hat nicht nur in der Antike, sondern bis tief in die neueste Zeit einer Anwendung des E.-Gedankens auf den Menschen widersprochen.

C. Die Heilserwartung im Spätjudentum nicht durch E.-Denken begründet. Gewiß ist in den prophetischen Büchern des AT der Gedanke lebendig, daß Gott mit dem auserwählten Volk einen Heilsplan verfolgt. Aber es ist keine Rede davon, daß das Volk Israel sich in kontinuierlicher E. auf das künftige Heil hin bewege. Wohl will Gott durch vielerlei Prüfungen u. Strafen das Volk lehren zu tun, was für das Heil not tut. Aber eine so sich anbahnende E. wird durch die Sünden des Volkes immer wieder zerstört. Das Volk Israel, wie auch seine Feinde, ist wohl ein Werkzeug in der Hand Gottes; aber seine Wege sind wunderbar, u. eine kontinuierliche E. auf das Heil hin ist auch dem Frommen nicht erkennbar; dieser muß sich einem überrationalen Heilsplan unterordnen. Nach Auffassung der prophetischen Bücher ist das Volk Israel ‚jetzt' in größerer Gottferne als in der Zeit der Vorväter, u. die Verwirklichung des Heils vermag man sich nur schlagartig, durch Entsendung des Messias oder des Menschensohnes zu denken. Die Heilserwartung des jüd. Volkes ist mit echtem E.-Denken nicht verknüpft. Philon, hierin ganz Zögling der

griech. Philosophie, vornehmlich wohl des Poseidonios, vermag sich die Vervollkommnung als E. zum Guten (d. h. zu Gott) nur für den einzelnen zu denken (vgl. W. Völker, Fortschritt u. Vollendung bei Philo von Alexandrien [1938]). Der Gedanke an eine zum Heil führende E. der ganzen Welt spielt für ihn keine Rolle.

D. Keimhafte Ansätze zu einem E.-Denken im Christentum. I. Notwendigkeit einer Geschichtstheologie. Der zuletzt umschriebene Gedanke gewinnt indes für das Christentum steigende Bedeutung. Von Anfang an stand fest, daß alle Heilserwartung in dem Einen Faktum begründet war: im Opfertode Christi u. in der Auferstehung; diese ist das Unterpfand für seine baldige Wiederkehr. Dies historisch fixierbare Faktum gab allem Geschehen seinen Sinn; jetzt war es unumgänglich, das Vorher u. das Nachher theologisch zu werten u. den Sinn von Vergangenheit u. Zukunft von diesem einen Faktum aus zu bestimmen. So war das Christentum genötigt, den Schritt zu tun, dem sich der Platonismus zu allen Zeiten hartnäckig widersetzte: nämlich eine Geschichtstheologie hervorzubringen. Es ist in den vorigen Abschnitten wohl hinreichend deutlich geworden, warum die außerchristliche Antike niemals dazu gelangen konnte. Einzig im Christentum erlangte ein historisches Faktum (ein Gewordenes) ontologische Bedeutung, u. zwar durch seine Heilswirksamkeit. – Nun war es der selbstverständliche (u. wohl noch unbewußte) Schritt, alle Prophetie des AT auf Christus zu beziehen: in Christus war der so lange verborgene Sinn der jüd. Geschichte gefunden. Schon das Mt.-Evangelium gibt diesem Aspekt breiten Raum; u. bald sah man alles, was im AT an Geschehnissen berichtet wird, als Vorbereitung der Erscheinung Christi an. Das mosaische Gesetz wurde, als nur für diese Vorbereitungszeit gültig, nun in der Zeit der Erfüllung verlassen, grundsätzlich aber als mit dem Christentum vereinbar angesehen. Das Ergebnis, in das die wechselvollen Auseinandersetzungen des Apostels Paulus mit den Aposteln zu Jerusalem einmünden, setzt voraus, daß die Periode des Judentums in der Heilsgeschichte als eine Zeit der Vorbereitung, als eine Vorstufe gewertet wird. Daß dies Ergebnis nicht selbstverständlich war, zeigt die erbitterte Opposition *Markions gerade gegen diese fundamentale These der jungen Kirche. – Diesem ersten Schritt, der recht eigentlich die Vorstellung der Heilsgeschichte begründete, folgte notwendig als zweiter eine Klärung der drängenden Frage, ob etwa die hellenische Weisheit in analoger Weise als Vorstufe u. Vorbereitung angesehen werden könne. Um es vorwegzunehmen: die Antwort sollte rundweg Nein lauten.

II. Justinus. Bezeichnenderweise ist es der an griechischer, platonischer wie stoischer Philosophie voll ausgebildete *Iustinus, der zum ersten Male ganz folgerichtig die historische Wertung an die Konzeption vom Logos u. seiner Verwirklichung heranträgt. Dabei ist ihm der Logos (was gut platonisch ist) eine Funktion des νοῦς. Indes ist ihm dieser Gottvater, u. Christus ist der fleischgewordene Logos. Seiner ersten Parusia in einem leidvollen Dasein muß die Vollendung in Form einer zweiten Parusia in allem Ruhm u. aller Herrlichkeit folgen (apol. 1, 52, 3). Wie immer, wird die Wiederkehr als durch die Auferstehung notwendig bedingt angesehen. Denn noch hat sich der Logos nicht völlig verwirklicht. Nun vermochte man sogar die Gesamtdauer, die der Logos zu seiner völligen Verwirklichung gebrauchen wird, anzugeben: 6000 Jahre. Denn 1000 Jahre sind vor dem Auge des Herrn wie der gestrige Tag (Ps. 89 [90], 4). Die sechs Schöpfungstage werden erst nach insgesamt 6000 irdischen Jahren beendet sein (Barn. ep. 15, 4; vgl. dazu Exkurs von H. Windisch: Hdb. z. NT, Suppl. 3, 385); so auch Iustin. dial. 81, 3. Hiernach ist der Heilsplan in den Schöpfungsplan eingeordnet; mit der Erschaffung der Welt ist zugleich die Erlösung (in der Zukunft) vollzogen. Ein Recht zu solcher Betrachtungsweise gewinnt Justin aus dem ganz ungriechischen Ausgangspunkt, die Welt für einmalig (u. so den Logos für historisch) zu halten. Die stoische Weltperiodenlehre lehnt Iustin. apol. 2, 7, 3 ebenso ab wie dial. 5, 4 die platonische Lehre von der Unvergänglichkeit der Welt. – Aber auch diese Kosmologie (Vollendung in der Zukunft) kann nicht als echte E.-Lehre angesehen werden. Der Logos selbst hat sich in alten Zeiten den Propheten vollkommen offenbart (dial. 7, 1 u. 2), diese sind an die Stelle der poseidonischen Urweisen (vgl. o. Sp. 485) getreten. Die hellenische Weisheit ist nicht etwa Vorstufe, sondern widerspruchsvolles Teilwissen (ἀπὸ μέρους, apol. 2, 13, 3), u. der Nomos der Hellenen ist durch den Christi überwunden (apol. 1, 53, 3), ebenso also, wie der Nomos der Juden überwunden

ist, nur daß der der Hellenen den Wert als Vorstufe nicht hat. Denn der Standpunkt des Apologeten läßt solche Vorstufen nicht zu. Ihm ist das Christentum als Erkenntnis u. als Ethik so revolutionär, daß eine E. beides nicht wohl vorbereitet haben kann. Für die Folgezeit wurde es hoch bedeutsam, daß Justin überhaupt mit vollem Bewußtsein die geschichtliche Fragestellung an das Erlösungsproblem herantrug. Mit seinem Postulat der endlichen Vollendung der Welt in der zweiten Parusia Christi kommt er nahe an eine E.-Lehre heran, tut den letzten Schritt aber nicht.

III. Gnosis. Die Gnosis, die sich in dieser Hinsicht im Manichaeismus vollendete, nahm der Lehre u. der Auferstehung Christi ihre Einmaligkeit: durch viele Christus voraufgehende Lehrer u. Propheten war die entscheidende Erkenntnis immer wieder geoffenbart worden; ja Mani würdigte Zoroaster, Buddha u. Jesus als Boten des νοῦς (C. Schmidt: SbBerl 1933, 56f); auch Justin hatte ja den Logos als Boten des νοῦς angesehen; nur war ihm Christus die einzige Verkörperung. Wenn sich Mani auch in den Briefen immer wieder als einen Apostel Jesu bezeichnet, so erhob er doch den Anspruch, der Paraklet zu sein u. so in jene Reihe der großen (nicht jüdischen) Weltpropheten einzutreten. Hier wäre ein Ansatzpunkt gewesen, aus diesen Prophetien eine E.-Linie zu gewinnen. Aber dazu war die Gnosis viel zu unhistorisch; u. zudem kam es nicht auf eine E. oder Steigerung der Offenbarung an, sondern darauf, daß diese stets übereinlautete. Vor allem hörte in Gnosis u. Manichäismus der Ansatzpunkt aller Geschichtstheologie, der Kreuzestod Christi, auf, der Fixpunkt zu sein: er wurde zu einem religiösen Symbol sublimiert. Damit erlischt der Anreiz, eine geschichtliche E.-Linie auf ihn hin oder eine eschatologische E.-Linie von ihm her zu zeichnen.

IV. Klemens. Kl. baute in mancher Hinsicht auf Justin auf. Im Verständnis des Hellenentums sind beide zusammenzuordnen, in der Verständnisbereitschaft übertrifft Klemens seinen Vorgänger: hellenische u. christliche Erkenntnis widersprechen einander nicht (dies die Grundthese). Die Philosophie vermag eine Hilfe zum Erfassen u. zur Verteidigung des von Gott gelehrten Glaubensgutes zu sein (strom. 1, 99, 4), eine notwendige Vorstufe aber ist sie nicht; ja, wie Justin es bereits behauptet hatte, die griechischen Philosophen, allen voran Platon, haben aus der Lehre u. dem Gesetz Mosis geschöpft (protr. 6, 70). Platons Lehre ist darum so gut mit der mosaischen vereinbar, weil sie abgeleitet ist. Zuvor schon hatte der Pythagoreer Numenios den Satz formuliert (erhalten bei Clem. Al. strom. 1, 150, 4 = test. 1 Leemans): τί γὰρ ἄλλο ὁ Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων; Für Klemens erlaubt dieser Satz nur eine Deutung: mag Platon seinem Original (Moses) noch so nahe kommen, die unverfälschte Wahrheit ist mit Sicherheit nur im Christentum zu finden; der Vorwurf, Platon habe den νοῦς in seiner ganzen Tiefe nicht ermessen (weil er nicht Gottvater in ihm sah) blieb lebendig (vgl. Porphyr. v. Plot. 16, 8). – So blieb ein Weg der Assimilation verschlossen, der sich einen Augenblick zu öffnen schien. So gern man sich auf christlicher Seite der hellenischen Bildung bediente, die Notwendigkeit außer- oder vorchristlicher Bildungsstufen konnte man nicht anerkennen, ohne die Substanz des Christentums aufzugeben. Die von Justin eröffnete Geschichtstheologie konnte (so vorsichtig Klemens das formuliert) das Hellenentum nur als seinen Widerpart werten. Origenes' Widerlegung des Kelsos setzte hierunter den Schlußstrich. Die für modernes Verständnis so offen zutage liegenden E.-Linien zwischen hellenischer Antike u. Christentum sind für das Selbstverständnis der Alten Kirche unerheblich geblieben. Zu unmittelbar war der apologetische Anspruch, die volle u. die erstmalige Wahrheit zu besitzen, als daß man über ‚Vorstufen' der Wahrheit in Gestalt etwaiger E.-Stufen diskutieren konnte.

V. Augustinus. Gerade Augustin, wiewohl er persönlich die E. vom Manichäer über den Neuplatoniker zum Christen durchlief, kennt E.-Gedanken nicht; ja, es liegt an Augustin, daß bis heute in der Kirche im Zentralen das E.-Denken nicht Platz greifen konnte. Wohl hat er, hierin in starker Anlehnung an Porphyrios, den in Stufen erfolgenden Aufstieg der Menschenseele zu Glauben u. Erlösung aufgezeichnet (in De vera religione; vgl. W. Theiler, Porphyrios u. Augustin [1933] u. o. Bd. 1, 986); ja, er hat sich selbst als Beispiel eines solchen Aufstieges trotz aller Irrungen gesetzt (in den Confessiones). Doch handelt es sich darin nicht um eine autobiographische E.-Schilderung, sondern es handelt sich um die in alle Verästelungen hinein differenzierte Entscheidung zwischen Irrtum

= Gott ferne sein, u. Glauben = Heil. Die Geschichtstheologie hat Augustin kraftvoll zu einer nie wiederholten Vollendung gebracht. Die Gesamtkonzeption aber ist dualistisch; durch die ganze Geschichte hindurch stand die civitas Dei ihren Feinden u. Widersachern so diametral gegenüber, wie Gut u. Böse sich gegenüberstehen. Wohl ist ein vorläufiger, zeitlicher Ausgleich im corpus mixtum denkbar, ja zu denken nötig, weil sonst die Kirche auf Erden keinen Platz hätte. Aber Augustin ist an keiner Stelle bereit, Irrtum u. Gottesferne als entwicklungsgeschichtliche Stufen von Wahrheit u. Gnade anzuerkennen. Analoges hatte Karpokrates auf ethischem Gebiet gefordert (Tert. an. 35; Euseb. h. e. 4, 7, 9; Aug. haer. 7). Die Unhaltbarkeit eines solchen Postulats lag auf der Hand. Gerade weil Augustins Geschichtstheologie von so umfassender Großartigkeit ist, war seither in diesem Bereich kein E.-Gedanke möglich. Die Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott kann durch keine E. erklärt oder bewirkt werden; sie ist nur durch eine Umkehr möglich, die keine Zwischenpositionen zuläßt.

E. Zusammenfassung. Es ergab sich aus vielerlei Fragestellungen, daß der E.-Gedanke in der Antike bestenfalls σπερματικῶς angelegt, aber für das Verständnis großer Zusammenhänge nie fruchtbar geworden ist. Indes hat dies negative Ergebnis keine ganz geringe Bedeutung, um die Besonderheiten zu verstehen, in denen das moderne E.-Problem sich darstellt. Denn es liegt an dieser antiken Vorgeschichte, daß das moderne E.-Denken ganz auf das Gebiet des Weltlichen u. des Diesseitigen gerichtet ist. Es konnte naturwissenschaftlich außerordentlich fruchtbar werden; aber die zentralen Gebiete der Theologie sind ihm bis heute verschlossen (hierzu lehrreich J.B. Bossuet, Discours sur l'histoire universelle [Paris 1681]). Mit gutem Grund. Denn das soeben für Augustin Ausgeführte ist zur beherrschenden Position aller großen christl. Kirchen geworden, auch der von Augustin unbeeinflußten griech.-orthodoxen Kirche. In dieser Haltung lebt ein Stück antiker Geistigkeit nach, die sich, so nahe das oft gelegen hätte, des E.-Denkens nie bedient hat. Und gar, seit es ein Dogma zu verteidigen gilt, ist in den Kirchen ein Verständnis des Begriffs E. undenkbar, sofern dieser mehr besagen will als bloßes Sichtbarwerden des von Anfang an Präformierten, nur zuvor der Wahrnehmung Entzogenen. Apologetik u. E.-Begriff schließen einander aus. Das Ergebnis des Vorstehenden muß, wenn auch mit leichter Paradoxie, so zusammengefaßt werden: Der moderne E.-Begriff ist von Grund auf unantik. Aber in dem, was gegen die moderne Entwicklungslehre geäußert worden ist, steckt sehr viel antikes Gedankengut; die Kräfte, die sich dem E.-Denken entgegenstellten, waren zum guten Teil aus antikem Denken genährt. Mit dem E.-Gedanken selbst ist die Neuzeit der Antike um ein gutes Stück fernergerückt.

Heinr. Dörrie.

Entwöhnung s. Kind

Enzyklopädie.

A. Nichtchristlich. I. Griechen. a. Speusippos 504. b. Buntschriftstellerei 505. c. Auswahlsammlungen 506. d. Enzyklopädische Listen 507. e. Lehrbücher der Freien Künste 507. — II. Römer. a. Buntschriftstellerei 508. b. Plinius, Ampelius 508. c. Varro, Martianus Capella 509. d. Cato, Celsus 509. e. Apuleius 511. — B. Christen. I. Griechen 511. — II. Lateiner 512.

Enzyklopädien sind Werke, die zur Unterrichtung über die Welt als Ganzes oder über einzelne größere Sachbereiche das verfügbare Wissen so umfassend u. übersichtlich wie möglich darzubieten suchen. Für die Gliederung sind entweder die Teilbereiche oder das Alphabet maßgebend. – Das Wort E. ist, wie es scheint, erst im 16. Jh. geschaffen worden, u. zwar wohl nach dem entstellten Text von Quint. inst. 1, 10, 1, wo man die im orbis doctrinae sich aneinanderreihenden Wissenschaften als ‚encyclopaedia' bezeichnet fand (der richtige Text o. Sp. 372, wo jedoch doctrinarum in doctrinae zu ändern ist), sowie im Hinblick auch auf Plin. n. h. praef. 14 (u. Sp. 509). – Zur Geschichte des neuzeitlichen Wortes s. Brockhaus; Guggenheim 11; La Colla 944f; Wendt 1/14; Marrou, Aug. 228_2; ders., Éduc. 561 (Gesch. 573). Erster Beleg wohl in Thom. Elyots Governour, London 1531 (La Colla 945); als Buchtitel zuerst verwendet von Paul Skalich de Lika, Basel 1559 (Brockhaus VI), in der Form cyclopaedia aber bereits von Joh. Stergk van Ringelbergh, Antwerp. 1529 (Basel 1541; der Haupttitel dieses Werkes Lucubrationes wohl nach Plin. aO. 24).

A. Nichtchristlich. I. Griechen. a. Speusippos. Ein Versuch, die Dinge dieser Welt in ihrer Gesamtheit vorzuführen, ist zuerst von Platons Neffen Speusipp (408/339) in den zehn Büchern seiner Homoia unternommen worden (so schon Krug aufgrund von Diog. L. 4, 1, 2. 5); dieser setzte damit gewisse Be-

strebungen der spätplatonischen Akademie fort, wie er auch bei der Ermittlung u. Abgrenzung der einzelnen Wörter sich des von Platon entwickelten Verfahrens der Dihärese bediente. Gegen ihn Aristot. anal. post. 2, 13, 97a 6ff: ‚Beim Abgrenzen u. Zerlegen braucht man keineswegs alle Dinge zu kennen; freilich behaupten einige (d. h. Speusipp), es sei nicht möglich, die Unterschiede einem jeden Dinge gegenüber zu kennen, wenn man nicht ein jedes kennt; ohne die Unterschiede aber sei es nicht möglich, ein jedes zu kennen.‘ Eindringende Würdigung der Leistung Speusipps bei Stenzel, bes. 1650/58; hier 1651: ‚Man darf . . . nicht sagen, daß ein solches Erkenntnisstreben nur auf logische, ‘formale’ Prinzipien gerichtet sei; das Interesse an diesen ἀρχαί u. στοιχεῖα, von denen der späte Platon genau so wie Speusipp redet, geht dahin, daß diese Prinzipien durchaus inhaltliche Welt- u. Wirklichkeitserkenntnis gestatten: sie vereinheitlichen alle Erkenntnis, machen sie übersehbar; ihr Besitz erleichtert dem πεπαιδευμένος die Überschau über das Wirkliche; mit ihrer formalen Handhabung allein ist Platon nicht zufrieden.‘

b. Buntschriftstellerei. In der späteren griech. Welt wurde die Fülle des ständig sich mehrenden Wissens zum Gegenstand der sog. Buntschriftstellerei (der Name nach Aelians Ποικίλη ἱστορία; vgl. die Ποικίλη φιλομάθεια des Telephos v. Pergamon, Sud. s. v. Teleph.; vgl. u. zu Pamphilos). Die Schriften dieser Gattung dienten allerdings zumeist wohl nur der Wissensfreude u. pflegten daher vornehmlich das unmittelbar Fesselnde zu berücksichtigen (Sen. tranq. an. 9, 5: non studiorum instrumenta, sed cenationum ornamenta; vgl. Schmid-St. LitG 2, 2 [1924] 765f; Regenbogen, Pamph. 318/28). Als bekannte Werke dieser Schriftengattung sind zunächst die verschiedenen Arten von Tischgesprächen zu nennen, so die Symposiaka des Didymos Chalkenteros (Martin 172), die sog. Symposiaka Zetemata Plutarchs, die Deipnosophistai des Athenaios (3. Jh. nC.: Regenbogen aO. 324f; ebd. 327 Hinweis auf die Symmikta Sympotika des Aristoxenos [4. Jh. vC.], doch vgl. Deichgräber, PW 19, 1 [1937], 929f in der Behandlung der Sympotikoi Dialogoi [Sympotika Hypomnemata] des Stoikers Persaios; s. auch Sen. aO.). Ferner gehören zu dieser Gattung der pseudaristotelische Peplos (Reste in Roses Sammlungen der Aristotelesfragmente; wohl hellenistische Zeit: Regenbogen, Pin. 1418. 1471); das Keras Amaltheias des Sotion (von Gellius 1, 8, 1 als liber multae variaeque historiae bezeichnet; wohl Zeit des Tiberius, Stenzel: PW 3A, 1 [1927] 1237f; vgl. u. Sp. 507); der Leimon des Pamphilos (nach Sud. s. v. Pamph. eine ποικίλων περιοχή; Zeit des Tiberius u. Caligula, Wendel: PW 18, 3 [1949] 336f; Regenbogen, Pamph. 327); die Hypomnemata der Pamphila (33 Bücher; Zeit des Nero: Regenbogen aO. 312); die Pantodape Historia des Favorinus (nach Sachgruppen angelegtes Sammelwerk in 24 Büchern; 2. Jh. nC.: Schmid-St. aO.; Regenbogen aO. 320; ‚in den erhaltenen Bruchstücken treten noch die Kapitel ‘Philosophen, die eine kulturgeschichtlich wichtige Erfindung gemacht haben‘, ‘Ankläger von Philosophen‘, ‘Gründe geographischer Namen‘ deutlicher hervor‘, Schmid: PW 6 [1909] 2082); die Werke des Aelian u. Telephos (s. o.; 2. Jh. nC.); die Chrestomatheiai des Helladios (4 Bücher in iambischem Versmaß; frühes 4. Jh. nC.; Phot. cod. 279 p. 529/35 Bekker: Regenbogen, Pin. 1458; vgl. u. Sp. 507); der Polymnemon des Reginus (Socr. h. e. 3, 23 = Aristot. fragm. ed. Rose s. v. Peplos; Jacoby: PW 1A, 1 [1914] 474; ob hierher auch der ebenfalls bei Socr. aO. erwähnte Stephanos des ‚Kyklographen‘ Dionysios gehört, ist fraglich; Schwartz: PW 5 [1905] 933, 50/54; weniger zurückhaltend Regenbogen aO. 1471). Weitere Titel nennen Plinius n. h. praef. 24. 33 u. Gellius praef. 5/9 (mit Berücksichtigung des Plinius); s. auch Clem. Alex. strom. 6, 2, 1. Der von Gellius praef. 7 erwähnte Titel Pandektai ist nicht nur für ein Werk des Tiro (s. u. Sp. 508), sondern auch für die Arbeit eines nicht sicher bestimmbaren Dorotheos bezeugt (Clem. aO. 1, 133, 1; vgl. u. Sp. 512).

c. Auswahlsammlungen. Eine verwandte Schriftengattung ist die der Auswahlsammlungen. Erhalten geblieben ist einzig die große, aber nur Weisheitslehren bewahrende Anthologie des Johannes Stobaios. Von früheren Werken sind die Eklogai diaphoroi des Sopatros (12 Bücher; Zeit Konstantins), die u. a. auch die ältere Buntschriftstellerei u. andere Darstellungen der Mannigfaltigkeit des Lebens verwerteten (vgl. u. Sp. 507), wenigstens in den Umrissen erkennbar (Inhaltsangabe Phot. cod. 161 p. 103ff B.; zusammenfassendes Urteil ebd. p. 105a5ff).

d. Enzyklopädische Listen. Durch Verkürzungen solcher Werke, vor allem auch durch die Zusammenstellung der Kapitelüberschriften, entstanden Listen, die am Ende die Stelle der Texte selber einnehmen konnten (Regenbogen, Pin. 1454. 1458/60. 1469f. 1480). ,Das Verzeichnis, das als Hilfsmittel gedacht war . . ., wird zum Ersatz für die Inhalte, deren Menge nicht mehr angeeignet werden kann. Es wird zu einer Aufzählung der Lern- u. Bildungsinhalte, zur letzten Verdünnung eines reichen Erbes' (Regenbogen aO. 1482). Beispiele aus früher Zeit sind der pseudaristotelische Peplos (o. Sp. 505f) sowie die in den sog. Laterculi Alexandrini (2. Jh. vC.; hg. von H. Diels: AbhBerl 1904) vereinigten Aufzählungen bemerkenswerter Menschen u. Dinge: Gesetzgeber, Maler, Statuenbildner (vgl. Kallixenos bei Sopatros: Phot. cod. 161 p. 104b34; Regenbogen aO. 1466), Architekten, Mechaniker, Weltwunder (vgl. Philo Byz. de VII orbis spectaculis: Aelianus etc. ed. R. Hercher [Paris 1858]; Regenbogen aO. 1467), Inseln, Städte, Berge, Flüsse, Seen (vgl. Sotion [o. Sp. 506]: Phot. cod. 189 p. 145b28/34; Westermann, Paradoxographi graeci 183/91); s. auch W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde [1921] 167f; ferner ebd. 84. 477 s. v. Geographie; vgl. u. Sp. 512). Das Gegenstück zu diesen Aufzählungen bilden die Listen im mythologischen Handbuch des Hyginus (Regenbogen aO. 1470), in denen beispielsweise aufgeführt werden die Kinder der Niobe (11), die Argonauten (14), die Taten des Herakles (30f), die Taten des Theseus (38), die Freier der Helena (81), die Kinder des Priamos (90), die Troiakämpfer (97), Zweikämpfe u. ihre Opfer (112/15), Göttersöhne (155/61); dazu im Anhang die sieben Weisen (221), die sieben Lyriker (222), die sieben Weltwunder (223), die ersten Erbauer von Tempeln (225), Götterliebschaften (226/32; vgl. Clem. Alex. protr. 2, 32f; Regenbogen, Pin. 1471), berühmte Todesfälle nach Arten zusammengestellt (238/48), durch besondere Eigenschaften ausgezeichnete Menschen (254/57. 270f), Begründer von Festspielen (273; vgl. Helladios: o. Sp. 506; Phot. aO. p. 533b29/34), Erfinder (274. 277), Stadtgründer (275), Inseln (276). Vereinzelte ähnliche Aufzählungen finden sich auch in byzantinischen Handschriften (Regenbogen, Pin. 1458f).

e. Lehrbücher der Freien Künste. Eine besondere Art der E. war das zu erschließende Lehrbuch der sieben Freien Künste, das, wohl im 1. Jh. vC. entstanden, in planmäßigem Aufbau die Grundzüge der drei Wort- u. der vier Zahlwissenschaften dargeboten hat u. das für Varro (u. Sp. 509) wie für Sextus Empiricus richtunggebend gewesen ist (*Enkyklios Paideia o. Sp. 386).

II. Römer. a. Buntschriftstellerei. Die Römer haben in ihren enzyklopädischen Werken nicht nur die griech. Vorbilder nachgestaltet, sondern auch eigene Formen ausgebildet. – Fortsetzer der Buntschriftstellerei waren, soweit sie mit Namen bekannt sind: Aurelius Opilius (2./1. Jh. vC.) in den Musae (Suet. gramm. 6; Gell. 1, 25, 17) u. im Pinax (Suet. aO.); Furius (?) Bibaculus in einem Werke unbekannten Titels (Plin. n. h. praef. 24; vgl. Fuchs: MusHelv 18 [1961]); Cicero im Leimon (Donat. [= Suet.] v. Ter. 7; vgl. den Leimon des Pamphilos, o. Sp. 506); Cornelius Nepos in den Exempla (Plin. aO.; Schanz-Hosius, LitG 1, 353); Tiro in den Pandektai (Gell. 13, 9; vgl. o. Sp. 506); Suetonius in den Prata (s. u. die Literaturangaben); Gellius in den Noctes Atticae (2. Jh. nC.; zuletzt Regenbogen, Pamph. 321f; 20 Bücher, Inhaltsangaben für die einzelnen Kapitel zu Beginn des Werkes; solche Angaben in der röm. Literatur zuerst in den Epoptides des Valerius Soranus [2./1. Jh. vC.]: Plin. n. h. praef. 33; vgl. Helm, PW 8A, 1 [1955] 226). Vielleicht gehören hierher auch Pomponius mit den Collecta (Val. Max. 4, 4, 1) u. Serenus Sammonicus mit den Rerum reconditarum libri (Kind: PW 2A, 2 [1923] 1675; die Angabe Script. Hist. Aug. v. Gord. 18, 2 über seine Hausbibliothek von 62000 Bänden ist in der üblichen Weise frei erfunden).

b. Plinius, Ampelius. Strenger wohl als alle seine Vorgänger ist der ältere Plinius verfahren, wenn er in seiner Naturalis Historia (1 + 36 Bücher) die Fülle der von ihm gesammelten Nachrichten nach wohlüberlegtem Plane unter Beifügung eines von Buch zu Buch vorwärtsschreitenden Verzeichnisses der Gegenstände (vgl. praef. 33: o. II a) u. Gewährsmänner vorlegte (Anordnung: Weltall; Erde u. ihre Teile; Mensch, Tiere, Pflanzen; Heilkräfte der Pflanzen u. Tiere; Metalle, aus ihnen angefertigte Kunstwerke; Steine, aus ihnen verfertigte Werke). Über die Eigenart seines Werkes äußert Plinius sich selber, praef. 13ff (zur Verbesserung der Textschäden s. Fuchs aO.): 13. sterilis

materia, rerum natura {hoc est vita}, narratur, et hoc ⟨etiam⟩ sordidissima sui parte... 14. nemo apud nos qui idem temptaverit, nemo apud Graecos qui unus omnia ea tractaverit. magna pars studiorum amoenitates quaerimus, quae vero tractata ab aliis dicuntur inmensae subtilitatis ⟨esse⟩, obscuris rerum in⟨utilium⟩ tenebris premuntur. iam omnia attingenda, quae Graeci τῆς ἐγκυκλοπαιδείας vocant, et ⟨ipsa⟩ tamen ignota ⟨saepe⟩ aut incerta ingeniis facta, alia vero ita multis prodita ut in fastidium sint adducta ... 17. viginti milia rerum dignarum cura ... lectione voluminum circa duorum milium ... ex exquisitis auctoribus centum inclusimus triginta sex voluminibus, adiectis rebus plurimis quas aut ignoraverant priores aut postea invenerat vita. – In einem ganz knappen Überblick sind die wichtigsten Kenntnisse vom Bau der Welt nebst denjenigen Tatsachen der Götterlehre u. der Geschichte, die besonders belangreich zu sein schienen, von L. Ampelius in seinem Liber memorialis aufgeführt worden; das Buch, das ein bis zwei Jahrhunderte nach Plinius entstanden sein mag, bietet zum großen Teil nur noch Listen. Offenbar ist es vor allem zum Nachschlagen, in manchen Stücken aber wohl auch zum Auswendiglernen bestimmt gewesen.

c. Varro, Martianus Capella. Mit Beschränkung auf den Bereich der res humanae (die Römer u. die Gebiete ihres Handelns) u. der res divinae (die röm. Götter u. ihre Verehrung) hat Varro in seinen Antiquitates rerum humanarum et divinarum (25 + 16 Bücher) eine in sich geschlossene, nach Stichworten geordnete E. geschaffen (Dahlmann, Varro 1229/37). Ein zweites von ihm gestaltetes enzyklopädisches Werk, die neun Bücher der Disciplinae, boten nach griech. Vorbilde (s. o. I e) eine Darstellung der sieben Freien Künste sowie der Medizin u. der Baukunst (*Enkyklios Paideia o. Sp. 387/389). Dieses Werk ist im 5. Jh. nC. für eine ähnliche Leistung des Martianus Capella (o. Sp. 389) das Vorbild gewesen. – Irreführend ist der Titel ‚De compendiosa doctrina', den Nonius seinem allein der Pflege des alten Sprachgebrauches gewidmeten Werke gegeben hat (20 Bücher ungleicher Länge; 4. Jh. nC.; z. Titel s. Lindsay [ed. 1903] XIV).

d. Cato, Celsus. Eine andere Art der enzyklopädischen Schriftstellerei behandelte in freierer Verknüpfung verschiedene für den tätigen Menschen wichtige Sachgebiete. Die drei oder vier Schriften freilich, die der Zensor *Cato für seinen Sohn verfaßt hat (*Eisagoge: o. Bd. 4, 873f), scheinen kaum mehr als nur gewisse Ratschläge u. Grundregeln für die Landwirtschaft, die Gesundheitspflege, die Redekunst u. wohl auch für den Kriegsdienst geboten zu haben (abweichend Krenkel, Artes 117f; zu weit ausgreifend Jahn 268/70; vgl. Barwick, Schriften 125; ders. Enzykl. 246/49; übertreibend Fuhrmann 159: hier begegne ‚zum ersten Male die den griech. Spezialisten unbekannte Erscheinung, daß ein Laie die verschiedensten Wissensgebiete darstellte u. eine Reihe von Kompendien zu einem großen Opus vereinigte'; noch verfehlter D. Kienast, Cato der Zensor [1954] 104, der in Vergröberung einer an sich schon fraglichen Behauptung Barwicks [aO. 131] erklärt, Cato habe hier, ‚von dem griech. Bildungsgedanken angeregt', als erster die griech. höhere Bildung, die sog. Enkyklios paideia, in die röm. Sphäre übertragen). – Erst sehr viel später, zur Zeit des Tiberius, hat A. Cornelius Celsus die ausführliche Darstellung solcher ‚Künste' zu einem folgerichtig aufgebauten Lehrwerke, den Artes, zusammengefaßt. Erkennbar sind die Behandlungen der Landwirtschaft (5 Bücher), der Medizin (8 B., als einziger Teil des Gesamtwerkes erhalten), u. der Redekunst (7 B.); zu vermuten ist, ähnlich wie für Cato, die Schilderung des Kriegswesens (daneben dann als Sonderschrift ein Buch über den Kampf mit den Parthern: Barwick, Enzykl. 237/9 gegen Krenkel, Art. 116/21), nicht ausgeschlossen ist ein Überblick über die Philosophie (6 B., Zugehörigkeit zu den Artes schon von Kappelmacher 10/8 vermutet; selbständig, Krenkel, Art. 121/9; Inhalt dieser Bücher vornehmlich Aufzählung der opiniones philosophorum; s. Aug. haeres. praef.: PL 42, 23 = frg. 12 Marx; unsicher ist die Zuweisung von Aug. solil. 1, 12, 21, 3 Fs. [Krenkel, Art. 126f; nicht bei Marx], da Celsus nach Quint. 10, 1, 123 = frg. 11 über Philosophie ‚non parum multa' geschrieben hat u. demnach verschiedene Abhandlungen in Frage kommen; vgl. Barwick, Enzykl. 239/46). Für das ganze Werk ließ Celsus, wie es scheint, den ‚Schutz des Menschen' als leitenden Gedanken maßgebend sein (so Krenkel, Art. 128 nach Marx VIIf im Hinblick auf med. 1, 1: ut alimenta sanis corporibus agricultura, sic sanitatem aegris medicina promittit; vgl. Quint. inst. 2, 15, 31 = rhet. frg. 2 p. 411 M.:

non enim bona conscientia, sed victoria litigantis est praemium; zur Bedeutung der Philosophie s. etwa Isid. or. 4, 13, 5: medicina secunda philosophia dicitur . . . nam sicut per illam anima, ita per hanc corpus curatur [dazu Tert. an. 2, 6 mit Waszinks Komm.]).

e. Apuleius. Sowohl den Artes im Sinne des Celsus wie den Disciplinae im Sinne Varros hat Apuleius sich gewidmet. Freilich fehlen alle Anzeichen dafür, daß er seine Abhandlungen wie jene Vorgänger auch zu Gruppen zusammengefaßt habe; die Enzyklopädien scheinen sich bei ihm wieder in ihre Bestandteile aufgelöst zu haben, so daß die für ihn bezeugten Bücher über Medizin u. Landwirtschaft sowie über Musik, Arithmetik u. Astronomie (die unter seinem Namen stehende Dialektik ist unecht) wohl nur noch als Einzelwerke von Bedeutung waren (anders Jahn 282/87).

B. Christen. Die Christen sind zumeist nur Nutznießer der älteren enzyklopädischen Werke gewesen, deren Rechtfertigung man in Sap. 7, 17/21 finden mochte: ‚Er hat mir die irrtumslose Kenntnis der Dinge verliehen, so daß ich den Bau der Welt u. die Kraft der Elemente kenne, Anfang u. Ende u. Mitte der Zeiten, Wandel der Sonnenwenden u. Wechsel der Jahreszeiten, den Kreislauf der Jahre u. die Stellung der Gestirne, die Natur der Tiere u. die mächtigen Triebe der wilden Tiere, die Gewalt der Geister u. die Gedanken der Menschen, die Arten der Pflanzen u. die Kräfte der Wurzeln: alles, was es Verborgenes u. Offenbares gibt, erkannte ich, denn die Bildnerin von allem, die Weisheit, lehrte es mich.‘ Zur Wirkung dieses Bibeltextes vgl. Boüard 280.

I. Griechen. Eine selbständige Leistung waren die 24 Bücher der Kestoi des Sextus Iulius Africanus (gest. nach 240), die man früher als ‚Realenzyklopädie‘ mißverstanden hat (so Heinr. Gelzer, S. Iul. Afr. u. die byzantin. Chronologie 3 [1898] 11f; dagegen Kappelmacher 25f), während sie mit allem ihrem krassen Aberglauben in Wirklichkeit vielmehr zur Gattung der Buntschriftstellerei gehörten (Regenbogen, Pin. 1472). Erkennbar sind noch Mitteilungen oft phantastischer Art über den Krieg (zT. nach Aeneas Tacticus), Landbau (zT. nach Bolos) u. Heilwesen, insbesondere auch Angaben über Mischungen (χυμευτικά), Beschwörungen (POxy 3, 412 bei W. Schubart, Papyruskunde 171f) u. Gewichte (inhaltsreicher Überblick bei Kroll: PW 10, 1 [1919] 118/23). – Als Nutznießer älterer enzyklopädischer Literatur ist zunächst Clemens v. Alexandrien zu nennen, der nicht nur im allgemeinen die Zwanglosigkeit der Buntschriftstellerei für sich selbst in Anspruch nahm, sondern dieser Schriftengattung auch im einzelnen manches schuldet (s. o. Sp. 506f; ferner etwa protr. 2, 34 über die Herkunft der Agone; strom. 1, 132/34 eine Liste der Weissagenden, vielleicht nach Dorotheos [o. Sp. 506] ?). Mißglückt ist der Versuch von J. Gabrielsson, Über d. Quellen d. Clem. Alex. 1 (Ups. 1906), 2 (1909), als Herkunftsort für viele der in den Stromateis vorkommenden gelehrten Mitteilungen zur vorchristlichen Antike die Pantodape Historia des Favorinus (o. Sp. 506) zu erweisen. Zum Titel der Stromateis s. 4, 4, 1: ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα . . . ποικίλως . . . διεστρωμένα, ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο συνεχὲς μετιόντα; vgl. dazu auch 6, 2, 1 (o. Sp. 506); 7, 110, 4; 111, 1/3. Auf den Stromateus des Grammatikers Caesellius Vindex (hadrian. Zeit) u. die Stromateis des PsPlutarch weist hin O. Stählin in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Klemens 1, 26f (BKV^2 2, 7 [1934]). – Sodann aber gehört hierher auch Hippolytos v. Rom, der seine von der Nachwelt hochgeschätzte Chronik im Abschnitt über die Völkerteilung (den διαμερισμός) u. a. mit Listen von Inseln, Flüssen u. Bergen nach Art der entsprechenden Stücke der Laterculi Alexandrini (o. Sp. 507) ausgestattet hat (A. Bauer, Hippol. v. Rom = TU 29 [1905] 120/25. 150/52. 235/42). Dem Werk des Hippolytos vergleichbar ist eine alexandrinische Weltchronik des 5. Jh. (bei F. Bilabel, Die kleineren Historikerfragmente auf Papyrus = KlT 149 [1923] nr. 13) mit ihren Listen der Jahreszeiten u. der Monate sowie von Inseln, Landschaften u. Herrschern. ‚So fließt am Ende des Altertums das Listenwerk geographischer, historischer u. chronologischer Art in einem stark verdünnten enzyklopädischen Auszug zusammen . . . Was im Laufe der vorangehenden Jahrhunderte in bequemen Auszügen und Tabellen für die verschiedensten Gebieten angelegt worden ist, wird nun in nochmaliger Verkürzung u. Komprimierung dem Wissensbedürfnis des so viel bescheidener gewordenen Publikums dargeboten‘ (Regenbogen, Pin. 1472).

II. Lateiner. In der latein. Reichshälfte haben die Christen im Kampfe mit den Altgläubi-

gen immer wieder auf Varros Antiquitates (o. Sp. 509) zurückgegriffen. Soweit sie diese gegen die eigenen Zeitgenossen ins Feld führten, begingen sie allerdings eine Ungerechtigkeit, indem sie nun noch die späten Römer für Auffassungen behafteten, die schon bei Varros Mitbürgern kaum mehr Gültigkeit gehabt hatten. – Beim verinnerlichten Philosophieren hat ein so reich belesener geistiger Mensch wie Augustinus neben allem anderen, was für ihn in Betracht kam (Cicero, Neuplatoniker), auch Varros Disciplinae u. wohl die Artes des Celsus herangezogen. Während er aber von Celsus nur gelegentlich spricht (o. Sp. 510), war die Wirkung der Disciplinae auf ihn so beherrschend, daß er sie in Cassiciacum geradezu nachzugestalten versuchte u. sich von ihnen auch später noch lange Zeit begleiten ließ (*Enkyklios Paideia o. Sp. 391/4). Im höheren Alter hat er in einer grundsätzlichen Erörterung des für den Christen erforderlichen Wissens den Wunsch ausgesprochen, es möchten auf christlicher Seite nunmehr auch nach Sachgruppen geordnete Handbücher geschaffen werden, die das Verständnis der biblischen Texte erleichtern könnten. So wie die Sprache der Bibel u. die geschichtlichen Angaben, heißt es doctr. christ. 2, 59 (PL 34, 62), von Hieronymus u. Eusebius faßlich gemacht sind, sic video posse fieri, si quem eorum, qui possunt, benignam sane operam fraternae utilitati delectet impendere, ut, quoscumque terrarum locos quaeve animalia vel herbas atque arbores sive lapides vel metalla incognita speciesque quaslibet scriptura commemorat, ea generatim digerens sola ⟨uniuscuiusque rei notione: add. Fuchs⟩ exposita litteris mandet. potest etiam de numeris fieri, ut eorum tantummodo numerorum exposita ratio conscribatur, quos divina scriptura meminit. – Die Pflege der Disciplinae ist später in bescheidenerem Umfange von Boethius u. Cassiodor fortgesetzt worden (*Enkyklios Paideia o. Sp. 395/6). Das letzte selbständige enzyklopädische Werk des Altertums sind die Origines des Isidor gewesen, die sich als Leistung ordnenden Sammelfleißes nicht unebenbürtig neben die Naturalis Historia des Plinius stellen (die 20 Bücher dieses Werkes [*Enkyklios Paideia o. Sp. 396; s. auch I. Opelt: Gnomon 32, 1960, 437/42] behandeln folgende Gegenstände: 1. Grammatik. 2. Rhetorik u. Dialektik. 3. Mathematik, Arithmetik u. Geometrie, Musik, Astronomie. 4. Medizin. 5. Das Recht, die Zeiten. 6. Schriften, Feste u. sonstige Begehungen der Kirche, mit Einlage über das Schriftwesen im allgemeinen. 7. Gottheit, Engel, begnadete Menschen, mit Erklärung der fremden Eigennamen u. Bezeichnungen. 8. Christliches u. nichtchristliches Glauben u. Denken. 9. Sprachen u. Völker, Staaten, Verwandtschaftsverhältnisse. 10. Worterklärungen. 11. Der Mensch u. seine Teile; Lebensalter, Mißgeburten. 12. Die Tierwelt. 13. Das Weltganze u. seine Teile. 14. Die Erde u. ihre Teile. 15. Städte, Bauten, Vermessungen. 16. Steine u. Metalle, Gewichte u. Maße. 17. Die Pflanzenwelt. 18. Kriegswesen, Spiele. 19. Schiffe, Bauwesen, Malerei, Bekleidung. 20. Ernährungswesen, Hausgeschirr u. Geräte).

K. Barwick, Zu den Schriften des Cornelius Celsus u. des alten Cato: WürzbJbb 3 (1948) 117/38; Die Enzyklopädie des Cornelius Celsus: Philol 104 (1960) 236/49. – M. de Boüard, Encyclopédies médiévales: RevQHist 112 (1930) 258/304. – H. Brockhaus, Vollständiges Verzeichnis der von der Firma F. A. Brockhaus in Leipzig seit ihrer Gründung . . . verlegten Werke (1872/75) III/VI. – G. Brugnoli, Sulle possibilità di una ricostruzione dei 'Prata' e della loro attribuzione a Suetonio: MemAcLinc Sc. Mor. 6, 1 (1955) 3/32. – H. Dahlmann, Der röm. Gelehrte: Gymnas 42 (1939) 185/92; Art. M. Terentius Varro: PW Suppl 6 (1935) 1172/1277. – F. Della Corte, Catone Maggiore e i ‚libri ad Marcum filium': RivFilClass 69 (1941) 81/96; Le opere minori di Suetonio e l'enciclopedia dei Prata: RendicAcItal Sc. Mor. 7, 1 (1940) 202/11; Enciclopedisti latini (Genova 1946). – H. Fuchs, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 365/98 (dort weitere Lit.). – H. Fuhrmann, Das systematische Lehrbuch (1960). – G. Funaioli, Art. Suetonius: PW 4 A, 1 (1931) 623/36. – M. Goldschmidt, Frühmittelalterliche illustrierte Enzyklopädien: VortrBiblWarb 1923/24, 215/26. – M. Guggenheim, Die Stellung der liberalen Künste oder enzyklischen Wissenschaften im Altertum: Progr. Kantonsschule Zürich (1893). – J. Ilberg, A. Cornelius Celsus u. die Medizin in Rom: NJbb 19 (1907) 377/412. – O. Jahn, Über röm. Encyclopädien: SbLeipz 2 (1850) 273/87. – A. Kappelmacher, Untersuchungen zur Enzyklopädie des A. Cornelius Celsus (Wien 1918). – W. Krenkel, Celsus: Altertum 4 (1958) 111/22; Über die Artes des Celsus: Philol 103 (1959) 114/29. – W. T. Krug, Art. Encyklopädie: Ersch-Gruber, Encyklopädie d. Wissenschaften u. Künste Sect. 1 Teil 34 (1840) 204/06. – St. La Colla, Art. Enciclopedia: EncIt 13 (1932) 944/50. – P. Larousse, Grand dictionnaire universel du 19e s. 7 (1864/90) 516/18. – H. I. Marrou, St. Augustin et la fin de la culture antique (Paris 1938); Histoire de l'éducation dans l'antiquité

(Paris 1948); deutsche Ausgabe: Geschichte der Erziehung (1957). – J. MARTIN, Symposion. Geschichte einer literarischen Form (1931) 167/85. – F. MARX, A. Cornelii Celsi quae supersunt (1915). – L. MERCKLIN, Eisagogische Schriften der Römer: Philol 4 (1849) 413/29. – O. REGENBOGEN, Art. Pamphila: PW 18, 3 (1949) 306/28; Art. Pinax: PW 20, 2 (1950) 1408/82. – K. TH. SCHÄFER, Art. Eisagoge: o. Bd. 4, 862/904, bes. 873/5. – J. STENZEL, Art. Speusippos: PW 3 A, 2 (1929) 1636/69 – E. WENDLING, De peplo Aristotelico, Diss. Straßb. (1891). – B. WENDT, Idee u. Entwicklungsgeschichte der enzyklopädischen Literatur = Das Buch im Kulturleben der Völker hg. v. G. Menz 2 (1941). *H. Fuchs.*

Epagoge s. Evocatio.

Epasma s. Beschwörung (o. Bd. 2, 169/76), Exorzismus.

Ephesia Grammata ('Εφέσια γράμματα).

I. Begriff. 'E. γρ. ist die Bezeichnung für unverständliche, griechische Worte, denen magisch schützende, apotropäische Wirkungskraft zugeschrieben wurde. Die alten unter diesem Namen bekannten, originalen Voces beschränkten sich auf eine bestimmte Zahl, während die späteren, oft fälschlich auch als Eph. Gr. bezeichneten Zauberworte (*Voces magicae), ὀνόματα βαρβαρικά, ἄσημα, πολυσύλλαβα (u.ä.), unbegrenzt gebildet werden konnten. Beide sind zu unterscheiden. Die Kenntnis der Eph. Gr. wird im griech. Aberglauben schon für das 4. Jh. vC. bezeugt, die Anwendung der griech. Voces magicae läßt sich erst um die Zeitwende, die der lateinischen im 3. Jh. vC. belegen.

a. Deutung des Namens. Der Name Eph. Gr. wurde ohne Beweisgründe mit der Stadt Ephesos in ursächliche Verbindung gebracht; R. Wünsch (RhMus 55 [1900] 84) dachte an Herleitung von ἐφιέναι im magischen Sinn von ἐπιστέλλειν, ἐπιπέμπειν, A. Deißmann (ZAW Beih. 18 [1918] 121/124) an babyl. epêšu ,bezaubern'. Früheste literarische Erwähnung bei Anaxilas, Dichter der mittleren Komödie (um 350): er läßt eine Person seines ,Lyropoios' (Athen. 12, 548c; Kock, CAF 2, 268) in Lederbeuteln καλὰ (s. D. M. Robinson: Studies in honor of E. K. Rand [N.Y. 1938] 246_6) 'Εφεσήια γράμματα als Phylakterien aufbewahren. Auch Menander kennt den Ausdruck im ,Paidion', wo jemand um Neuverheiratete herumgeht (περιπατεῖ) u. dabei übelabwehrende Voces spricht: 'Εφέσια ἀλεξιφάρμακα (frg. 313 Körte), danach Photios Berol. 79, 9 Sud.: ἀλεξιφάρμακα· ἀλεξιτήρια φαρμάκων.

b. Wortlaut, Vorkommen. Die Worte selbst werden auch nicht mitgeteilt in der Erzählung von Kroisos' Rettung bei Suidas, wo die Eph. Gr. (s. v.) erklärt werden als unverständliche Beschwörungen, ἐπῳδαί τινες δυσπαρακολούθητοι, die Kroisos auf dem Scheiterhaufen sprach. Sein dreimaliger Ruf ,Solon' (Herodt. 1, 86) u. seine nicht zu verstehende Antwort (ἄσημα ἔφραζε) mögen später als Eph. Gr. oder als Voces magicae gedeutet worden sein. Auch das bei Suidas folgende Anekdoton vom ephesischen (!) Ringer, der seinen milesischen Rivalen mit Hilfe der Eph. Gr. so lang besiegte, bis sie entfernt wurden, verschweigt die Worte. Mitgeteilt werden sie in zwei wenig verschiedenen Fassungen. Als ursprünglich sind zu werten die von Hesych. Alex. (s. v.) überlieferten: ἀσκι κατασκι λιξ (αιξ cod.) τετραξ δαμναμενευς αἰσια. Diese sechs Worte ergeben von hinten an gelesen einen daktylischen Hexameter: αἰσια δαμναμενευς τετραξ λιξ ἀσκι κατασκι (W. H. Roscher: Philol 60 [1901] 89), der als Fassung der Eph. Gr. im Gebrauch des Aberglaubens gelten dürfte. Hesych rühmt die Voces als heilig u. ehrwürdig, ἱερὰ καὶ ἅγια, im Gegensatz zu später von Betrügern erfundenen (προσέθεσάν τινες ἀπατεῶνες καὶ ἄλλα). Bekannt ist aus dieser Reihe nur das Wort Damnameneus, einer der idaeischen Daktyloi, denen man u. a. auch die ,Erfindung' der Eph. Gr. zuschrieb (Strabo 10, 473; Clemens Alex. strom. 1, 15, 73 [46f Stählin]). Der Name begegnet in Zaubertexten u. auf Phylakterien sehr oft als apotropäischer Dämon. Selten dagegen erscheinen die andern Worte, so auf einer kretischen Bleilamelle (Athen) des 4. Jh. vC., in deren altertümliche Hexameter sie zu unheil- u. geisterabwehrendem Zweck eingebaut sind; Text bei R. Wünsch: RhMus 55 (1900) 73/85; McCown 132/134. Hier haben die Eph. Gr. die Bedeutung u. Wirkung schützender, hilfreicher Dämonen des Volksglaubens. Den Zusammenhang ihres Verbands wahren Aski Kataski Aisia Lix (Z. 9f); einzeln: Damnameneus (16), Tetrax mit Varianten Trax Tetragos (15, auch 5). Neben diesem ältesten Beleg praktischen Gebrauchs der Eph. Gr. finden sie sich einzeln

in einigen Zauberpapyri. So PGM 2 VII 451f (3. Jh. nC.), Formular eines Bindezaubers: ἄσκει καὶ (!) τασκει, als ,orphische' Formel, λόγος 'Ορφαικός, zur Bannung eines NN verwendet; PGM 3 LXX, 12 = Michigan Papyri 3 (1936) nr. 154 (um 300): ἄσκει κατασκει, wo diese Worte eine Serie andrer Voces in daktylischem Rhythmus zu apotropäischem Zweck eröffnen. Damnameneus oft in den PGM u. andern magischen Texten; λιξ auf der ersten Seite von PGM 1 IV (Großer Pariser Zauberpapyrus) hinter einigen Voces: Λίξ, ὁ μεγαδαίμων (μέγας δαίμων?) καὶ ὁ ἀπαραίτητος.

c. Mystische Ausdeutung. Da man in mystisch-theosophisch gerichteten Kreisen solchen Worten ihren geheimnisvollen Sinn zu entlocken suchte u. ihnen, soweit sie ,erkennbare Worte' (ὀνόματα γνωστά) zu sein schienen, von den Göttern eingegebne ,Lösungen', analyseis, unterzulegen wußte (Iambl. myst. 7, 4), erfand der Pythagoreer Androkydes (bei Clemens Alex. strom. 5, 8, 45, 2/3 [356 St.]) künstliche Ausdeutungen für die Eph. Gr., die jetzt in etwas verschiedener Fassung mit Endungen erscheinen: ἄσκιον u. κατάσκιον sollte Finsternis u. Licht bedeuten, Lix Erde, Tetras Jahr ,wegen der Jahreszeiten', Damnameneus Helios ὁ δαμάζων, Aisia die wahre Stimme. Es sind erzwungene Interpretationen, die der eigentlichen Bedeutung der Eph. Gr. fremd waren. Noch Hesych kannte sie (wohl aus Clemens) u. übernahm sie in sein Lexikon.

d. Apotropäische Bedeutung. Auch andere Lexikographen u. Autoren kannten die Bezeichnung Eph. Gr., wenn auch ohne die Worte zu nennen; so steht nicht zweifelsfrei fest, daß sie die echten Eph. Gr. im Sinn hatten, über deren Zweck sie sich aber einig waren. Dem Pausanias, Verf. eines Lexikons, galten sie (s. Eustath. in Od. 20, 247 p. 1864) als Voces, ,die magischen Geist zur Übelabwehr in sich tragen', φωναὶ φυσικὸν ἐμπεριέχουσαι νοῦν ἀλεξίκακον, u. ,manche sehen in ihnen magische Besprechungen' (ἐπῳδαί). Wenn aber Pausanias angab, solche rätselhaft u. ohne Sinn (ἀσαφῶς καὶ αἰνιγματωδῶς) gebildete Worte seien auf Füße, Gürtel u. Krone der ephesischen Artemis geschrieben gewesen, hat er das zur Erklärung der ,ephesischen' Grammata gesagt; aber von diesen Aufschriften der Göttin ist nichts bekannt, wie ihr auch ursprünglich der spätere Charakter der zauberischen Artemis-Selene-Hekate fremd war (s. Jessen: PW 5, 2761); das von L. Stephani: Mélanges gréco-romaines de St. Pétersbourg 1 (1850) 1/5 publizierte u. abgebildete Hausphylakterion (1. Jh. vC.) aus Terrakotta zeigt um das Artemisbild unverständliche, den Eph. Gr. nicht verwandte Voces (DS 1, 255 Abb. 303). Plut. qu. conviv. 706D mag die echten Eph. Gr. meinen, wenn er die Vorschrift der Magier anführt, Epileptiker sollten ,die Eph. Worte', also offenbar die eindeutig bestimmten, ,bei sich sprechen'. Doch könnte er auch die Namen ihrer Erfinder, der idaeischen Daktyloi, im Sinn haben, die man zur Geisterabwehr Wort für Wort furchtlos bei sich ausspreche (s. mor. 85B; prof. virt. sent. 266). Als Belege für Kenntnis der Eph. Gr. scheiden aus M. Antoninus, comm. 11, 26 (st. 'Εφεσίων lies 'Επικουρείων; s. Sen. ep. 11, 8; anders McCown 135_{26}), u. Apul. met. 11, 17, solange die Stelle aoia εφε cia unerklärbar bleibt (s. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie [1923] 38 u. 226/228; W. Schultz: Philol 68 [1909] 210; Fr. Dornseiff, Alphabet² [1925] 49 u. 176).

e. Verwandte Voces. Neben diesen ,echten' Eph. Gr. kannte man noch zwei Reihen alter, übelabwehrender Voces, die ebenfalls als Decknamen oder Symbole gewisser gewöhnlicher Worte betrachtet wurden. Clemens Alex. nennt u. bespricht sie (strom. 5 c. 8, 48, 4/6 [359 St.]) im Anschluß an die vorigen Eph. Gr. Die von ihnen erhoffte iatromagische Wirkung zeigte sich in ihrer von Apollodor aus Kerkyra überlieferten Anwendung zur erfolgreichen Pestabwehr in Milet: einen Hymnos auf Apoll u. Artemis, den der Seher Branchos unter Besprengen der Menge anstimmte, beschloß das Volk (ἐπέψαλλεν ὡς εἰπεῖν) mit den Worten: βεδυ ζαμψ χθω πληκτρον σφιγξ κναξζβι χθυπτης φλεγμω δροψ. Sie hatten gewiß wie die Eph. Gr., an sich unverständlich, apotropäische Bedeutung, die nicht in einem bestimmten ,Sinn' der Worte lag, vielleicht eher in der Tatsache, daß die Reihe zweimal alle Buchstaben des Alphabets enthielt (von βεδυ bis κναξζβι u. von χθυπτης bis δροψ). Auch sie erfuhren offenbar schon früh ihre Interpretation; denn bereits Thespis nannte (Nauck, Fragm. trag.² 833) κναξζβι ,Milch' u. χθυπτην ,Käse', was wieder Clemens Alex. mit andern ihm bekannten künstlichen Umdeutungen dieser Worte notiert (strom. 5, 8, 47, 7 [359 St.]) (s. dazu Hopfner, OZ 1, 192 § 761; ders.,

Geheiml. 251/3, wo die symbolischen Interpretationen der ganzen Reihe durch antike Autoren gesammelt sind). Ein von R. Bentley (Dissertations ... Epistola ad Jo. Millium 2 [Lond. 1836] 303f) ermitteltes Oxforder Fragment des Neuplatonikers Porphyrios (περὶ τοῦ κναξζβὶ κτλ. ἑρμηνεία) überliefert die Erklärungen dieser Geheimworte durch den Philosophen, den Verfasser eines Buches ‚über die göttlichen Namen', u. durch einen Clodius aus Neapel. Noch eine weitere Serie solcher Voces, die man später zu Schreibübungen verwandte, weil sie alle Buchstaben enthielt, teilt Clemens Alex. mit, bereits unter dem Titel ‚Drittes Schreibmuster für die Schule' (τρίτος ὑπογραμμὸς παιδικός): μαρπτε σφιγξ κλωψ ζβυχθηδον. Auch für sie gab es mystische Deutungen, die Clemens beifügt (s. Hopfner, OZ § 762). Ihre magisch-apotropäische Verwendung dürften diese Worte um die Zeitwende schon verloren haben; denn aus dem 1. Jh. nC. kommen die Schreibexerzitien eines Schülers aus Ägypten (PWien 26011), die u. a. alphabetischen Schreibübungen auch die Bedy-Formel enthalten (s. C. Wessely, Studien zur Paläographie u. Papyruskunde 2 [1902] XLV nr. 2, mit Nachzeichnung).

II. Fortleben. a. Testamentum Salomonis. Nur zwei Worte der echten Eph. Gr. haben sich in dem aus jüdischen u. heidnischen Elementen der Dämonologie gemischten Testamentum Salomonis 7, 4 (29* McCown) erhalten (3. oder 4. Jh.), das die Namen Lix Tetrax in die Reihe aller von Salomon herbeizitierten Schadengeister stellt (vgl. hierzu McCown, Eph. Gr. 136f). Aus den zwei Namen ist hier Ein Dämon geworden, der auf das Bekenntnis seiner verderblichen Tätigkeit u. auf die Angabe, daß er dem Erzengel Azael unterliegen müsse, von Salomon zur Mitarbeit am Tempelbau verurteilt wird. So hat sich die ursprünglich heilbringende, apotropäische Eigenschaft von Lix Tetrax als Schutzgeistern zu der eines Schadendämons verschlechtert (die verschiedenen Überlieferungsformen der Worte in den späten Hss. des Test. Salomonis aus dem 15. u. 16. Jh. finden sich im kritischen Apparat der Ausgabe von McCown verzeichnet).

b. Paroemiographik. Der Begriff der Eph. Gr. als solcher, nicht ihr Wortlaut selbst, hat sich im griech. Sprichwort lang erhalten. Der Erzbischof Eustathios v. Thessalonike (12. Jh.) kennt es (in Od. 20, 247 [201f] ed. Lips. 1825) in der Anwendung auf Personen, sie sich sinnlos u. unverständlich äußern (ἀσαφῆ καὶ δυσπαρακολούθητα); denn die Eph. Gr. seien magische Besprechungen, wobei er an die Geschichten von Kroisos u. dem ephesischen Ringer denkt, wie sie auch (nach Pausanias) auf dem Artemisbild von Ephesos standen. Das Sprichwort selbst zitiert Michael Apostolios (synag. paroim. cent. 11, 29; s. Corpus paroemiographorum graecorum 2 [1958] 523): μετὰ γραμμάτων Ἐφεσίων παλαίεις, gesagt von Leuten, die (Kroisos, der Ringer) ihren Erfolg Zauberworten verdanken (ἐπὶ τῶν ἐπαοιδαῖς ἰσχυόντων).

c. Phylakterien. Die Kenntnis der originalen Eph. Gr. ist jedoch, so scheint es wenigstens nach dem Mangel an Belegen, in späterer Zeit fast verloren gegangen. Als Seltenheit darf deshalb die Abraxasgemme eines Goldrings der Slg.Southesk (nr. N 5) gelten, auf der sich die genuinen Eph. Gr. finden: ατκι κατασκι, αιξ τετροξ (lies λιξ τετραξ) δαμναμενευς αἰσια. Dabei Abraxas mit Hahnenkopf, Schlangenfüßen, Peitsche u. Schild; s. H. Carnegie, Catalogue of the Collection of the antique gems formed by J. Shouthesk 1 (Lond. 1908) 141f, Tafel XIII (nach gütiger Auskunft von A. A. Barb, Warburg-Institut London); s. C. Bonner, Studies in magical amulets (Ann Arbor 1950) 201, wo auf diese Gemme und auf andre Amulettsteine verwiesen wird, die den Namen Damnameneus tragen; er dürfte sich am längsten unter den echten Eph. Gr. erhalten haben, so auf den Gemmen Br. Mus. nr. 56182. 56293. 56412; s. Hesperia 20 [1951] 320 nr. 3; 344 nr. 81.

A. Audollent, Defixionum tabellae (Par. 1904) LXIX, mit älterer Literatur. – Th. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber 1 (1921) 192f, § 759/766; Über die Geheimlehren von Jamblichus (1922) 251/253. – E. Kuhnert, Art. Eph. Gr.: PW 5, 2771/73. – Ch. Ch. McCown, The Ephesia Grammata in popular belief: TrProcAmPhilAss 54 (1923) 128/140). – C. Wessely, Ephesia Grammata aus Papyrusrollen, Inschriften, Gemmen: 12. Jahresber. Franz Joseph-Gymnas. Wien 1885/86 (1886); die Sammlung umfaßt nur Zauberworte.

K. Preisendanz.

Ephialtes s. Traum.

Ephraem Syrus.

A. Schriften. E.s literarisches Werk ist sehr wenig erforscht. Es fehlte bis jetzt die Grundlage dazu, nämlich eine verlässige, kritische Ausgabe. Die 6 Bände (3 graece-latine u. 3 syriace-latine) der römischen Ausgabe (ER) sind mit Recht von F. C. Burkitt 'one of the most confusing and misleading works ever published' genannt worden. Die ergänzenden Bände von Th. J. Lamy (S. Ephraem Syri hymni et sermones 1/4 [Mechl. 1882/1902]) setzen die in ER publizierten Werke als schon ediert voraus u. trennen selber zu wenig Echtes von Unechtem. J. Overbeck (S. Ephraemi Syri ... opera selecta [1865]) bietet keine Übersetzung. Die als Geschichtsquelle wichtigen Carmina Nisibena sind verlässig von G. Bickell ediert u. übersetzt worden (1866). Die neue Einblicke in E.s Kenntnis der griech. Kulturwelt bietenden Prosaschriften gegen Markion, Bardesanes u. Mani fanden sich nur palimpsestisch u. daher fragmentarisch; sie sind publiziert von C. W. Mitchell, completed by A. A. Bevan and F. C. Burkitt, S. Ephraim's Prose Refutations 1 (London 1912) u. 2 (1921). Von der Neuausgabe der syr. Werke mit deutscher Übersetzung von E. Beck im Rahmen des CSCO sind bisher erschienen die Hymnen de fide (154/Syr. 73 u. 155/Syr. 74), die Hymnen contra haereses (169/Syr. 76 u. 170/Syr. 77), die Hymnen de paradiso u. contra Iulianum (174/Syr. 78 u. 175/Syr. 79), die Hymnen de nativitate bzw. de epiphania (186/Syr. 82 u. 187/Syr. 83) u. die Hymnen de ecclesia (198/Syr. 84 u. 199/Syr. 85); die sermones de fide, die Hymnen de virginitate u. der erste (geschichtliche) Teil der Carmina Nisibena stehen vor dem Druck. Der Versuch einer kritischen Neuausgabe der nur griechisch erhaltenen Werke von S. G. Mercati kam über einen ersten Faszikel nicht hinaus (S. Ephraem Syri opera 1, 1 [Rom 1915]). Zum ‚griech. E.' vgl. auch unter D. Zum Ganzen vgl. Ortiz de Urbina 55/70.

B. Leben. E. stammt aus einer christl. Familie (hymn. c. haer. 26, 10) in *Nisibis oder dessen Umgebung (Soz. h. e. 3, 16). Seine Jugend stand unter dem Einfluß des hl. Jacobus, des 1. Bischofs von Nisibis (308/38), den er in den Carm. Nis. in Übereinstimmung mit der Chronik v. Arbela (72 Sachau) nur als strengen Asketen schildert, ohne ein vorangegangenes Einsiedlerleben in den Bergen (so Theodrt. hist. rel. 1 [PG 82, 1293]) zu erwähnen. Da auch das Frühwerk der Hymnen de paradiso u. die Hymnen c. haer. terminologisch u. sachlich noch ganz auf dem Boden des aphraatischen, d. h. des altkirchlichen Asketentums u. nicht schon des Mönchtums stehen, ist E. in Nisibis offenbar nur im Geiste des ersteren aufgewachsen (anders Schiwietz 3, 75 u. Vööbus, Hist. 1, 143, der auf Grund des manichäischen Mönchtums auch ein frühes Auftreten des christlichen in Mesopotamien annimmt). Einen noch größeren Einfluß als Jacobus übte der 3. Bischof Vologeses (346/61) mit seiner Verbindung von Bildung u. Askese auf E. aus (OrChristAnal 153 [1958] 353). Unter ihm war E. bereits selber ein berühmter Lehrer in Nisibis geworden (Jac. Edess. can. chronol.: ZDMG 53 [1899] 273). Die dort herrschenden Bildungselemente treten in den aus dieser Zeit stammenden Sermones de fide (ER syr.-lat. 3, 164/208) zutage, in denen die hypostasierte Lehre nicht nur Theologisches u. Philosophisches, sondern auch die Technai, Mathematik u. Rhetorik umfaßt. Die Technai (vgl. auch hymn. de fide 47, 1 u. hymn. de ecclesia 45, 22) u. die Rhetorik verraten sicher hellenistischen Einfluß; dagegen zeigt die Hypostasierung der Lehre (vgl. E. Beck, Reden 60) sowie vor allem die ausschließliche Herrschaft der syrischen Sprache, daß dieser Einfluß nur sehr mittelbar sein konnte (vgl. Soz. h. e. 3, 16: παιδεία κατὰ τὴν Σύρων φωνήν... καίπερ Ἑλληνικῆς παιδείας ἄμοιρος; Theodrt. h. e. 4, 26: παιδείας οὐ γεγευμένος Ἑλληνικῆς). Unter dem Bischof Abraham (361) in den letzten Jahren vor der Übergabe der Stadt an die Perser spielte E. die Rolle eines Beraters (c. Nis. 17/21). Wie die politischen u. religiösen Ereignisse unter Julian in Nisibis gesehen u. erlebt wurden, spiegeln die 4 Hymnen c. Iul. wieder. Diese berühren den Umschwung am Hof im Winter 361/2, den Namen ‚Galiläer', die Ereignisse in Antiochien; die Marter des Jünglings Theodor; die Zerstörung des Apollotempels; Julians gleichnamigen Oheim; den durch ein Erdbeben vereitelten Versuch der Juden, den Tempel wieder aufzubauen; Julians Perserzug; die Befragung der Orakel; die Drohung an die Christen für die Zeit der Rückkehr; die Verbrennung der Schiffe auf den Rat persischer Überläufer; Julians Tod durch die Lanze als von ihm selbst gewollt; u. (wofür E. als Augenzeuge in Frage kommt) die Aufbahrung der Leiche des Kaisers vor den Mauern u. das persische Banner auf den Türmen von Nisibis (3, 3/6); die Wiederein-

führung des heid. Kults durch Julian u. die Wiederherstellung des christlichen durch die Perser (2, 20/4); die Ansiedlung der ausgewiesenen christl. Bevölkerung im Reichsgebiet. In den (erhaltnen) Hymnen der Carm. Nis. spricht nur c. 21 vom Fieber des Heidentums, das (durch Julian) über die Menschheit gekommen war; E. koordiniert hier dem hl. Bischof Jakob den Kaiser Constantinus, dem milden Bischof Vologeses den Kaiser Constantius; darüber hinaus erwähnt er bereits begeistert den Regierungsantritt des Jovian (21, 14) u. schließt mit dem Wunsch, in Jovian u. Abraham mögen wieder König u. Priester zum Heil der Körper u. Seelen zusammenwirken. E. verehrt nicht nur Constantinus (hymn. c. haer. 22, 20) sondern auch Constantius (hymn. c. Iul. 1, 12 u. 4, 15). Die Schuld am arianischen Streit sieht E. auf der Seite der Bischöfe u. nicht der Krone (hymn. de fide 87, 21/3). – Nach der Ausweisung aus dem persisch gewordenen Nisibis tritt E. in *Edessa als Prediger gegen den Arianismus u. als Freund u. Verteidiger nicht nur des Bischofs Barses v. Edessa, sondern auch des Bischofs Vitus von Harran auf (c. Nis. 26/34). Auch Barses u. Vitus werden wieder nur als Asketen geschildert (c. Nis. 29, 5/10 u. 31, 2), ohne jeden Hinweis auf ein vorangegangenes Eremitenleben, von dem die griech. Quellen berichten (vgl. Schiwietz 3, 50); auch die andern hier erwähnten Asketen, E. miteingeschlossen, stehen mitten im Leben der Kirche (c. Nis. 31, 35/7 u. 33, 5). Sicher setzte E. auch in Edessa seine Lehrtätigkeit fort wie seine, freilich nicht recht faßbaren, edessenischen Schüler beweisen; direkte Angaben darüber fehlen in den echten Werken, so daß also von hier aus die Frage, ob die Schule von Edessa durch die Flüchtlinge aus Nisibis erst entstand oder nur einen neuen Aufschwung erhielt, offenbleiben muß (vgl. Kirsten 574). Aus der edessenischen Zeit stammen die Hymnen de fide (vgl. Vorwort zur Ausgabe), wahrscheinlich auch die philosophischen Auseinandersetzungen mit Bardesanes in den Prose Ref. u. die exegetischen Werke, welche die Eigenart der edessenischen Schule verraten (vgl. R. Nelz, Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen [1916] 57/76). In Edessa hat E. sicher auch das Mönchtum kennengelernt, das in der Umgebung blühte (vgl. hymn. de virgin. 21, 2). Daß er aber selber noch längere Zeit in einer Einsiedelei gelebt hat (Pallad. hist. Laus. 40), ist sehr unwahrscheinlich; denn auch die edessenischen Hymnen der Carmina Nisibena schweigen vom monastisch eremitischen Ideal. Ferner ist es kaum vorstellbar, daß E. seine ganze Tätigkeit als Schriftsteller, Dichter, Lehrer, Diakon, Freund u. Berater des Bischofs mit einem so gut wie ununterbrochnen Einsiedlerleben verbinden konnte, wie Vööbus (Stud. 53), der hist. Laus. folgend, annimmt. Daß E. nicht mehr Schüler des Julianos Saba sein konnte, gibt auch Vööbus zu. Doch will er der Folgerung, daß die Teile der Hymnen auf Julianos, in denen offenkundig einer seiner Schüler spricht, nicht von E. sein können, durch die Annahme entgehen, es liege hier nur Rhetorik vor (ebd. 66). Im übrigen berührt sich zweifellos E.s Ideal vielfach mit dem Monastischen (Bußgesinnung, Trauer, Weinen, Demut, Weltflucht), ist aber frei von den Übersteigerungen, die sich hier im monastischen Schrifttum finden (neben E.s Demut steht in echten Werken auch ein ausgesprochenes Selbstbewußtsein), u. er tritt in seiner Wertschätzung der Wissenschaft u. in seinem Wirken für den kirchlichen Kult (vgl. hymn. de eccl. 30, 20) in offenen Gegensatz zum altsyrischen Eremitismus (vgl. OrChristAnal 153 [1958] 357/62 u. DictSpir 4, 796/8). E. starb nach Chron. Edess. am 9. Juni 373 (TU 9, 100 Hallier). Schon in den Jahren 374/7 wird er von Epiph. pan. 51, 22, 7 (2, 284, 18f Holl) zitiert u. ὁ παρὰ τοῖς Σύροις σοφός genannt, was hier nach dem Zusammenhang nur ‚der Gelehrte' bedeutet u. noch nichts mit der φιλοσοφία μοναστική zu tun hat, in der sich E. nach Sozom. h. e. 3, 14 sein Leben lang geschult haben soll, woraus Vööbus schließen zu können glaubt, daß E. schon in Nisibis Mönch wurde (Stud. 34).

C. Beziehungen zur griech. u. oriental. Geisteswelt. I. Theologie u. Philosophie. Eine unmittelbare Kenntnis der großen griech. Theologen seiner Zeit tritt nirgendwo in Erscheinung. In dem syr. Wort für φύσις wirkt noch die Bedeutung der syr. Wortwurzel nach. Das syr. Wort für ὑπόστασις steht zwar schon unter dem Einfluß der Etymologie des griech. Terminus; es fehlt aber die Abgrenzung der Bedeutung, die damals im griech. Sprachgebiet erfolgte. Das syr. Wort für οὐσία steht über das ὁ ὤν von Ex. 3, 14 in viel engerer Beziehung zur Person (Jahwes, des Vaters) als bei den Griechen (vgl. Beck, Theol. 13/8; Beck, Reden 4/14). Andere Begriffe erinnern an Theologen des 2. u. 3. Jh. So wird in Prose

Ref. 1, 132/3 das Problem Gott u. Raum durch eine Formel gelöst, die genau dem τόπος ἑαυτοῦ des Theophilos (ad Autol. 2, 10, aus Philo 3, 218, 24 C.-W.) entspricht. Auch einige Berührungen mit Philo auf dem Gebiet der Exegese sind wohl ähnlich indirekter Art (vgl. C. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger des AT [1875] 370f). E.s symbolisches Denken ist allgemein antik u. auch der antiochenischen Schule nicht fremd (vgl. Beck: OrChr 42 [1958] 19/40). Auf philosophischem Gebiet scheinen einige Stellen der Prose Ref. eine eingehendere Kenntnis griechischer Werke vorauszusetzen. So erklärt E. 2, 6/7, anscheinend aus eigner Kenntnis, daß das Thema vom Körperlichen u. Unkörperlichen nicht ein platonisches, sondern ein stoisches sei, das (der Platoniker) Albinos in seinem Buch über das Unkörperliche wie üblich an die Spitze gestellt habe, um es zu erörtern. Ferner scheint er aus eigner, besserer Kenntnis zu urteilen, wenn er Prose Ref. 2, 8 sagt, *Bardesanes habe sich bei Griechen u. Aramäern lächerlich gemacht, indem er Themen für platonisch halte, die Plato aufs schärfste bekämpft habe. Ähnlich stellt er Prose Ref. 2, 29/30 fest, daß wohl Bardesanes geirrt habe mit seiner Behauptung, der Sinn der Wörter werde durch das Ohr erfaßt, nicht aber die Stoa, die sage, daß er im menschlichen Geist wahrgenommen werde. Zuletzt scheint E. sich sogar auf Grund eigner Kenntnis des Griechischen gegen die Argumentation des Bardesanes mit der physei-Geltung der Namen zu wenden; denn zu der Befruchtung des Auges (syr. Fem.) durch die Sonne (syr. Mask.) bemerkt er in Prose Ref. 2, 49, daß griechisch beide maskulinisch sind. Doch haben wir es hier offenbar nur mit dem griech. Bildungsgut zu tun, das durch Bardesanes u. seinen Sohn in die syrische Bildungswelt einströmte u. dort isoliert mit nur wenigen neuen Zusätzen von Anhängern u. Gegnern weitergegeben wurde, bis dieses Schulgut durch E. seine schriftliche Fixierung fand. Gegen den Materialismus des Bardesanes erhebt E. in Prose Ref. 2, 218/20 Einwände, preist auch gelegentlich in einer an den Platonismus erinnernden Weise den menschlichen Geist (Gedächtnis; vgl. hymn. de fide 57; Beck, Theol. 108), ohne sich jedoch selber von der semitisch-stoischen Seelenauffassung frei machen zu können (hymn. de parad. 5, 7/10; 8, 3/6; 9, 18/23 u. Kommentar 42/4; 78/82; 103/6). Der von dieser Seite her drohenden Materialisierung Gottes entgeht E. durch die (echt syrische, vgl. Joh. Chrys. περὶ ἀκαταλήπτου: PG 48, 699/748) Betonung der Unerkennbarkeit des Wesens Gottes, vor allem auch im Kampf gegen den Arianismus, der für ihn mit Recht Ausdruck des griech. Geistes ist, des ‚Grüblers über Geheimnisse' (hymn. de fide 79, 3), aus dem die Motte des Disputierens stammt (ebd. 87, 4). Hier preist E. jeden glücklich, der das Gift der Weisheit der Griechen nicht verkostet hat (ebd. 2, 24).

II. Griechisches u. orientalisches Heidentum. Welchem Synkretismus hier E. gegenüberstand, kann Prose Ref. 2, 208/9 zeigen, wo er zu den angeblichen Vorgängern Manis, Hermes in Ägypten, Plato in Griechenland u. Jesus in Judaea, kritisch bemerkt, daß Hermes nichts vom Urmenschen u. den zīwânē gewußt, daß Plato nicht die Lichtjungfrauen u. die Lebensmutter, sondern Göttinnen wie Hera u. die buhlerische Aphrodite gekannt, u. daß Jesus weder die manichäische Reinigungslehre noch den Gestirndienst vertreten habe. Als Objekt der griech. Religion nennt E. hymn. c. haer. 41, 4 sehr unbestimmt ‚verschiedenes', während die Ägypter ‚alles', die Perser Wasser, Feuer u. Sterne u. die Araber den Venusstern verehrt hätten. Weil diese Objekte nicht Gott sind, gelten ihm die Heiden als Atheisten (hymn. de fide 37, 11). Für die Griechen wird hinzugefügt, daß die Künstler ihre Götzen geschaffen hätten, worin die Arianer ihnen glichen (ebd. 37, 12). So polemisiert E. auch gegen die hellenischen Kultbauten wie gegen Theater u. Zirkus; in all dem kann er nur sinnlose Verschwendung u. Luxus sehen (hymn. c. haer. 41, 14/7). Die Plünderung u. Zerstörung der Tempel schaffe Geld für Almosen (hymn. de nat. 22, 25/6). Die Hymnen de fide sprechen 47, 12/3 vom Streit der Zuschauer im Zirkus u. 51, 10 vom Seiltänzer. Wie sehr griech. Mythologie Allgemeingut ist, zeigt der Hymnus de parad. 3, 8, wo sich in ganz christlichem Kontext eine Anspielung auf Tantalus findet. Persische Religion u. Sitte wird in den Reden de fide als Sittenspiegel den Nisibenern vorgehalten; erwähnt werden Schwerter, Panzer, Bögen, Einigkeit, Gehorsam, Herrschaft des Gesetzes u. des absolutistischen Königs, Verehrung der Sonne, des Feuers u. Wassers (vgl. Beck, Reden 122/4). Daneben steht die von Abscheu erfüllte Erwähnung der Geschwisterehen in c. Nis. 6, 5/9. Sehr breit wird in den Hymnen c. haer. 4/13 das Chaldäertum

(kaldâyūtâ) bekämpft (Harran, vgl. c. Nis. 32, 11: Satan, der Herr der Harraniten; ebd. 33, 1: Harran, Tempel der Dämonen; ebd. 34, 5: der unheilbare Krebs des Heidentums in Harran). Für den auch hier herrschenden Synkretismus sei auf den ‚feuchten Hermes' (griech. Name!) in hymn. c. haer. 13, 9 verwiesen. Zauberei u. Orakelwesen sind mit der Astrologie verbunden, besonders auch im Synkretismus des Kaisers Julian. Vgl. zu diesem die Bemerkungen über die Wiederaufrichtung der Götzenbilder (hymn. c. Iul. 1, 4), die unsittlichen Feste (ebd. 2, 5/7), die Wahrsager (ebd. 2, 10/13) u. den Sonnenkult (ebd. 4, 11). Das Heidentum hält E. für endgültig besiegt; nur die vorübergehende Herrschaft Julians u. vor allem die innerkirchlichen Kämpfe u. Spaltungen geben dem Heidentum wieder Kraft (hymn. de fide 39, 2/4).

III. Christliche Sekten. Vom Arianismus, der Häresie des griech. Geistes, war schon die Rede. Neben ihm muß E. vor allem gegen Markion, *Bardesanes u. *Mani kämpfen (so in der zeitlichen Reihenfolge aufgezählt hymn. c. haer. 22, 17). Alle drei hätten nach E. (ebd. 14, 7 u. 48) gegen die Hl. Schrift die griech. Lehre von der Hyle übernommen. Der fremde Gott der *Markioniten u. ihre Polemik gegen das AT wird zurückgewiesen, ihr asketischer Eifer u. ihre Christusliebe aber werden anerkannt (ebd. 30/39; 21, 12; 35, 11). Erwähnt sei auch noch, daß sie nach E. gegen die Auferstehung des Körpers mit dem Bild der Hülse u. der Eierschalen argumentieren (ebd. 52, 5/12). Bei Bardesanes wendet sich E. vor allem gegen seine Lehre von den ewigen, vergöttlichten (ītyē) Elementen (hymn. c. haer. 3, 7; 41, 7; 49, 6; 54), gegen seine Ablehnung des Körpers (ebd. 52, 1), seine Astrologie (ebd. 51, 13) u. gegen abstoßende, mythologische Einzelheiten in seinen Hymnen (ebd. 55; vgl. Fisch in der 1. Str.). Mani, der den Bösen selber verkörpert u. den Schmutz aller übrigen in sich vereinigt (ebd. 1, 9/12), hat seinen Dualismus aus Hendū (Indien = Persien?; ebd. 3, 7; nach ebd. 14, 8 stammt Mani selber aus Babel); ebd. 22, 15/6 spricht von seiner blasphemischen Nachahmung Christi, ebd. 50, 5/6 von der obszönen mythischen Deutung von Blitz u. Donner. Neben diesen Hauptketzern nennt die Liste von hymn. c. haer. 22, 2 noch Valentinus u. den Quqiten; die Liste von ebd. 22, 4 nennt: Arianer, Aetianer, Paulinianer, Sabellianer, Photinianer, Borborianer, Katharer, Audianer (vgl. Kirsten 571) u. Mesallianer (vgl. ebd. 573). Weiteres bei Rücker XX/XXXII.

IV. Juden. Am erbittertsten bekämpft E. die Juden, das Volk der ‚Gottesmörder' (hymn. c. haer. 39, 11) u. daher die ‚Mörder' schlechthin (hymn. de fide 12, 9). Die Auseinandersetzung mit ihnen ist zT. sehr konkret (Kampf gegen die Übernahme der Beschneidung); sie verrät eine nicht erfolglose Propaganda der Juden unter den Christen Mesopotamiens (vgl. Beck, Reden 71/4; 118/20). Dieser enge Kontakt erklärt umgekehrt auch den Einfluß rabbinischer Exegese auf E. (vgl. Gerson).

V. Einzelheiten. a. Perle. H. Usener geht in der Untersuchung dieses Motivs (Theol. Abhandlungen C. Weizsäcker gewidmet [1892] 203/13 = Vorträge u. Aufsätze [1907] 219/31) für E. von der griechisch überlieferten Homilie adv. haereticos aus (ER gr.-lat. 2, 259/79); hier wird die (auf altsyrischen Göttermythus zurückgeführte) Sage von der Entstehung der Perle aus der Befruchtung der Muschel durch den Blitz zur Erklärung der weder durch die Empfängnis noch durch die Geburt verletzten Jungfräulichkeit Mariens benützt. Doch ist diese Homilie nach ihrer Christologie u. Mariologie sicher nicht von E. Echt sind dagegen die Hymnen de fide 81/85 mit dem Thema u. Untertitel ‚De margarita'; hier wird der Mythus flüchtig erwähnt, u. zwar in einer andern Form: die Muschel wird durch den Himmelstau befruchtet (ebd. 84, 12/4).

b. Andere Motive. Zu der Verwertung des Spiegel-Motivs bei E. vgl. E. Beck, Das Bild vom Spiegel bei E.: OrChristPer 19 (1953) 5/24. Von religiösen Motiven wie Leben, *Lebensbaum, *Urmensch u. Erlöser, Kaufmann u. Ware, Schiff u. Schiffsmeister, Brautgemach u. Bräutigam, Arzt, Bote u. ä. bei E. handelt G. Widengren, Mesopotamian Elements in Manichaeism (Uppsala 1946), indem er diese Motive zT. bis in die sumerische Zeit zurückverfolgt u. gelegentlich ihr Nachwirken über E. hinab bis zum Koran aufzeigt. Hier sei auch die literarische Form des Kampfgesprächs erwähnt (Satan u. Tod in Carm. Nis. 52/9), die P. Grelot gleichfalls bis ins Sumerische zurückführt (OrSyr 3 [1958] 448). Zum Fisch u. seiner Rolle in der Mythologie des Bardesanes (o. C III) sei die Verwendung dieses Motivs bei E. in hymn. de fide 46, 1; 48, 7; 48, 10 u. 64, 12 notiert. Das E. quälende Problem von Seele, Schlaf,

Traum u. Dämon wird in hymn. c. haer. 29 behandelt. Zu Krankenbeschwörern, zu den prunkvollen Kleidern der zu Bestattenden u. zu der Seele, die untröstlich sich vom Grab nicht trennen kann, vgl. ebd. 46, 2/5. – Ferner seien noch einige liturgiegeschichtliche Einzelheiten vermerkt: Zur christlichen Festfeier mit der Festmenge u. den gereihten Lichtern vgl. hymn. de nativ. 4, 69 u. 25, 1. Der Weihrauch, früher im Dienst der Dämonen, steht seit der Darbringung durch die Magier im Dienste Gottes (ebd. 22, 27). Lieder u. Gebete steigen wie Weihrauch empor (ebd. 25, 2). Der Geist der Neugetauften ist ein Weihrauchfaß (hymn. de epiph. 3, 15). In c. Nis. 17, 4 ist vom Weihrauchfaß des Bischofs die Rede. Der Vergleich der segenspendenden Gebeine Josephs mit einem Weihrauchfaß (ebd. 43, 1) führt zum Kult der *Reliquien, deren Heilkraft ebd. 43, 4/9 alttestamentlich belegt wird. E. erwähnt nicht nur die aus Indien nach Edessa gebrachten Gebeine des Apostels Thomas (ebd. 42, 1/2) sondern auch die in Nisibis bestatteten Gebeine des Bischofs Jakob (ebd. 13, 21). Aus E.s Festkalender erscheinen die drei Herrenfeste: Geburt (Epiphania), Ostern u. Himmelfahrt. Das erste mit der doppelten Bezeichnung yaldâ u. denḥâ, die dem Doppelnamen des Festes in den benachbarten griech. Kirchen (genethlia u. epi[theo]phania) entspricht, wurde am 6. Januar gefeiert, wie E.s symbolische Deutung der 13 Tage beweist, die dieses Datum von der Wintersonnenwende trennen (hymn. de nativ. 5, 13/4; vgl. auch Epiphan. pan. 51, 22). Der Sieg der Sonne entspricht dem Siege Christi (hymn. de nativ. 5, 15; 26, 7; 27, 16 u. 22). Mit dem Geburtsfest des Herrn, das ebd. 4, 61/83 mit dem Geburtsfest des Herodes verglichen wird, verbindet E. ebd. 4, 57/9 u. 22, 8 Pascha u. den Tag der Himmelfahrt zu den drei Festen der Gottheit (Christi). Darüber hinaus wird noch ein Fest aller Martyrer erwähnt (c. Nis. 6, 30/2). Zuletzt sei noch angeführt, daß c. Nis. 59, 2/3 die besondere Form der Kreuzigung Petri erwähnt u. daß es bei Lamy 1, 711, 19/24 von Petrus u. Paulus heißt, im Okzident seien die beiden Apostel begraben u. das Gestirnpaar untergegangen, dessen Strahlen niemals untergehen.

D. Dichtungsform. Auf dem Gebiet der Metrik wurde E. zum Bahnbrecher auch für die griech. u. lat. Literatur. Nichtquantitierende Dichtung findet sich unter dem Einfluß der Psalmen u. der frühchristlichen Hymnik schon bei *Commodianus u. *Methodius (vgl. W. Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittelalterlichen Rhythmik 2 [1905] 101/18). Das Problem des Ineinander von Griechischem u. Orientalischem in dieser Entwicklung wurde erneut gestellt durch Melitos Passionshomilie (vgl. E. J. Wellesz, Melito's Homily on the Passion, an investigation into sources of byzantine hymnography: JThS 44 [1943] 41/52, u. anschließend P. Kahle, Was Melito's homily written in syriac?: ebd. 52/56). E.s Beitrag zu dieser Entwicklung scheint der Strophenbau (mit Kehrvers) u. das isosyllabische Prinzip zu sein. Der Übergang des letzteren in die griech. Dichtung zeigt sich in den isosyllabischen Werken des ‚griechischen Ephräm' mit den gelegentlichen metrischen Bemerkungen der Hss. wie λόγος τετταρασύλλαβος u. λόγος ἑπτασύλλαβος, letzteres das Lieblingsmetrum E.s für rhythmische Homilien. Dafür, daß hier der Syrer führend war, spricht schon eine allgemeine Erwägung: das Prinzip des Parallelismus führt bei der Gleichförmigkeit der semitischen Nominal- u. Verbalbildung oft wie von selber zur gleichen Silbenzahl. Darüber hinaus auch noch Rhythmus u. Melodie bei E. zu erfassen, ist nicht mehr möglich. Beides war wohl sicher vorhanden; man vgl. hymn. c. haer. 53, 5, wo aber der Ausdruck mensura et pondere nicht mit Sicherheit auf Silbenzählung u. rhythmischen Akzent gedeutet werden kann, weil beide Wörter synonyme Bedeutung haben können u. auch als Hendiadyoin erscheinen. Der Versuch von H. Grimme (Der Strophenbau in den Gedichten Ephräms [1893]), das silbenzählende Prinzip durch das rhythmische zu ergänzen, konnte nicht überzeugen, da uns die Akzentverhältnisse des Syrischen zur Zeit E.s nicht bekannt sind. Ebenso unbekannt sind uns E.s Melodien. In beiden Punkten bleibt es daher unsicher, ob u. inwieweit hier ein Einfluß E.s auf die Byzantinische Hymnik anzunehmen ist. Die Erforschung des ‚griechischen Ephräm', von dem nur ein geringer Teil als Übersetzung eines syrischen Originals nachweisbar ist, hat kaum begonnen. Es fehlt (von dem einen Faszikel S. G. Mercatis abgesehen) die notwendige kritische Ausgabe. Eine erste einführende Arbeit hat man in C. Emereau, Ephrem le Syrien, son oeuvre litteraire grecque (Paris 1918); eine umfassende Sichtung des Materials legten kürzlich vor D. Hemmerdinger-Iliadou u. J.

Kirchmeyer: DictSpir 4, 800/22. Dazu zuletzt noch eine allgemeine Erwägung: eine Übersetzung der oft komplizierten Hymnenstrophen oder auch nur der siebensilbigen Homilien ins Griechische unter Beibehaltung der Silbenzahl konnte kaum ein gefälliges Griechisch ergeben. Nun hebt aber Sozm. h. e. 3, 16 von solchen Übersetzungen, die schon zu Lebzeiten E.s entstanden sein sollen, aber auch noch zur Zeit des Sozomenos hergestellt wurden, hervor, daß sie die Schönheit der syrischen Werke gehabt hätten. Sie hatten also deren dichterische Form u. Diktion (vgl. O. Rousseau: OrSyr 3 [1959] 78/80). Der ‚griech. E.' besteht wohl weitgehend aus freien Nachdichtungen u. Werken, die nur Form u. Motive von E. übernahmen, von reinen Fälschungen abgesehen.

O. Bardenhewer, Des hl. Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften = BKV 37 (1919). – E. Beck, Die Theologie des hl. Ephräm = Studia Anselmiana 21 (Rom 1949); Ephräms Hymnen über das Paradies = ebd. 26 (1951); Ephräms Reden über den Glauben = ebd. 33 (1953). – C. M. Edsman, Le baptême de feu (Leipzig-Uppsala 1940) 190/9. – D. Gerson, Die Kommentarien des Ephräm Syrus im Verhältnis zur jüdischen Exegese: MonSchrWissJud 17 (1868) 15/33. 64/72. 98/109. 141/49. – E. Kirsten, Art. Edessa: oben Bd. 4, 552/99. – J. Molitor, Die kirchl. Ämter u. Stände in der Paulusexegese des hl. Ephräm: Die Kirche u. ihre Ämter u. Stände, Festschr. Kard. Frings (1960) 379/90. – J. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca (Roma 1958) 52/77. – A. Rücker, Des hl. Ephräm des Syrers Hymnen gegen die Irrlehren = BKV 61 (1928). – St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3 (1938) 93/179. – B. Schmidt, Die Bildersprache in den Gedichten des Syrers Ephräm (1905). – J. J. Tierney, Romano il melode = Studi bizantini e neoellenici 7 (Roma 1953) 208/13. – A. Vööbus, Literary critical and historical Studies in Ephrem the Syrian (Stockholm 1958); History of asceticism in the Syrian Orient 1/2 = CSCO Subsid. 14. 17 (Louvain 1958. 1960). *E. Beck.*

Epidauros.

Der Name E. hat sich bis heute erhalten. Ruinen ermöglichen genaue Bestimmung der Lage (Kahrstedt 175/9). Das klassische E. lag in der Nordostecke der Peloponnes auf einer in den saronischen Meerbusen hineinragenden Halbinsel; später hat sich die Stadt auf die tiefer gelegene Bucht ausgedehnt. In sechsstündiger Seefahrt konnte man von hier aus Athen erreichen. Dieser Schiffsweg war in der Antike die kürzeste Verbindung zwischen Athen u. der Peloponnes.

I. Der Asklepiosbezirk. 9 km südwestlich der dorischen Stadt, etwas abseits von der nach Argos führenden Straße, lag in einem abgeschlossenen, flachhügeligen, quellenreichen Talkessel die Kultstätte des Asklepios, die den Namen E. in aller Welt bekannt gemacht hat. Ursprünglich befand sich in der Nähe eine alte Kultstätte des Lokalgottes Maleates, der dann wie an mehreren Orten mit dem hinzukommenden Apollo identifiziert wurde. Als Asklepios aus Thessalien einzog, wurde er zum Sohn des Apollo (Nilsson, Rel. 1, 508). Der gesamte Kult galt darum offiziell dem Apollo (Maleates) u. Asklepios (Praktika 1948, 98f). Das Heiligtum hat zwei große Blütezeiten erlebt, im 4. Jh. vC. u. dann in der Kaiserzeit das 2. u. 3. Jh. nC. (Kahrstedt 179). Ziemliche Klarheit über die Gesamtanlage brachten die Ausgrabungen, die namentlich unter der Leitung von P. Kabbadias seit 1881 stattfanden. Die dabei ans Licht gekommenen Inschriften (IG 4, 1^2 [1929]) informieren über Einzelheiten des Kultes u. die politischen Verhältnisse. Das Zentrum der Anlage war der Asklepiostempel, ein dorischer Peripteros mit 6 Säulen an der Front u. 11 an den Längsseiten. An der Westseite fehlte ein Opisthodom. Als Baumeister wird Theodotos (PW 5A, 2, 1965) genannt; die ausführliche Bauurkunde ist erhalten (IG 4, 1^2 nr. 102). Thrasymedes aus Paros (PW 6A, 1, 594f) hatte die Statue in der Cella gefertigt; von ihr gibt Pausanias (2, 27, 2) eine Beschreibung, die nicht genau mit der auf Münzen gebotenen Wiedergabe übereinstimmt. Die künstlerische Ausstattung des Tempels (Ost- u. Westgiebel; Akroterien) nahm einen bedeutenden Rang ein u. machte ihn zu einem Hauptzeugen für die seit der Zeit des Perikles gewandelte Kunstrichtung. Es herrscht Übereinstimmung darüber, daß die Bauzeit des Tempels in die Epoche der Hochblüte des Asklepioskultes in E. fällt; man hat sich auf etwa 390 vC. geeinigt (vgl. Crome 11). Der Altar stand nicht an der Tempelfront, sondern an der südlichen Längsseite. An der westlichen Begrenzungsmauer des Temenos lag die langgestreckte Liegehalle für die Kranken; sie war zugleich Inkubationsraum. Südwestlich vom Tempel erhob sich die Tholos, deren Bedeutung bis heute noch nicht restlos geklärt ist. Den Kern bilden drei konzentrische

mit Öffnungen versehene Mauerringe. Ob er kultischen Zwecken diente, ist ungewiß. Vielleicht wurden hier die hl. Schlangen gehalten (Kirsten-Kraiker 244f). Polyklet (PW 21, 1720f) legte im 4. Jh. vC. drei neue Mauerkreise in einem Abstand von jeweils 70/80 cm um den Kern. Sie trugen den Oberbau, einen mit einem Kranz von 26 Säulen umgebenen kreisrunden Saal. Nach Pausanias (2, 27, 5), der den Zweck des Gebäudekernes auch nicht mehr kannte, befanden sich Bilder im Innern der Halle. Das Pflaster hatte in der Mitte eine Öffnung, vielleicht zur Fütterung der hl. Schlangen. Am Ende des 4. Jh. nC. wurde die Tholos vielleicht von Christen umgebaut (Kabbadias, Hier. 171). Außerdem gab es im Temenos u. in der Nähe die für alle Wallfahrtsstätten notwendigen Einrichtungen (Quelle u. Bad, Priesterhaus u. Pilgerherberge). Das 1. Jh. vC. brachte auch für das Heiligtum von E. einen starken Niedergang. Sulla schleppte die angesammelten Schätze von E. nach Rom (ebenso von Delphi u. Olympia; Pausan. 9, 7, 5; Diodor. 38, 7; Appian. 12, 54; Plut. Sulla 12; Kahrstedt 179); Seeräuber taten ein übriges (Plut. Pompei. 24). In der Zeit der neuen Blüte erfuhren die Gebäude im Temenos Ergänzung u. Restauration, als der römische Senator Antoninus (aus Nyssa in Kleinasien; in mehreren Inschriften erwähnt; vgl. F. Hiller v. Gaertringen: Hermes 64 [1929] 63ff) aus uns unbekannten Gründen dem Heiligtum seine Gunst erwies. Die Bauten tragen dem Geist der neuen Zeit Rechnung u. zeigen den Wandel von Heilpraxis u. Kultübung an. Das Bad wurde restauriert u. eine Anlage außerhalb des Hieron geschaffen, wo Menschen sterben u. Frauen gebären konnten (Pausan. 2, 27, 6f). Danach scheint der alte Tempelschlaf in dieser Zeit eine Ergänzung durch eine Art klinischer Behandlung erfahren zu haben. Sie wurde jedoch auch jetzt nur auf Traumanweisung des Gottes hin angewandt. (IG 4, 1^2 nr. 126). In dieser Zeit des religiösen Synkretismus zogen auch neue Kulte zu den schon früher vorhandenen in den Bezirk des Asklepios ein. Tempel der Theoi Epidotioi, der Hygieia, des ägyptischen Asklepios u. Apollo wurden von Antoninus errichtet bzw. ausgebessert. Weihungen zeigen, daß in dieser Zeit auch die Artemis von Ephesos (IG 4, 1^2, 501), Sabazios (395), Kybele (537), Zeus Kasios (519), Isis u. Sarapis (534f) u. Tanit von Karthago (446) hier Verehrer hatten. Auch der alte Kult des Apollo Maleates zog aus der Restauration reiche Frucht (J. Papademetriou: Praktika 1948, 90/111; 1949, 91/9; 1950, 194/202; 1951, 204/212). Sehr vieles an dieser Restauration nahm sicherlich auf die an Luxus gewöhnten Pilger u. Heilungssuchenden Rücksicht (Kahrstedt 180/2).

II. Die Heilungen. Der Kult des Asklepios wurde wahrscheinlich von Trikka in Thessalien aus nach E. übertragen (PW 6A, 1, 495/7), u. zwar im 5. Jh. vC. oder früher (vgl. R. Herzog, Art. Asklepios: o. Bd. 1, 795f). E. u. Asklepios verschmolzen zu einer solchen Einheit, daß man dem Heilgott den Beinamen ‚der Epidaurier' gab (Clemens Al. protr. 4, 52, 4 [1, 40, 28 Stählin]); von hier aus trat er einen Siegeszug durch die gesamte griech.-römische Welt an (Halieis, Athen, Pergamon, Rom galten als Filialgründungen; Nilsson, Rel. 1, 762f; Herzog 36/8). Die Filialen schadeten dem Zustrom der heilungsuchenden Pilger nach E., zum mindesten in den beiden Blüteperioden nicht. Votivgaben legen davon hier ebenso Zeugnis ab wie in Kos u. Trikka (Strabo 8, 6, 15 [374]). Die Gemeindebehörden von E. u. die Heiligtumsverwaltung legten eine offizielle Sammlung von Heilungsberichten an. Die Ausgrabungen brachten drei dieser wichtigen Dokumente (Viereckstelen von etwa 1,70 m Höhe, 0,75 m Breite u. 0,17 m Tiefe) u. Bruchstücke von anderen zutage (IG 4, 1^2 nr. 121/4; Ditt., Syll.^{3} [1920] 1168f; Herzog 8/35). Pausanias (2, 27, 3) will bei seinem Besuch noch sechs Stelen gesehen haben. Außer diesen 70 Stelenaufzeichnungen kennen wir aus anderen Quellen noch 10 Heilungsberichte. Wiederholungen sind ziemlich häufig. Die Berichte verteilen sich über einen Zeitraum von etwa 600 Jahren (400 vC./250 nC.); die 70 frühen Berichte stammen aus der ersten Blüte vor 350 vC. Die Redaktoren der Stelenberichte griffen auf verschiedene Motive zurück; einige enthalten Erweiterungen älterer Votivtafeln, andere sind zustande gekommen durch Fixierung mündlicher Berichte (Kötting 20f), wieder andere durch Ausspinnung von folkloristischen Erzählungen (Geschichte vom versteckten Schatz u. verlorenen Darlehn; Herzog 114/23). In Aufbau u. Motivverarbeitung unterscheiden sie sich nicht von ähnlichen Berichten, die später an christlichen Wallfahrtsorten zusammengestellt wurden (Kosmas u. Damian; Kyros u. Johannes in Me-

nuthis; Thekla in Seleukeia; für die modernen Wallfahrtsorte Kötting, Index; Leipoldt, passim). Die Berichte sollten der Propaganda dienen, aber auch den Glauben an die Heilmacht des Gottes stärken u. den Heilungswillen der Kranken wecken (IG 4, 1^2 nr. 121, 22; 121, 33 u. ö.). Die Inkubationspraxis forderte das Schlafen auf bloßer Erde u. in späterer Zeit ein bestimmtes Ritual, bei dem sich der Einfluß der Mysterienkulte auswirkte (Kirsten-Kraiker 242). Zuweilen wurde direkt in der Nacht, entweder durch Asklepios selbst oder durch eine seiner Familie angehörige Gottheit die Heilung vollzogen; häufiger jedoch wurden im Traume nur Anweisungen gegeben, deren Befolgung, oftmals auf sehr natürliche Weise, die Heilung bewirkte (Kötting 19f). Von den 42 Heilungen der Stelen I u. II (IG 4, 1^2 nr. 121/2) erfolgten 30 durch Traumepiphanie. Bildliche Zeugnisse der Heilbehandlung, wie sie etwa im Asklepieion in Athen zutage kamen, sind in E. nicht gefunden worden (vgl. Hausmann 39). Alle Arten von Krankheiten fanden hier Heilung; Totenerweckungen, der Antike sonst nicht fremd, werden nicht erwähnt. Alle anderen Pilgermotive wie Bitte um Kindersegen, Suche nach verlorenen u. gestohlenen Dingen, Erfragung der Zukunft tauchen auch hier auf (Kötting 21). – Die mehrfach erwähnten Votivtafeln (πίνακες: IG 4, 1^2 nr. 121, 1; 122, 22; 440) nannten meist die Krankheit, die Tatsache der Heilung u. den Namen des Bittstellers. In der röm. Blütezeit ließen vermögende Pilger Krankheitsgeschichte u. Heilungsprozeß auf einer eigenen Stele festhalten (Apellas aus Mylasa [um 160 nC.]: IG 4, 1^2 nr. 126; Severus aus Sinope [um 224 nC.]: IG 4, 1^2 nr. 127). Geldzuwendung als Dankerweis wird auch erwähnt (τὰ ἰατρά: IG 4, 1^2 nr. 121, 41; 122, 26); über eine Gebührenordnung ist nichts bekannt; die Gebefreudigkeit der Pilger wußte man psychologisch klug zu wecken (Kötting 21/3). In den Jahrhunderten nC. wurden sicher beträchtliche Taxen gefordert (Tert. ad nat. 2, 14, 12 [CCL 1, 69]). Der pflichtmäßige ‚Heildank' (*Arzthonorar) war mit den Nebenkosten für ärmere Pilger wohl schwer erschwinglich (vgl. Kahrstedt 183). Nutzen zogen daraus in der Zeit des Überganges u. später die Kultstätten der mit Asklepios konkurrierenden christlichen ἀνάργυροι (Kosmas u. Damian, Kyros u. Johannes usw.). Wegen der vom Evangelium her begründeten (Mt. 10, 8) Unentgeltlichkeit der Heilung wirkten sie gerade auf die ärmeren Schichten so anziehend u. stachen die Asklepiosstätten aus. Die Heilungsuchenden blieben mitunter lange Zeit; sie empfingen in der letzten Periode bei der Inkubation zuweilen so detaillierte Anweisungen für die Bäder und den Heilmittelgebrauch, daß der Wallfahrtsort jetzt (2./3. Jh. nC.) ebenso einer Kuranstalt wie einem religiösen Zentrum glich (IG 4, 1^2 nr. 126). Offensichtlich ist die hierin zutage tretende Ritualisierung des Heilschlafes auf den Einfluß der Mysterienkulte zurückzuführen (Nilsson, Rel. 2, 355f), deren Pflegestätten (etwa Eleusis) allmählich zu veröden begannen, als in E. die Zahl der Weihungen noch zunahm (Kahrstedt 183). E. u. die anderen Asklepiosstätten erfuhren vom 2./4. Jh. nC. eine Ausweitung ihrer religiösen Bedeutung. Es machte sich in dieser Zeit die Bemühung bemerkbar, die Nichterhörung der Bitten zu begründen. In den christl. Wallfahrtsstätten wird später häufig die Sündhaftigkeit des Pilgers als Ursache angegeben. Andeutungen einer solchen Entwicklung, die schon bei heidnischen Theologen ihren Niederschlag fand (Plut. superstit. 168C [1, 346f Paton]), kann man einer späten (306 nC.) Weihegabe entnehmen, in der Apollo u. Asklepios als die ‚Verzeihung Gewährenden' (συγγνώμονες) bezeichnet werden (IG 4, 1^2 nr. 432, 4; K. Latte: Gnomon 7 [1931] 132; Iulian. Galil. 200 A nennt Asklepios als jemand, ‚der die sündigen Seelen bessert'). Für die Interpretation u. Aufzeichnung der Traumanweisung waren in der Spätzeit Aretalogen (wohl meist die Priester) zuständig (Weinreich 119; die Taten des Gottes sind die ἀρεταί; θαῦμα als Benennung des unerklärlichen Heilvorganges findet sich erst im christl. Bereich: Herzog 50. 154).

III. Riten u. Feste. Priester werden in den Inschriften oft erwähnt, ebenso Personen der Tempelverwaltung u. für die Bedienung (ζακόρος; Beleg aus der Kaiserzeit). Wichtig war das Amt des πυρφόρος, das anfangs von einem Knaben versehen wurde, später aber als Jahresamt vor dem Eintritt in die Priesterschaft übernommen werden konnte (IG 4, 1^2 nr. 393. 400; auch im Tempel des Apollo Maleates am Kynortion gab es dieses Amt: BCH 75 [1931] 113). Es ist nicht mehr möglich, die genaue Abfolge der täglichen kultischen Übungen festzustellen. Zwar sind einige Hymnen bekannt (IG 4, 1^2 nr. 129/31),

von denen sich einer an alle Götter, ein anderer an Pan u. ein dritter an die Göttermutter wendet. Außerdem sind Lieder erhalten (IG 4, 1² nr. 133/4; Maas 150f), die zu einer Art von Tagzeitenliturgie gehört zu haben scheinen, da ihnen die rubrizistische Anordnung beigefügt ist, was zur 1. u. was zur 3. Stunde des Tages gebetet werden soll. Wahrscheinlich sind hier die Reste einer auf 6 Stunden verteilten Liturgie auf uns gekommen, wie sie sich sicher erst in der Spätzeit entwickelte (vielleicht unter jüdischem oder christlichem Einfluß; vgl. Iulian. ep. 89b [142, 14 Bidez]; O. Weinreich: JbLw 10 [1930] 142). Es ist uns unbekannt, wieweit sich Pilger an diesen Kultübungen beteiligten. In Auswirkung des Synkretismus war der hl. Bezirk mit so vielen Altären für verschiedene Gottheiten angefüllt (IG 4, 1² nr. 482/588), daß sie (wie in Olympia) numeriert wurden, zunächst wohl um der Bestandsaufnahme willen, dann aber auch, damit in regelmäßiger Wiederkehr an allen geopfert würde u. nicht einige Gottheiten ganz ohne Kult blieben (K. Latte: Gnomon 7 [1931] 132). Eine inschriftliche Anweisung aus dem 2. oder 3. Jh. nC. (leider sehr verstümmelt: IG 4, 1² nr. 742) regelt die Riten, die täglich wiederholt werden müssen: der πυρφόρος, dessen Gerät ein Relief des Altares 404 darstellt, soll an allen Altären vorbeigehen; auch vom Ritus des Lichtanzündens (λυχναψία) ist die Rede, u. von Akklamationen, die dabei vorgeschrieben sind (Devotionshandlungen der Pilger?). Weihrauch u. Wein sollen abends Apollo u. Asklepios dargebracht werden (Latte aO. 133f). Damit fügt sich die Liturgie in E. in die allgemeine Entwicklung ein. Die starke Verwendung des Lichtes u. der Lampen tritt im spätantiken Kult überall auf. Der tägliche Gottesdienst nimmt unter dem Einfluß der Mysterienkulte zu. Blutige Opfer treten zurück; an ihre Stelle rücken Weihrauch, Spenden u. reiche symbolische Handlungen (Lichtanzünden). Die Tagzeitenhymnen in E. erinnern an die christl. Gebetszeiten, die schon von Tertullian (orat. 25 [CCL 1, 272]; iei. 10, 3 [CCL 2, 1267]) u. Clemens Alex. (strom. 7, 40, 3 [17, 30 St.]) erwähnt werden (Nilsson, Rel. 2, 358. 364/6). – Schon im 3. Jh. vC. wurde bestimmt, daß die Bürger von E. alljährlich eine feierliche Prozession zu Ehren des Apollo u. des Asklepios halten sollten, u. der epidaurische Dichter Isyllos verfaßte dazu den Festhymnus (IG 4, 1² nr. 128). Jedes 4. Jahr brachte die Feier der Asklepieia, zu der durch Theoroi eingeladen wurde (PW 5A, 2, 2240/3; *Festankündigung), u. zu der Festgesandtschaften von weither kamen (IG 4, 1² nr. 94/5). An solchen Tagen erfüllte auch das herrliche Theater seine Aufgabe (Kirsten-Kraiker 246f), das zu den anderen Zeiten des Jahres mit seinen 14000 Sitzplätzen den Pilgern u. Heilungsuchenden zur Verfügung stand.

IV. Ausklang. Im 3. Jh. nC. beginnt auch in E. parallel mit der Änderung der wirtschaftlichen Lage der religiöse Umschmelzungsprozeß: der Übergang vom Wallfahrts- zum Kurort, das Wachsen des Synkretismus u. die Annäherung des Rituals an die Mysterienbräuche, das Hervortreten des religiösen Subjektivismus u. der Zug zur symbolischen Aussage u. Darstellung erweisen das. Die Häufigkeit der Dedikationen nimmt zunächst nicht ab; die Zahl der Pilger u. das religiöse Vertrauen zu Asklepios steigern sich womöglich hier wie anderswo (Orig. c. Cels. 3, 24 [1, 220 K.]; Arnob. 1, 49 [CSEL 4, 33]; Hieron. in Is. comm. 65, 4 [PL 24, 632f]; Iulian. Galil. 200Af. 235C); der Heilgott überflügelt andere Kulte wie etwa die in Eleusis u. Delphi. Das 3. u. 4. Jh. nC. bringen in E. mehr Weihungen als die Zeit von Augustus bis Septimius Severus (Kahrstedt 183). Ein großer Teil der Votivaltäre trägt neben der Inventarisierungsnummer (vielleicht aus der Zeit Iulians; IG 4, 1², XXXVIII) u. der Weihinschrift ein Symbol, dessen Beziehung zur betreffenden Gottheit zT. leicht durchschaubar, zT. aber auch unverständlich ist (O. Weinreich, Lykische Zwölfgötter-Reliefs = SbHeid 1913, 5, 33f). Die letzte datierte Stiftung stammt aus dem J. 355 nC. (IG 4, 1² nr. 438; sie galt dem Asklepios von Aigai). Von einem gewaltsamen christl. Eingriff in E. ist nichts bekannt. Das schwere *Erdbeben des J. 375 u. den Goteneinfall (395) wird das Heiligtum kaum überlebt haben; dem offiziellen Kult machte das Edikt des Theodosius I u. des Valentinian II (391) ein Ende. Östlich vom Asklepiostempel wurde in unbekannter Zeit (Sotiriou möchte aus nicht zwingenden Gründen das Ende des 4. Jh. annehmen) eine fünfschiffige Basilika von 60 m Länge u. 45 m Breite mit Narthex u. Baptisterium errichtet. Später wurde sie, wohl den Bedürfnissen entsprechend, verkleinert u. erstaunlicherweise, nicht etwa unter das Patrozinium des Kosmas u. Damian, sondern das

des hl. Johannes gestellt. Noch später wurde daraus eine Festung gemacht. In der Stadt, die 535 noch in der Quelle des Hierokles erwähnt wird (CSHB 9 = Constantinus Porph. 3, 392 [1891] 7) hat man eine einschiffige Kirche aus dem 6./7. Jh. entdeckt (BCH 81 [1957] 545).

J. F. Crome, Die Skulpturen des Asklepiostempels von E. (1951). – A. Defrasse-H. Lechat, Epidaure (Paris 1895). – E. J. Edelstein-L. Edelstein, Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies 2 (Baltimore 1945). – U. Hausmann, Kunst u. Heiltum, Untersuchungen zu den griech. Asklepiosreliefs (1948). – R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros = Philologus Suppl. 22, 3 (1931). – F. Hiller v. Gaertringen, Prolegomena zu IG 4, 1² (1929) XIV/XXXIX. – P. Kabbadias (Cavvadias), Fouilles d'Epidaure (Athen 1893); Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ (Athen 1900). – U. Kahrstedt, Das wirtschaftliche Gesicht Griechenlands in der Kaiserzeit (1954) 175/83. – E. Kirsten-W. Kraiker, Griechenlandkunde (1955) 240/7. – B. Kötting, Peregrinatio religiosa (1950) 15/32. – J. Leipoldt, Von Epidauros bis Lourdes (1957). – P. Maas, Epidaurische Hymnen = Schriften Gel. Gesellsch. Königsberg, Phil. hist. Kl. 9, 5 (1932/3). – Nilsson, Rel. 1, 508. 763; 2, 355/66. – A. Orlandos, Ἡ ξυλοστέγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς μεσογειακῆς λεκάνης (Athen 1952/56), Reg. s. v. Epidauros. – J. Papademetriou: Πρακτικὰ τῆς ἀρχαιολογικῆς ἑταιρίας 1948, 90/111; 1949, 91/9; 1950, 194/202; 1951, 204/12; BCH 66/7 (1942/3) bis 81 (1957); Berichte über letzte Ausgrabungen. – F. Robert, Epidaure (Paris 1925); Thymélé (Paris 1939). – G. A. Sotiriu, Αἱ παλαιοχριστιαναὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος: ArchEph 1929, 198/201. – A. Taffin, Comment on rêvait dans les temples d'Esculape: BullAssocBudé 4, 3 (1960) 325/66. – O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 (1909). – U. von Wilamowitz-Möllendorf, Isyllos von E. (1886). *B. Kötting.*

Epidemia I s. Advent (o. Bd. 1, 112/6).

Epidemia II (Krankheit) s. Medizin.

Epieikeia s. Aequitas (o. Bd. 1, 141/4).

Epigramm.

A. Griechisch. I. Vorchristlich. Eine Geschichte des griechischen Epigramms ist noch nicht geschrieben; einen das Wesentliche hervorhebenden Überblick gibt jedoch H. Beckby in der Einführung zu seiner Ausgabe der Anthologia Graeca (1 [1957] 11/62). Hier sollen nur die allgemeinen Züge der vorchristlichen Entwicklung, soweit sie für das späte E. wesentlich geworden sind, skizziert werden. – E. ist dem Wortsinne nach Aufschrift, u. Aufschrift ist das E. in seinen Anfängen (vom 8. Jh. an) durchweg gewesen, u. zw. in der Hauptsache als Weih- u. Grab-E. Beide Gruppen haben insofern die gleiche Entwicklung durchgemacht, als späterhin sowohl Weihungen wie Todesfälle, auch besonders merkwürdige, erfunden u. zum Thema genommen werden. Es läßt sich nicht immer entscheiden, ob realer Vorfall oder Fiktion vorliegt. Für das Weih-E. ist in diesem Zusammenhang Leonidas v. Tarent (3. Jh.) zu nennen, der auf die gesamte Folgezeit einen außerordentlich starken Einfluß geübt hat. Seine Weih-E., die er Handwerkern, die sich zur Ruhe setzen, in den Mund legte, sind immer wieder nachgeahmt worden. Eine besondere Kategorie innerhalb der Grab-E. bilden die E. auf tote Tiere (G. Herrlinger, Totenklage um Tiere [1930]). Gegenüber diesen realen oder fiktiven Aufschriften bildet sich schon im 5. Jh. im Anschluß an die beim Gelage vorgetragenen Sprüche, aber auch an die Elegie, ein E. aus, das nicht Aufschrift sein will, sondern in Kürze eine Ansicht oder eine Empfindung des Verfassers ausdrückt u. an jeden Gegenstand anknüpfen kann. Damit ist dem E. ein weites Feld erschlossen, das teilweise schon im 4. Jh. (Platos E.), vollständig aber im 3., der Zeit der Hochblüte, in Besitz genommen wird. Neben das in der Form der Aufschrift gehaltene Grab-E. tritt nun das E. auf den Todesfall, das das Mitleid des Dichters oder eine an den Todesfall anschließende Betrachtung zum Inhalt hat. Sympotische u. erotische E. entstehen in dem an Asklepiades v. Samos sich anschließenden Kreise. In den Erotika spielt die Knabenliebe eine nicht geringe Rolle. Die Landschaft sowie Kunst- u. Dichtwerke werden in den Bereich der E.-Dichtung einbezogen. E. auf Kunstwerke wollen entweder eine Erklärung der Darstellung geben oder drücken die Empfindung des Betrachters aus, sehr oft die Freude über die Wirklichkeitsnähe des Kunstwerks. Aber auch Beschreibung fehlt nicht (*Ekphrasis).

Alle Kategorien des E. verfallen schon in späthellenistischer Zeit dem Streben nach der Pointe. In großem Umfange wird so das E. zu einem Spiel des Witzes; die beliebte Variierung fremder u. eigener Gedichte drängt in dieselbe Richtung. Das hindert nicht, daß zu einem gewissen Teil das E. trotz aller Rhetorik dem Leben verbunden bleibt. So bei einigen Dichtern, die in Rom zur Zeit des Augustus schrieben; sie wählen häufig Vorkommnisse in der vornehmen röm. Gesellschaft zum Gegenstand, begleiten insbesondere Geschenke mit einem E. Im Liebes-E. ist Unterscheidung zwischen Erfindung u. Erlebnis oft unmöglich. Nur der Witz, nicht etwa persönlicher Haß, formt das Spott-E., das zur Zeit Neros von Lukillios ausgebildet wurde; es richtet sich nicht gegen Einzelpersonen, sondern nimmt Charaktereigenschaften oder körperliche Fehler zum Vorwurf (Fr. Brecht, Motiv- u. Typengeschichte d. griech. Spott-E. [1930]). Lukillios wirkt nach bis in das 2. Jh. nC. Dann tritt ein Stillstand in der griech. epigrammatischen Dichtung ein. Ob Rufinus, dessen erotische Rohheiten den Niedergang des Geschmacks verraten, in diese Zeit gehört, ist ungewiß. Die moralische Sentenz, die vereinzelt schon in älterer Zeit im E. erscheint, ist von dem Lukianos, den Geffcken (BPhW 52 [1932] 1089/94) von dem gleichnamigen Sophisten aus Samosata abgetrennt hat, gepflegt worden; sie wird häufig in Mahn-E. als Ratschlag formuliert. Auch seine Zeit ist unsicher; Geffcken setzt ihn wegen einer gewissen Verwandtschaft mit Gregor v. Nazianz ins 4. Jh., er kann aber auch älter sein. Das 3. Jh. fällt für die literarische E.-Dichtung so gut wie ganz aus; wir haben aus ihm nur die hölzernen Erzeugnisse des Diogenes Laertios.

II. Christlich. a. Literarisch. Die Unterscheidung zwischen literarischen u. inschriftlichen E. geschieht aus praktischen Gründen; sie ist nicht streng durchzuführen, da manche literarischen, d. h. in ein Buch aufgenommenen, E. auch auf dem Stein gestanden haben können. – Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß die literarische E.-Dichtung nach langem Stillstand fast gleichzeitig in der 2. Hälfte des 4. Jh. von einem Christen, Gregor v. Nazianz, u. von einem Heiden, Palladas, erneuert wird.

1. Gregor v. Nazianz. Der etwas ältere Gregor will bewußt eine christl. Dichtung schaffen u. läßt daher von dem Stoff der E.-Dichtung alles beiseite, was sich dieser Forderung nicht fügt. Mit ganz wenigen Ausnahmen, unter denen sich ein ekphrastisches E. (epigr. 1) u. ein in der Einleitung an Anth. Pal. 7, 666 (Antip. Thessal.) erinnerndes auf eine Kapelle des Elias befinden (carm. 1 sect. 1, 17 = PG 37, 479), die sich aber alle auf christl. Personen oder christl. Moral beziehen, sind alle seine E. entweder Grab-E. oder Warnungen vor Grabschändung oder Warnungen vor kirchlichen Mißbräuchen. So ist, da Gregor nur wirkliche Todesfälle behandelt, das Spielerische, das so großen Raum in der späteren vorschristl. E.-Dichtung einnimmt, von der Seite des Stoffes her ausgeschlossen. Es dringt aber doch wieder ein, da Gregor unter dem Einfluß der Rhetorik in exzentrischem Maße der Selbstvariation huldigt. So hat er auf den Tod seiner Mutter mehr als 50 E. gemacht. Auch die Pointe wird gesucht; sie ist häufig recht frostig. Überhaupt ist der poetische Wert der E. mit ganz wenigen Ausnahmen sehr gering. – Die Grab-E. sind, wie bei älteren Dichtern, entweder in der Form der Aufschrift gehalten oder drücken als Gedichte auf den Todesfall die Empfindung des Dichters über diesen aus. Im ersteren Falle weisen sie die von alters her üblichen Typen auf. Häufig spricht der Tote oder das Grabmal oder die *Erde; der nicht nur literarisch verwendeten, sondern auch in Inschriften zumal der späteren Zeit nicht seltenen Form des *Dialogs bedient sich Gregor: Anth. Pal. 8, 58 u. 126. Des Vorbildes entbehren diejenigen E. auf die in der Kirche verstorbene Mutter Gregors, die das Thema ‚Hier starb Nonna' variieren. Wie viele von den Grab-E. als Inschrift verwendet worden sind, läßt sich nicht sagen; groß kann ihre Zahl nicht sein, da so viele der gleichen Person gelten. Außerdem ist damit zu rechnen, daß Gregor einen Teil davon erst beträchtliche Zeit nach dem Todesfall verfaßt hat, da dies für 8, 8 feststeht, das dem 379 verstorbenen Basileios gilt, aber erst nach 381 geschrieben ist. Den Inhalt der Grab-E. differenziert Gregor nach den Personen, denen sie gelten. Im eigentlichen Sinne christlich ist er bei Personen, die geistlichen Standes waren oder ein betont christl. Leben geführt haben. Hier ist der Tod Gottes Wille (35, 3; 47, 1 auf Nonna); die Dreieinigkeit hat den Geist des Basileios entrafft (3, 1), dieselbe (53, 1) oder ein Engel (54, 1) oder Gott (69, 1) Nonna. Dagegen wird in heidn. E. das Entraffen vom

Hades ausgesagt. Christus hat den Tod des Basileios gewollt (9, 3), auch den frühen Tod des Priesters Nikomedes (141, 3). Der Chor der Himmlischen verlangte nach dem Priester Karterios (144, 4). Ein früher Tod ist Lohn für ein nach den himmlischen Dingen trachtendes Leben (auf Helladios 151. 153). Der Tod ist Erlösung aus den Fesseln dieses Lebens (auf Hellad. 153; auf Naukratios, den Bruder des Basileios, 158; ähnlich auch schon heidn.: Peek, GE 989; vgl. Lier 62, 602); er bringt Vereinigung mit den Himmlischen (auf Nikomed. 139, 5), mit der Dreieinigkeit (auf denselben 140, 6, auf Gregors Vater 14, 4), für Nonna (28, 5) Vereinigung mit den frommen Frauen des AT u. NT. Der Tod wird oft als Erhebung bezeichnet. Auferstehung des verklärten Leibes wird erwartet für Nonna 55. Dieselbe betet vom Himmel aus für die Menschen 35; auf Fürbitte geht auch das ‚Denk' an mich' 143 (auf Karterios). Der Bischof Nikomedes soll von oben seine Gemeinde lenken 141 (ähnliche Vorstellung schon vorchristl.; vgl. Peek, GE 2040, 7; Rohde, Psyche 2, 393). Die Personen, denen diese E. gelten, heißen Diener der Dreieinigkeit (Gregor auf sich selbst 81; nach dem Vorbild hellenistischer Dichter hat Gregor für sich selbst die Grabschriften 81/84 verfaßt, an deren Echtheit trotz dem Selbstlob nicht zu zweifeln ist); sie heißen Diener Christi (Basileios 2), Christi Ruhm (Basil. 7, Hellad. 153), Christi Blitz (Karterios 143); sie sind Gegenstand der Sorge für Christus (der Priester Bassos 147). Nonna ist Eingeweihte des himmlischen Lebens 25, ebenso Gorgonion 101; ähnliches 77 (Familie Gregors) u. 102 (Gorgonion). Gegen den Widersacher haben gekämpft Nonna (33) u. Helladios (152). Gregors Wohltaten an seinen Eltern stehen in dem großen Buche Christi 32 (über diese Vorstellung oben Bd. 2, 728/731). Die Taufe wird erwähnt bei Gorgonion 103 u. Naukratios 156. Auch der Stil ist ins Christliche gewandelt. Wie in heidn. Grabschriften der Tote bisweilen mit einem Heros verglichen wird (Peek, GE 1727/38), so Nonna mit Personen des AT u. NT (27. 49. 51. 52. 59), Gregor der Vater mit Moses (14). Gestalten der griech. Überlieferung werden der Christin Nonna gegenübergestellt 28 u. 29. Auf Bibelstellen wird 18, 23, 40 angespielt. Traditionelle Motive sind in diesen E. selten. Übernommen ist die Gegenüberstellung der Schicksale des Leibes u. der Seele (12. 33. 55), die Bezeichnung des Todes als Schlaf (12. 60), der Ausdruck ‚am Ort der Frommen' (schon bei Callim.: Anth. Pal. 7, 520, 4) 66. Auch wenn 157 der neidische Fluß als Todesursache angegeben wird, ist das Auswirkung alter Gepflogenheit (der neidische Wind als Todesursache Antip. Thess.: ebd. 7, 666, 6). – Dagegen fehlt in den E. auf Gregors Bruder Kaisarios (85. 100), der in kaiserlichen Diensten gestanden hatte, auf den Proconsul u. praefectus praetorio Martinianus (104. 106/17), auf den jung verstorbenen Euphemios (121/30), auf die Rhetoren Thespesios (epigr. 4) u. Proairesios (epigr. 5) das christl. Element so gut wie ganz. Hier ist vielmehr der Urheber des Todes, insbesondere des frühen Todes, der personifizierte Neid (85[a]. 90. 100. 121, wo er durch seinen Blick wirkt; 126. 128; epigr. 5), das neidische Schicksal epigr. 4. So war es auch in heidn. Grab-E. gewesen (vgl. Lier 62, 473/77). Die Frage nach der Gerechtigkeit, die 141 (auf Nikomedes) mit dem Hinweis auf Christi Willen beantwortet wird, bleibt 85 ohne Antwort. Während 151 u. 153 ein früher Tod als Belohnung angesehen wird, wird 123 u. 124 geklagt, daß die Guten früher sterben müssen (auch dies schon älter; vgl. Peek, GE 636, 5; 719). Ganz nach alter Weise wird bedauert, daß dem verlobten Euphemios die Hochzeit nicht vergönnt war (122. 126. 127). Der Tod ist Lösung vom Leben (88); von den Fesseln des Lebens ist nicht die Rede. Der Ausdruck ‚Erhebung' wird nicht gebraucht; vielmehr ist der Tote in den Hades gegangen (97) oder unter die Erde (106) oder zu Staub geworden (91. 93. 107). An dem Verstorbenen wird nicht nur Bildung u. Weisheit (auch hier Traditionelles; vgl. 85a mit Peek, GE 591. 658. 1063. 1935, 12), sondern auch Schönheit gerühmt (86. 94. 98. 100. 123/25. 130). Kaisarios' Vater wird mit dem Ruhm des Sohnes getröstet (86). Der Stil ist gekennzeichnet durch häufige Verwendung von Gestalten der griech. Götterwelt, allerdings nur solcher, die sich als Abstrakta fassen lassen, wie Musen, Chariten, Themis, Eros (127), Eroten (122). Andere Götternamen, etwa Hermes oder Persephone, werden vermieden. Auf die Metamorphosen der griech. Sage wird angespielt 97, auf Strafen im griech. Hades 104 u. 110, auf das goldene Zeitalter 124; die Erde wird als Mutter aller Dinge bezeichnet 106. Anlehnung an ältere Stilmuster findet sich öfter, auch Berührung mit inschriftlichen E. (zB. im Vergleich mit der Rose 98, 6; vgl. Wilhelm: Byzant. 6 [1931] 461). So stehen die E. auf die

genannten Weltleute ganz in griech. Tradition. – In der Mitte zwischen beiden Gruppen stehen die E. auf Amphilochios (131/38), der Kenner der profanen u. der sakralen Literatur zugleich war (131, 3). Christl. u. traditionelle Elemente sind hier gemischt; der Tote wird erhoben 133 u. geht unter die Erde 131. In den E. auf Amphilochios' Gattin Livia (118/20) ist christl. nur die Erwähnung der Märtyrer 118, traditionell der Schluß von 119 (statt der Gattin das Grab; vgl. Antip. Sid.: Anth. Pal. 7, 467, 7; Peek, GE 1160, 18; 2038, 26). Der auffällige Satz ‚ich hielt sie nicht für sterblich' (120, 1) hat eine Analogie in dem inschriftlichen E. Peek, GE 1592 (vgl. auch 1594, 6). – E. gegen Grabschänder u. Grabräuber hat Gregor in großer Zahl verfaßt (105. 170/74. 176/254; epigr. 31/46; auch die E. auf Martinianus wenden sich fast alle gegen Grabräuber). Warnungen vor Grabschändung werden in inschriftlichen E. seit etwa 100 vC. ausgesprochen; die Christen haben diesen Brauch übernommen. Gregors E. enthalten aber nur zu einem sehr kleinen Teil Warnungen, wie sie am Grabe denkbar wären (etwa 104. 107/109. 111); auch hier finden sich Beziehungen zu inschriftlichen E., vgl. 109 mit Peek, GE 1372. 170/74 geben Mahnungen, die von der Form des Grab-E. losgelöst sind; sie wenden sich zT. gegen den Mißbrauch, Märtyrer-Altäre aus Steinen zu errichten, die von Grabbauten entwendet sind. Der größte Teil der in diese Kategorie fallenden E. ist aber rein epideiktisch; er bezieht sich auf die bereits erfolgte Zerstörung des Grabes oder richtet sich gegen den in Aktion befindlichen Grabräuber. In der Form folgen diese Produkte der Rhetorik oft den echten Grab-E., indem der Tote oder das Grabmal spricht; auch die Dialogform wird angewendet, 217 sogar ein Gespräch zwischen Gräbern u. Toten eingeführt. Wie im Grab-E. der Tote einen Gruß vom Wanderer erbittet u. dieser dem Wunsch entspricht, so verlangt der Tote 192 einen Fluch über den Grabräuber, der dann auch ausgesprochen wird. Die Stilisierung dieser E. ist teils christl. (181. 198. 245), teils traditionell (Tartarus 246/48, Erinyen 199, Dike oft). Was 190 über die Unterwelt gesagt wird, ist aus traditionellen u. christl. Motiven zusammengesetzt (die Schlüssel des Todes nach Apc. 1, 18; Literatur über diese bereits heidn. Vorstellung bei L. Robert: Gnomon 31 [1959] 27). Christl. Umbildung eines heidn. Ausdrucks liegt 192 vor, wo Gott dasselbe Epitheton (Schützer der Gastfreundschaft) erhalten hat wie Zeus in dem hier nachgeahmten E. des Damagetos (Anth. Pal. 7, 540). Gestalten der griech. Sage werden erwähnt 218, epigr. 34 u. 43. Daneben aber folgt Gregor dem in alten Vorstellungen wurzelnden Volksglauben der Zeit (Rohde, Psyche 1, 246; 2, 336 ff, insbes. 344), wenn er von der Macht u. dem Zorn der im Grabe wohnenden Toten spricht (112. 193. 198. 227; epigr. 43; heidn. inschriftliche Parallele dazu Peek, GE 480 u. in Prosa Inscript. Cret. 1, 207 nr. 64). Ebendahin gehören die Dämonen, die 205 als Paredroi, d. h. als am Grabe Wohnende, zur Rache aufgerufen werden; es sind Totengeister (nicht Engelsfiguren, wie Waltz interpretiert) wie 234, verglichen mit 233, deutlich zeigt; von nur einer Person steht der Plural auch Peek, GE 673 (2./3. Jh.). – Während die älteren Mahn-E. sich auf allgemeine Ratschläge moralischer u. praktischer Art beschränkten, wendet sich Gregor gegen die Ausschreitungen an den Märtyrerfesten (166/69. 175) u. gegen die sog. Agapetoi u. Syneisaktoi (epigr. 10/24), also gegen tatsächlich bestehende Mißstände.

2. Palladas. P., etwa 25 Jahre jünger als Gregor, ist Gegner des Christentums; der Versuch von Waltz, ihn zum Christen zu machen (RevÉtGr 59/60 [1946/47] 198/209), ist mißglückt. Vgl. über diese Frage W. Zerwes, Palladas v. Alexandrien (Maschinenschriftl. Diss. Tübingen 1957) 359/65; G. Luck: Harvard Studies Class. Phil. 63 (1958) 455/71. Er fühlt sich als Hellenen, d. h. Nichtchristen, u. bewundert die Philosophin Hypatia (Anth. Pal. 9, 400; das E. wird von Luck Palladas abgesprochen u. für christl. erklärt, doch geht bei seiner Interpretation die Beziehung zwischen den beiden Teilen des Gedichts verloren). Natürlich heißt das nicht, daß die alten Götter als Personen ihm noch etwas bedeuteten; sie kommen bei ihm nur selten vor, zumal er weder Erotika noch eigentliche Grabgedichte verfaßt hat, u. gelegentlich spottet er auch über die Göttersagen (ebd. 10, 53). Nur Sarapis tritt bei ihm als handelnde Person, die in das Menschenleben eingreift, auf (9, 174. 378). Er hat es gewagt, den Patriarchen von Alexandria, Theophilos, anzugreifen (Keydell: ByzZ 50 [1957] 1/3) u. spottet über die Mönche 11, 384. Dabei ist er sich bewußt, daß das Heidentum nur noch ein Schattendasein führt (10, 82) u. im Alter sieht er der Festigung des Christentums mit grimmiger Resig-

nation zu (9, 441. 528; vgl. C. M. Bowra: ByzZ 53 [1960] 1/7; ders., P. and Christianity: ProcBritAcad 45 [1959] 255/67). Zahlreich sind seine populärphilosophischen E., zum großen Teil von bitterem Skeptizismus u. Pessimismus erfüllt. Sie haben auch auf christl. Dichter gewirkt, wenigstens zeigt Makedonios, zur Zeit Justinians, in einigen E. Verwandtschaft mit ihm. Ihre Verbreitung war groß; 10, 87 hat sich als Latrineninschrift in Ephesos gefunden u. 10, 58 auf einem christl. Grabmal in Lykien (BCH 23 [1899] 337; erkannt von Beckby). – Im Anschluß an Palladas sei das Anthol. Pal. 16, 19 überlieferte anonyme E. erwähnt, das Worte der Liturgie zu einem giftigen Angriff auf einen Bischof benützt.

3. Dichter des 5. Jh. Von der E.-Dichtung zwischen Palladas u. dem ältesten Dichter justinianischer Zeit, Julianos dem Aegypter, ist nur wenig erhalten. Was wir haben, unterscheidet sich nicht von der Hauptmasse dessen, was das 6. Jh. hervorgebracht hat. Christliches findet sich nicht, weder bei dem Klaudian, der Anth. Pal. 9, 139. 140. 753. 754 verfaßt hat u. wohl mit dem bekannten griech.-lat. Dichter dieses Namens identisch ist, noch bei Kyros v. Panopolis, dem ‚großen Dichter', der, als er bald nach 441 in der Hauptstadt in Ungnade gefallen u. hellenischer Gesinnung verdächtigt worden war, gezwungen wurde, sich zum Bischof weihen zu lassen, noch bei Christodoros v. Koptos (unter Anastasios), einem Sohne christl. Eltern, wie der Name besagt, der aber doch ein nicht erhaltenes Lobgedicht auf die Schüler des Proklos verfaßte. Die Stücke, die 1, 19/22 unter dem Namen Klaudianos stehen u. christl. Inhalts sind, gehören einem späteren Dichter an u. sind nicht E., sondern Bruchstücke eines Hymnus. Die drei Grab-E. 7, 557 von Kyros, 697 u. 698 von Christodoros auf den praefectus Illyrico Johannes, der ganze Rest seiner drei Bücher umfassenden E., sind im traditionellen Stil gehalten. Das der klassischen Form näher stehende des Kyros verwendet nur bereits früher belegte Motive (Geschoß des Todes: Peek, GE 1551, 6; Vergleich mit der Rose s. o.; Vergleich mit Penelope oft). Die wortreicheren E. des Christodoros bringen griech. Sagengeschichte; bemerkenswert ist der Ersatz des Zeus, Schützers der Gastfreundschaft, durch einen Daimon mit demselben Attribut 698, 4. Die übrigen E. der Genannten gehören bis auf eines (9, 140) zur Kategorie der *Ekphrastika.

4. Justinian. Zeit. Die E. der justinianischen Zeit hat, nebst einigen älteren, Agathias v. Myrina, Advokat (Scholastikos) u. Hofhistoriograph (etwa 536/582) in seinem Kyklos (d. i. Kranz) gesammelt. Lehrreich für die Auffassung, die er u. seine Zeitgenossen von den Aufgaben der epigrammatischen Dichtung hatten, ist das Prooemium zu dieser Sammlung (Anth. Pal. 4, 4). Er gibt hier v. 67 ff die Einteilung seiner Sammlung: 1. Weih-E., 2. ekphrastische E., 3. Grab-E., 4. E. auf Lebensumstände, hierunter die Protreptika, 5. Spott-E., 6. Erotika, 7. Bakchika. Bezeichnend ist, daß die Weih-E. an der Spitze stehen, u. ebenso, wie Agathias sie einführt: ‚Zuerst werde ich dir vortragen, im Wetteifer mit den Alten, was die neueren Dichter, als den früheren Göttern geltend, geschrieben haben; es ziemte sich ja doch, die kunstverständige Nachahmung der alten Dichtung zu bewahren'. Die letzten Worte fügt der christl. Dichter gewissermaßen entschuldigend hinzu (Mattsson 17). Man will also die alte Dichtung, d. h. die Epigrammatik der hellenist. Zeit, fortsetzen u. wenn uns die Nachahmungen u. Variationen leeres Spiel scheinen, so sah man darin in Wahrheit Gelehrsamkeit u. Kunstverstand. Geübt ist diese kunstverständige Nachahmung nicht nur im Weih-E., sondern auch in den anderen Gruppen, wenn auch nicht in demselben Umfang. Die Festigkeit des Stils, die dem E. eigentümlich ist, tritt im Weih-E. besonders deutlich zu Tage. Hier erscheint die ganze alte Götterwelt. Manche Dichter (Leontios Scholastikos, Arabios Scholastikos) scheinen diese Kategorie gemieden, andere (Makedonios: Anth. Pal. 6, 176, Eratosthenes Scholastikos: ebd. 6, 77, Johannes Barbukallos: ebd. 6, 55) gelegentlich ihren Scherz damit getrieben zu haben. Wichtig ist, daß Agathias, der mehrere Weih-E. im alten Stil hat, auch Weih-E. für die reale Praxis, d. h. für christl. Gegenstände macht. Anth. Pal. 1, 35 ist eine wirkliche Aufschrift für eine Weihung an den Erzengel Michael, dem er selbst u. drei andere Studenten ihr Bild darbringen. Der Wunsch für die Spender am Schluß ist aus der Technik des heidn. Weih-E. übernommen (vgl. ebd. 6, 34. 36 u. a.). Auch für den Theodoros, dem er seinen Kyklos widmete, hat Agathias das E. gemacht, als dieser dem Erzengel sein Bild weihte (ebd. 1, 36). Von den auf Kunstwerke, Bäder u. andere Gebäude bezüglichen E. sind viele nur Spiel (Musterbeispiel die auf die Kuh

Myrons), u. hier hat die alte Mythologie ihren Platz; zB. wagt Arabios Zeus, den Beschützer der Gastfreundschaft, zu nennen (ebd. 16, 149 auf ein Bild der Helena). In E. auf wirkliche Gegenstände dieser Art scheint man sich darin zurückgehalten zu haben. In vielen, die sich auf Gebäude oder Bilder zeitgenössischer Persönlichkeiten beziehen u. zT. wirkliche Inschriften sind, fehlt die Mythologie ganz. In anderen werden nur Gestalten verwendet, die eine sachliche Bedeutung haben, wie Najaden, Nereïden, Dike u. Themis, Chariten, Moira. Doch finden sich Ausnahmen (16, 278. 285). Agathias hat auch das ekphrastische E. auf einen christl. Gegenstand, nämlich auf ein Bild des Erzengels Michael, übertragen (1, 34). Auf eine Darstellung der Geburt Christi geht das anonyme epideiktische E. Anth. Pal. 9, 592. – Von den Grab-E. sagt Agathias im Prooemium (4, 4, 76), daß Gott sie im Liede zu vollenden gewähren, in der Wirklichkeit sie aber fernhalten möge. Damit ist gesagt, daß ein großer Teil nicht auf Realität beruht, sondern fingiert ist. Das gilt selbstverständlich für die Grab-E. auf Dichter u. Philosophen u. andere Personen der alten Zeit, für die E. auf merkwürdige Todesfälle, in denen oft keine Namen genannt werden, für offenkundige Nachahmungen älterer Gedichte, für die Fälle, in denen der Name des Toten fehlt oder sichtlich erfunden ist. Hier erscheinen Persephone (Anth. Pal. 7, 58), Pluton (59. 587), Kerberos (69. 70), Lethe (220), Dike (567. 580), alle Unsterblichen (587), die Moiren (568), der Acheron (568). Die E. auf wirkliche Todesfälle sind zT. von dieser Mythologie frei; so von Julianos ebd. 7, 562. 590/92. 594. 595, von Paulus Silentiarius 563. 588. 606. 609, von Leontios 573 u. 575. Von ihnen können 591 u. 592 (= Peek, GE 2001), 606 (= P. 485), 573 (= P. 110), 575 (= P. 640) sehr wohl auf dem Stein gestanden haben. Da nun aber einmal die ‚kunstverständige Nachahmung‘ die Grundlage der Epigrammatik dieser Zeit war, so hielt man auch hier an der alten Redeweise fest, auch wenn das Gefühl nach unserem Urteil eine andere Sprache verlangt hätte (P. Waltz: L'Acropole 6 [1931] 3/21). Es ist immer noch die Moira, die den Lebensfaden spinnt u. wegen ihrer Ungerechtigkeit angeklagt wird (Julian. 7, 561. 597; Paulus 560; Agathias 551. 552. 574. 602; Johannes Barbukallos 555), Charon ist Totenfährmann (Julian. 600) u. Todesdämon (Julian. 603), wie in heidn. inschriftlichen E. (Peek, GE 1071. 1587. 1919), Minos der Totenrichter erscheint bei Agathias 596, Hades als Person bei Theodoros 556, Persephone bei Agathias 551, die ‚grausamen Unterirdischen‘ bei Julian. 601. Außerhalb des Unterweltsbereiches hier, wie sonst, oft die Musen, ferner die Chariten (599. 600), Themis (593), Eleutho (604). Einen Altar der Eintracht wünscht Agathias für zwei Brüder (551). Derselbe läßt um seine Schwester nicht nur Musa u. Themis, sondern auch Paphia trauern (593) in wörtlicher Anlehnung an ein älteres Vorbild, von dem auch das inschriftliche E. Peek, GE 2082 abhängig ist. Mit dieser u. mit Pallas vergleicht Julian eine Frau (599); Leontios sagt für ‚im Theater‘ ‚beim Dionysos‘ (579). Johannes Barbukallos läßt 555 die Verstorbene den Unterirdischen u. den Ehegöttern danken. Nach Waltz aO. ist eine solche heidn. Sprache ein Beweis dafür, daß diese E. nicht für den Grabstein, sondern nur für das Buch bestimmt waren. Unter Justinian, der die letzten Reste des Heidentums in der Intelligenz u. im niederen Volke austilgte, sei derartiges auf einem allgemein zugänglichen Monument unmöglich gewesen, nur in einem kleinen auserwählten Kreise hätten solche Gedichte zirkulieren können. Aber Anth. Pal. 7, 555 kommt das Verhältnis der beiden Teile nur auf dem Stein klar heraus; schon Jacobs hat durch Beziehung auf das Monument die richtige Erklärung gegeben. Moira, Musen, Chariten, Themis konnten keinen Anstoß erregen, u. da Athena u. Kypris auf einer christl. Versinschrift in den Katakomben von Syrakus genannt werden (Peek, GE 791), Pallas auf einer offiziellen lateinischen Inschrift an den Mauern von Kpel (ILCV 790 vJ. 447), wird man auch die Paphia 593 u. die Göttinnen 599 auf dem Stein ertragen haben (vgl. auch Lattimore 320f). – Die Dichter des Kreises um Agathias bekannten sich natürlich alle zum christl. Glauben, auch der Consul Makedonios, der in die Form einer Grabschrift 7, 566 eine Betrachtung über das Los des Menschen kleidet, der nicht weiß, woher er kommt u. wohin er geht; sie ist durchaus unchristlich, u. es ist bezeichnend, daß von Makedonios sonst keine Grab-E. erhalten sind. Aber in die so ganz im traditionellen Stil gehaltenen E. der anderen dringen hier u. da christl. Gedankengänge ein (vgl. außer Waltz Mattsson 61/70). Wenn das E. des Julian 7, 590 mit dem Gedanken schließt, daß die Tugend den Tod überlebt, so findet sich Gleiches auch in älteren Grab-E. (Peek, GE 730, 4; 750, 8; 795, 6; 1519, 12), aber daß

der Kaiser sterblich ist wie jeder andere, hätte man in heidn. Zeit in einem Gedicht nicht ausgesprochen. Den Trost, daß der jung Verstorbene den Übeln des Lebens entronnen ist, hatte schon der Moralist Lukianos in einem Grab-E. formuliert (Anth. Pal. 7, 308), u. Julian hält sich in derselben Sphäre, wenn er im gleichen Zusammenhang von den Leiden spricht (7, 603). Aber bei Paulus dem Silentiar werden 7, 604 die Verirrungen des Lebens daraus (dazu zu vergleichen das christl. Grab-E. Kaibel 421), u. Agathias spricht ebd. 574 sogar von seiner Sündigkeit (vgl. Mattsson 41f). Christlich ist auch der Ausdruck der Jenseitshoffnung bei Paulus Sil. 606 gemeint (,in einer besseren Hoffnung auf sein Schicksal'); es ist bezeichnend, daß im Schluß desselben E. das Vorbild (es ist dasselbe, von dem Peek, GE 2040 in v. 16 abhängig ist), so abgeändert ist, daß an Stelle des Lebens die Mühen genannt werden. Christl. u. Traditionelles mischen sich bei Agathias 596 so, daß man hinter dem mythologischen Ausdruck das christl. Empfinden verspürt (Mattsson 62). Julian hat kein Bedenken getragen, den christl. Brauch, Almosen für das Seelenheil des Toten zu spenden, in einem fingierten, im Geist des Palladas verfaßten Grab-E. zu verwenden, das ein durchaus unchristl. Empfinden verrät (605). Wie weit das verschieden beurteilte E. 307 des Paulus Sil., in dem er der in den traditionellen dialogischen E. zum Ausdruck kommenden Lebensauffassung die Nichtigkeit des irdischen Ruhmes gegenüberstellt, von christl. Anschauung bestimmt ist, ist fraglich; vgl. darüber Weinreich 79_3. Ob Agathias das christl. E. 7, 613 in seinen Kyklos aufgenommen hat, möchte man bezweifeln. Es steht erst gegen Ende des 551 beginnenden Fragments; nur 614 von Agathias folgt noch, ein Gedicht, das kaum als E. bezeichnet werden kann. 613 ist eine wirkliche Inschrift; als Verfasser wird Diogenes, Bischof von Amisos, angegeben. Die heidn.-traditionelle Sprache ist hier ganz aufgegeben. Nicht die Moira, sondern der Wille Gottes hat den Verstorbenen geführt; der Bischof hat ihm den Segen erteilt u. ihn in der Nachbarschaft der Märtyrer bestattet. – In sein 4. Buch hatte Agathias aufgenommen, ,was wir über die vielen Pfade des Lebens u. die schwankende Waage der unbeständigen Tyche geschrieben haben'. In den moralisierenden E., die Julianos, Paulus Sil., Agathias, Makedonios, oft in Anlehnung an Lukianos oder Palladas, verfaßt haben, waltet in der Tat die hellenist. Tyche u. nicht der christl. Gott über das Schicksal der Menschen (Agathias: Anth. Pal. 10, 64. 66; Makedonios: ebd. 10, 70). Ihr Gedankengut stammt aus der populären Philosophie (Mattsson 77/79) mit Ausnahme von 10, 68 u. 9, 444, die christl. beeinflußt sind. In den E. auf zeitgenössische Persönlichkeiten, die in den Lemmata häufig als auf Bilder der betreffenden bezüglich bezeichnet werden, die aber oft kleine *Enkomien darstellen, herrscht die traditionelle Sprache, die Dike, Themis, Musen, Chariten, Paphia usw. bemüht, besonders in den E. auf die Größen des byzantinischen Theaters, die Leontios verfaßt hat (behandelt von Weinreich 99/111). Viel weiter geht Johannes Barbukallos in den E. auf das 554 durch ein Erdbeben zerstörte Berytos (9, 425/27). Hier erscheint (nach Nonn. Dion. 41) Kypris als Stadtgöttin; der Dichter erhebt, ähnlich wie früher Duris der Elait (9, 424, 5), Vorwürfe gegen Poseidon u. die Schutzgottheiten. Fremd sind in dieser Scheinwelt die Gespenster, die die zerstörte Stadt bevölkern u. die keinem klassischen Vorbild u. auch nicht den Dionysiaka entstammen, sondern dem Volksglauben. – Die Spott-E. bildeten im Kyklos das 5. Buch, aber von diesem ist nur wenig erhalten. Sie sind alle nur Nachahmungen älterer Muster u. richten sich in der Weise des Lukillios gegen Berufe, Charaktertypen, körperliche Fehler. Epideiktisch ist auch das zynische E. des Makedonios Anth. Pal. 11, 375, das den Tod der Gattin herbeiwünscht, offenbar in Anlehnung an die frauenfeindlichen E. des Palladas gemacht, den Makedonios auch sonst nachgeahmt hat (Mattsson 92f). – Wie weit die Liebes-E. im Kyklos des Agathias auf Erlebnis beruhen, wie weit sie nur epideiktisch sind, was sicher in großem Umfange zutrifft, läßt sich nicht sagen. Ihre Sprache ist natürlich auch hier die traditionell-mythologische; wie hätten sie auch ohne Kypris u. Eros auskommen können. Man tut sogar so, als ob Opfer noch bestünden (Paul. Sil. ebd. 5, 226. 239); die Götter werden angerufen, daß sie den Schwur nicht auf die Strafseite schreiben (ebd. 5, 254; über die Vorstellung s. o. Bd. 2, 757/8). Aber bisweilen bricht die reale Umwelt durch: Julian der Ägypter nennt in seinem einzigen Erotikon (5, 298) seine Geliebte mit dem christl. Namen Maria, u. Paulus Sil. erwähnt in einem lasziven, auf Ares u. Aphrodite anspielenden E. den (christl.)

Priester (5, 286). Ohne stilistische Inkonsequenz bleibt ganz in der Realität das E. des Agathias 5, 276, das dadurch einzigartig ist, daß es auf die bevorstehende Ehe Bezug nimmt. Es ist ein Begleitgedicht für ein Geschenk des Dichters an seine Braut. Möglich, daß hier christl. Einfluß wirksam ist (Mattsson 61). Sonst ist irgendwelche Zurückhaltung auf erotischem Gebiet trotz dem Christentum nicht wahrzunehmen. Eratosthenes Scholastikos erreicht mit obszönen Zweideutigkeiten durchaus das Niveau des Rufinus (Anth. Pal. 5, 242) Nur eine Ausnahme wird durchweg gemacht: die Knabenliebe, der doch der Epigrammatiker Straton ein ganzes Buch gewidmet hatte, das man besaß, wird abgelehnt. In den Resten des Kyklos findet sich kein einziges päderastisches E., u. einige Dichter nehmen ausdrücklich dagegen Stellung. Das findet seine Erklärung darin, daß auf päderastischen Vergehen unter Justinian die Todesstrafe stand (Instit. 4, 18, 4; Nov. 77, 1. 141). Der Rechtsanwalt Agathias macht sich die Begründung der einschlägigen Novelle zu eigen, indem er die Knabenliebe für naturwidrig erklärt (Anth. Pal. 10, 68). Er scheint auch persönlich christl. Einfluß nachzugeben, wenn er den Geschlechtsverkehr überhaupt als ein Übel bezeichnet; doch ist nach ihm die Knabenliebe ein größeres Vergehen als die Liebe zu Frauen u. die an diesen begangenen Sünden genügen (10, 68; 5, 278; vgl. Mattsson 61). Auf der anderen Seite ist die Sexualmoral, die Agathias 5, 267 u. 302 vorträgt, alles andere als christlich; hier werden die verschiedenen ‚Wege zur Liebe‘ nur nach ihren praktischen Nachteilen beurteilt, mit Ausnahme allerdings des Ehebruchs u. der Knabenliebe, die als Sünde bezeichnet wird. Ähnlich wie Agathias steht Eratosthenes, der 9, 444 mit demselben Gedanken wie Agathias 10, 68 beginnt. Er wendet sich 5, 277 gegen die Knabenliebe, aber mit grob sinnlicher Begründung, die natürlich nicht auf eigene Erfahrung zurückgeht, sondern nur zeigt, daß er die einschlägige E.-Literatur kennt. Die Knabenliebe scheint indirekt endlich auch Makedonios zu verurteilen, der Anth. Pal. 16, 51 von dem Betrachter einer jugendlichen Siegerstatue verlangt, daß er nicht die Jugendschönheit bewundere, sondern den sportlichen Leistungen des Dargestellten nacheifere.

5. Spätere Epigrammatik. Mit dem Kyklos des Agathias ist die byzantin. Epigrammatik nicht zu Ende. Der Patriarch Sophronios (ca. 560/638) sucht in seinen E. an den alten Formen festzuhalten. Den in Grab-E. verwendeten lebhaften Dialog überträgt er auf das einem Buche beigefügte E. (vgl. H. Usener, Der hl. Tychon [1907] 95; E. auf Bücher auch der christl. Jhh.: Anth. Pal. 9, 184/214). Das griech. MA hat die E.-Dichtung besonders gepflegt. Aber mit der traditionell-mythologischen Sprache ist es vorbei, u. auch der Inhalt wandelt sich; der nächste namhafte Epigrammatiker, Georgios Pisides (1. Hälfte des 7. Jh.) nimmt nur religiöse Gegenstände zum Vorwurf. Später hat sich der Kreis erweitert; aber der antike Geist, von dem die ‚kunstverständige Nachahmung‘ der Zeit Justinians doch noch ein Spiegelbild bewahrte, ist endgültig geschwunden (vgl. F. Dölger, Byzantinische Dichtung in der Reinsprache [1948] 23/27).

b. Inschriftlich. 1. Grab-E. Die Sitte, metrische Inschriften auf die Gräber zu setzen, haben die Christen im 3. Jh., vielleicht auch schon früher, übernommen; allgemeiner wird sie vom 4. Jh. an. Vorbild für das Formale u. für manche inhaltlichen Motive waren naturgemäß die auf heidn. Gräbern stehenden E. Ihre Typen kehren zum großen Teil in den christl. E. wieder. So spricht oft der Tote, seltener das Denkmal (MonAsMinAnt 1 nr. 226; Peek, GE 659. 1907 b; ähnlich 1635). Der Tote wird angeredet Peek, GE 1562; Geffcken 396; SupplEpigr 6, 296; Cougny 2, 723; das Denkmal Peek, GE 1952a. Die in heidn. Grabinschriften (ebd. 1577 ff) auftretende Anrede an die Erde findet sich in einem von einer Maria gesetzten Grab-E. (ebd. 1582, aus Rom, 2./3. Jh.), das nichts Christliches enthält. Dialog findet sich nur in einfacher Form, ohne lebhafte Wechselrede (ebd. 1839. 1840. 1905 b; SupplEpigr 6, 488). Singulär ist die erzählende Einführung eines Gesprächs zwischen Hinterbliebenen u. Toten: SupplEpigr. 6, 295. Auch der Stil wird in weitem Umfange durch die heidn. Grab-E. bestimmt. Die epische Sprache, die von dort übernommen wurde, wird mit mehr oder weniger Geschicklichkeit gehandhabt; besonders in Kleinasien ist die Fähigkeit, sich in Versen auszudrücken, bisweilen so gering, daß man zweifeln muß, ob Prosa oder Vers vorliegt. Verse u. Versteile werden aus Vorlagen wiederholt, auch dann, wenn sie an der neuen Stelle völlig unpassend sind (Studies History and Art 220 nr. 19, 2 auf einen Mann, entnommen aus einer Inschrift für eine Frau, vgl. ebenda 119; Peek, GE 593 auf eine Frau nach Greg. Naz. 8, 108

auf den Praefecten Martinianus, vgl. E. Wilhelm: Mélanges Maspero[2] [1937] 278/81; MonAsMinAnt 1 nr. 382 hat der Verfasser den Sinn der übernommenen Versteile offenbar gar nicht verstanden). Entlehnungen aus Homer, der immer noch Grundlage des Schulunterrichtes war, sind natürlich häufig. Mit der epischen Sprache dringen, wie im literarischen E., wenn auch nicht in demselben Umfang, Redewendungen ein, die sich mit christl. Anschauungen eigentlich nicht vertragen. Zwar ist Hades kaum hierher zu rechnen, denn dieses Wort, das öfter vorkommt, war in den kirchlichen Wortschatz aufgenommen. Aber man spricht auch von Pluteus (JRS 17 [1927] 49 nr. 230B) u. vom Erebos (Peek, GE 968). Von einem christl. Friedhof in Tyana stammt der Grabstein mit einem auch anderweitig (Anth. Pal. 7, 671) bekannten Distichon, das von dem unersättlichen Charon spricht (Peek, GE 1588). In abgewandelter, metrisch fehlerhafter Form findet sich dasselbe Distichon, auf Thanatos statt auf Charon bezogen, in Catania in der christl. Inschrift Agnello 106. Die Moira erscheint nicht nur als Bezeichnung für das Todesschicksal, sondern auch als Person (MonAsMinAnt 6, 125 nr. 368c; JRS 17 [1927] 49 nr. 230D; Peek, GE 659. 1282. 2000). Der Tote wird wie in heidn. Grabinschriften (Lattimore 97/99) als Heros bezeichnet: SupplEpigr 1 nr. 453; JRS 17 (1927) 49 nr. 230D. Die Mutter Erde erscheint Peek, GE 1775, Paieon ebd. 1907. Der Verfasser einer aufgemalten Inschrift in den Katakomben von Syrakus, die das Christusmonogramm zeigt (ebd. 791), läßt die Verstorbene von Kypris u. den Eroten aufgezogen u. von Athena unterwiesen sein (vgl. die heidn. Inschrift ebd. 1528). Aus der griech. Sage genommen sind Phaethon (ebd. 2000), Alkinoos (IG 7, 1686), Penelope (RivAC 17 [1940] 70 = Agnello nr. 101; der Vergleich mit dieser in heidn. Grab-E. häufig). Auch der Inhalt der Grab-E. verdankt manche Motive dem heidn. Vorbild. Dazu gehören Gruß u. Wunsch für den Vorübergehenden (heidn. Lattimore 235f): MonAsMinAnt 1 nr. 382; JRS 17 (1927) 49 nr. 230B, u. die Aufforderung zur Klage (heidn. Lattimore 234f): Anth. Pal. 7, 558 = Peek, GE 968 (Prusa, 6. Jh. ?, ohne christl. Merkmale). Häufiger sind, wie in Prosa, Warnungen vor Grabschändung oder Verhöhnung (heidn. Lattimore 107/18): Peek, GE 1952; MonAsMinAnt 1 nr. 162. 267 (wenn christl.). 235; im letzteren Falle soll ganz in heidn. Sinne die in der Verfluchung angedrohte Strafe Weib u. Kind des Verbrechers treffen. Auch für die Christen soll die Errichtung des Grabmals der Bewahrung des Gedächtnisses dienen; die Formel ,Zum Gedächtnis' wird daher wie in heidn. Grab-E. (Lattimore 220f) so auch in christl. in den Vers hineingenommen (Kaibel 424; MonAsMinAnt 1 nr. 370; 6, 125 nr. 368b; Studies History and Art 124. 226; SupplEpigr 6 nr. 296). Die Klage um den Toten ist in heidn. Grab-E. häufig (Lattimore 177/80) u. fehlt auch in christl. nicht: Peek, GE 1562. 1775. 2000; MonAsMinAnt 1 nr. 157. 234. 306; JRS 17 (1927) 49 nr. 230D; Kaibel 730; Princeton Exped. Syria 3A (1921) 151 nr. 262; Studies History and Art 220 nr. 19; SupplEpigr 6 nr. 296. Das in heidn. Grab-E. häufige Motiv, daß der Vater wünscht, vor dem Sohne gestorben zu sein, erscheint Peek, GE 1547. Anklagen gegen Tod u. Schicksal, wie sie in heidn. Grab-E. häufig sind (Lattimore 183; Peek, GE 1572/99), ebenda, ferner Peek, GE 659; MonAsMinAnt 6 nr. 368c; Klage, daß auch die Guten (καλοί) früh sterben müssen (vgl. oben Sp. 544 zu Gregor: Anth. Pal. 8, 123): Etudes Thasiennes 5 (1958) 196 (5. Jh.). Der in heidn. Grab-E. häufige Trost, daß der Tod alle trifft (Lattimore 250/55), findet sich nur vereinzelt (JRS 17 [1927] 49 nr. 230D). In der Grabschrift JRS 18 (1928) 33 nr. 249 ist die von Heiden u. Christen gebrauchte Formel ,Niemand ist unsterblich' in den Vers aufgenommen. In das Lob des Toten wird trotz der christl. Verachtung des Leibes der Preis körperlicher Schönheit einbezogen, bei Männern: MonAsMinAnt 1 nr. 306; Anth. Pal. 16, 21, häufiger bei Frauen, ebenso die Gattenliebe der Frau. Heidn. Ursprungs (Lattimore 286; auch Peek, GE 1568) sind auch Wendungen, die die allgemeine Beliebtheit bezeichnen (auf Männer bezüglich, auch in Prosa): Kaibel 177. 427; Peek, GE 134. 1775; Studies History and Art 223; MonAsMinAnt 1 nr. 162; Anatol. Studies Buckler 64. Hinweis auf den Nachruhm des Toten (heidn. Lattimore 241) findet sich vereinzelt (Anth. Pal. 7, 673; die Stellen SupplEpigr 6 nr. 488 u. Princ. Exped. Syria 3A 152 sind gegen A. Wilhelm: SbB 1932, 806 wohl ebenso wie Studies History and Art 225 nr. 22 u. SupplEpigr 6 nr. 295 auf Gesänge am Grabe zu deuten). Den späteren heidn. Grab-E. u. den christl. gemeinsam ist das Motiv des Gegensatzes zwischen den Schicksalen des Leibes u. der Seele (heidn. Latti-

more 31/34): Anth. Pal. 7, 672; Peek, GE 881. 1635. 1775. 1984; SupplEpigr 6 nr. 295; Inscr. Cret. 2, 126 nr. 21; Aigrain 2 nr. 46; Studies History and Art 124. Auch das Bild vom Entfliegen der Seele (Kaibel 425. 736; Peek, GE 881. 1775. 1984) hat ältere Vorbilder. – Rein christl. Motive fehlen in manchen von Christen gesetzten Grab-E. völlig. Das gilt natürlich vor allem für die vorkonstantinische Zeit. Aber auch spätere Versinschriften sind bisweilen inhaltlich farblos u. werden als christl. entweder überhaupt nicht oder nur durch Prosa-Unterschrift (Peek, GE 1337), durch das Christusmonogramm (ebd. 447. 1203), das aber auch nachträglich hinzugefügt sein kann, durch das Kreuz (Peek, GE 134 = Rott 81; SupplEpigr 1 nr. 458), durch die Anfangsbuchstaben des Christus-Namens (SupplEpigr 9 nr. 879) oder durch einen christl. Namen (Peek, GE 1582. 2036) erkannt. Formale Neuschöpfungen, die sich zu einem Typus ausgebildet hätten, sind nicht vorhanden; die Anrede an Christus, die Inscr. Cret. 2, 274 nr. 13 als Einleitung auftritt u. schwerlich durch Anreden an göttliche Mächte im heidn. E. (Peek, GE 1564/71) beeinflußt ist, bleibt vereinzelt. Aber der Inhalt ist in der überwiegenden Zahl der christl. Grab-E. vom christl. Glauben bestimmt. Der Gruß an den Wanderer ist im Anschluß an eine prosaische Formel (‚Friede den Vorübergehenden') christl. gewendet in der Alexander-Inschrift bei Ramsay 720 nr. 656. Die in heidn. Grabinschriften (Lattimore 217f) häufige Aufforderung des Toten an die Hinterbliebenen, nicht zu klagen, findet sich SupplEpigr 6 nr. 295 (Phrygien) mit der christl. Begründung, daß es Gott so gefallen hat. Christus, der das ewige Leben der Himmlischen spendet, stillt die Klage der Hinterbliebenen: Etudes Thasiennes 5 (1958) 196. Neben die heidn. empfundenen Drohungen gegen Grabräuber tritt der christl. Hinweis auf die Hölle (Geenna u. Tartaros) Peek, GE 1952, auf die Verantwortung vor dem lebendigen Richter MonAsMinAnt 1 nr. 162, auf den Zorn des unsterblichen Gottes MonAsMinAnt 1 nr. 267 (wenn diese Inschrift christl. ist). Der früh Verstorbene wird selig gepriesen, weil er früher an den Ort der Seligen gelangt ist Peek, GE 1562. Während ebd. 136 ein früh verstorbenes Kind nur das Elend nicht kostet, wie schon nach heidn. Vorstellung (Lukianos: Anth. Pal. 7, 308), ist es Kaibel 421 durch den Tod den Schlingen der Sünde entflohen. Auf christl. Glauben basieren die Bitten an den Toten um Gedenken, d. h. um Fürbitte (Peek, GE 1547; Pektorios-Inschrift 11: M. Guarducci, RendicPontAc 23/24 [1950] 248; Geffcken 396, wo der starke Ausdruck ‚sei gnädig' wie heidn. Peek, GE 2040, 7), ebenso die Bitte an Christus für den Toten (Pektorios-Inschrift 7) u. die Bitten des Toten an die Glaubensgenossen oder die Vorübergehenden um Gebet (Aberkios-Inschrift 19; Kaibel 386 = Ramsay 534 nr. 387). Christl. sind die Ausdrücke für ‚sterben'. Das in Prosa-Inschriften übliche ‚er entschlief' ist in Verse umgesetzt Kaibel 427; ‚auf Ratschluß Gottes' wird hinzugefügt MonAsMinAnt 1 nr. 306; Studies History and Art 124 nr. 6. Dem lateinischen tradidit animam entspricht ein Anth. Pal. 7, 689 gebrauchter Ausdruck. Die aus der alten Poesie stammende Wendung vom Verlassen des Lichtes (MonAsMinAnt 1 nr. 234; 6, 125 nr. 368b) wird im christl. Sinne ausdrücklich negiert Aigrain 2 nr. 137, ersetzt durch das Verlassen der Welt u. ihrer Irrsal Kaibel 735 u. SupplEpigr 6 nr. 159, die noch stärker als ‚Verderben Belials' bezeichnet wird Inscr. Cret. 2, 126 nr. 21. Die Formel ‚bis zur Auferstehung' ist in Verse umgesetzt MonAsMinAnt 1 nr. 226; hier ist die auferweckende Trompete aus 1 Cor. 15, 52 hinzugefügt. Hinweis auf die Auferstehung auch Peek, GE 1905, 24. Häufiger wird gesagt, daß der Verstorbene oder seine Seele in das Himmelreich aufgenommen ist. Von den dafür gebrauchten Ausdrücken seien hervorgehoben die Stadt im Himmel (Jalab.-M. 3, 2 nr. 1030; Peek, GE 1635; Haus Gottes Studies Hist. and Art 125 nr. 7, ewiges Haus Kaibel 735 (dagegen Peek, GE 1905, 6 zur Bezeichnung des Grabes, wie schon heidn. Lattimore 165f), Ort der Seligen Peek, GE 1562. Letzterer Ausdruck ist eine Steigerung des schon heidn. ‚Ort der Frommen'; eine noch stärkere Anth. Pal. 7, 673 (Ort der Unsterblichen, Heiligen). Die Seele hat im Himmelreich die Gemeinschaft des Chors der Heiligen u. Propheten (Geffcken 396), der Märtyrer (Inscr. Cret. 2, 126 nr. 21), der Unsterblichen (IG 7, 1686), der Heiligen (Peek, GE 1635; Aigrain 2 nr. 46), der hl. Seelen (Peek, GE 136), der Gerechten (Inscr. Cret. 2, 274 nr. 13, entsprechend der prosaischen Formel ‚er geht in das Land der Gerechten'). Dagegen wird in der attischen Inschrift Peek, GE 881 nur Zusammensein mit den Angehörigen erhofft. Die verstorbene Gattin behütet vom

Himmel aus den Gatten ebd. 1282 (vgl. heidn. ebd. 2040). Im Lob des Toten hat der Preis der Frömmigkeit die erste Stelle; die Bezeichnung derselben lehnt sich zT. an die in Prosa üblichen Formeln an. Die christl. Tugend der Gastfreundschaft wird öfter hervorgehoben (Kaibel 543; IG 7, 1686; Studies History and Art 223 nr. 21). Der Gedanke, daß Frömmigkeit im Himmel ihren Lohn findet, wird in älterer Weise auf den Charakter bezogen (Peek, GE 881, christl. gewendet Aigrain 2 nr. 137; Inscr. Cret. 2, 274 nr. 13; SupplEpigr 6 nr. 17; Peek, GE 1635; Geffcken 396). – Eine Abart der Grabschriften sind die E. auf Lipsanotheken von Märtyrern (Anth. Pal. 1, 104; 15, 3).

2. Sonstige inschriftliche E. In röm. Zeit wird es Sitte, Bauinschriften metrisch abzufassen. Die Christen sind in nachkonstantinischer Zeit dieser Sitte gefolgt, vor allem bei Kirchenbauten, aber auch bei Profanbauten, wie Bädern, Palästen u. Wohnhäusern, Bibliotheken, Toren u. Türmen, Wasserleitungen. Bei Profanbauten war in der Regel kein Anlaß, den christl. Glauben der Erbauer hervorzuheben. Trotzdem ist es, namentlich im 6. Jh., oft geschehen. Nicht nur wird das Kreuz öfter vor die Inschrift gesetzt (auch vor Bad-Inschriften: Robert 4, 130; Jalabert-M. 4 nr. 1685), sondern es wird auch gesagt, daß der Bau mit Gottes oder Christi Hilfe errichtet sei (Jalab.-M. 4 nr. 1600, ca. 460 nC.; 3, 1 nr. 785, Zeit Justinians; 4 nr. 1682, 558/9 nC.; Kaufmann, Epigr. 422, Zeit Justins II) oder es wird um Christi Segen für den Erbauer gebeten (Anth. Pal. 9, 615; Grégoire 246) oder um Schutz für das Haus (Jalab.-M. 4 nr. 1599). Die alte Hausinschrift, die Herakles als Bewohner angibt, auf daß nichts Böses hereinkomme (Kaibel, Ep. 1138; PW Suppl. 3, 1013, 41/49), ist mit Beibehaltung des zweiten Verses christl. umgewandelt Jalab.-M. 4 nr. 1579. Die metrischen Bauinschriften für Kirchen nennen entweder nur schlicht Stifter u. Stiftung (Anth. Pal. 1, 2. 6. 11. 95. 97; Kaibel 1060) oder preisen die Schönheit des Baues (Anth. Pal. 1, 3/5. 9. 12/17; Kaibel 1063. 1065; Dumbarton Oaks Papers 6 [1951] 87; Jalab.-M. 3, 1 nr. 832; Kraeling 327; SupplEpigr 8 nr. 281) oder den Gewinn für Auge u. Seele (Anth. Pal. 1, 8; Princ. Exped. to Syria 3A, 271 nr. 601) oder künden den Ruhm des Eigners der Kirche (Kaibel 1062. 1064). Zur inschriftlichen Ekphrasis erweitert sich das Bau-E. Anth. Pal. 1, 10 für eine von Julia Aniciana wiederhergestellte Kirche. Für eine andere von derselben wiederhergestellte Kirche sind sechs E. überliefert (Anth. Pal. 1, 12/17); es ist nicht ausgeschlossen, daß sie alle inschriftlich aufgezeichnet waren. Die alte Praxis der Weih-E. wirkt darin nach, daß bisweilen das Gebäude spricht (Anth. Pal. 1, 12/15. 97; Kaibel 1063; Princ. Exped. Syria 3A, 271 nr. 601). Der Stifter redet den, dem der Bau gewidmet ist, an Anth. Pal. 1, 11. 95; Kaibel 1060 (vgl. Kaibel 831 für Herakles). Eine Bauinschrift Justinians (Anth. Pal. 1, 95) verbindet die Form des Weih-E. mit einer Anspielung auf eine Formel der griech. Liturgie (ähnlich in Prosa Princ. Exped. Syria 3B, 50 nr. 920). Ganz fern aller Tradition stehen die halb prosaische Inschrift SupplEpigr 8 nr. 119 (Samaria, 4./5. Jh.), in der die Bauinschrift in die Form der supplicatio übergeht, u. die nun schon in accentuierenden Versen verfaßte Weihinschrift für eine an Stelle eines heidn. Tempels errichtete Kirche, Dittenberger, Or. 610 (P. Maas, Frühbyzantinische Kirchenpoesie [1910] 11), wahrscheinlich vJ. 515, die sich auf den Jubel über den Sieg des wahren Gottes beschränkt; hier werden die sonst im Weih-E. enthaltenen Angaben über die Person des Stifters u. die sonstigen Umstände in einem Hexameter u. in Prosa hinzugefügt. Die in Kirchen u. anderen Gebäuden angebrachten Kunstwerke, insbesondere Mosaiken, tragen bisweilen metrische Inschriften, die den Bau-E. insofern gleichen, als sie in der Hauptsache dazu dienen, den Stifter anzugeben; so SupplEpigr 8 nr. 243 (Palaestina, 5./6. Jh.) auf die musivische Ausschmückung einer Kirche, Kraeling 330 (6. Jh.) für ein Mosaik. In der Inschrift eines Mosaiks in einer Kirche von Nikopolis (Dumbarton Oaks Papers 6 [1951] 100, 6. Jh.) fehlt der Name des Stifters nicht, tritt aber ganz hinter der Erklärung der Darstellung zurück. Auf diese beschränkt sich eine andere Gruppe, die in vorchristl. Zeit nur wenig Parallelen hat u. aus der Namensbeischrift erwachsen ist (P. Friedländer, Johannes v. Gaza u. Paulus Sil. [1912] 55f). Zu ihr gehören E. auf Einzeldarstellungen (zB. Anth. Pal. 9, 582) u. auf Zyklen aus dem AT u. NT. Auf letztere beziehen sich die Zweizeiler Anth. Pal. 1, 37/50. 52/77. Sie wollen nicht nur erklären, sondern auch der Erbauung dienen u. heben darum gern die Bedeutung der Darstellung für die Heilsgeschichte hervor. Die Verse Kraeling 314 (vJ. 533) für ein Mosaik in der Kapelle der hl.

Kosmas u. Damian fordern sogar zum Gebet auf; ein Gebet ist Anth. Pal. 1, 31, das ohne Zweifel unter einem Bilde der Mutter Gottes gestanden hat (Waltz zSt.). – Daß E. für Kunstgegenstände, die keine Darstellung enthielten, noch ganz die Form des alten Weih-E. bewahren konnten, zeigt Anth. Pal. 1, 116 (vgl. Kaibel 743). Auch Grégoire 104 (Errichtung eines Kreuzes an Stelle einer Artemis-Statue) zeigt die Form des Weih-E., u. ebendaher rührt die dialogische Form (G. Rasche, De anthologiae graecae epigrammatis quae colloquii formam habent, Diss. Münster [1910] 22/25), die bisweilen verwendet wird (Anth.Pal.1, 66; Kraeling 330). – In der christl. Zeit sind in der griech. Reichshälfte zahlreiche Ehrenstatuen für die Kaiser, für hohe Beamte u. andere Personen gesetzt u. mit metrischen Aufschriften versehen worden. In den E. für hohe Beamte herrscht eine gewisse Topik, über die Robert, Hellenica 4, 35/114 gehandelt hat. Christliches findet sich in Ehreninschriften sehr selten (IG 2², 4223; SupplEpigr 13, 277). Bisweilen hat man das Kreuz vor das E. gesetzt (Kaibel 922; Princ. Exp. Syria 3 A, 247 nr. 559; Robert 4, 21. 43. 98; Grégoire 99). – E. für Bauten u. Kunstwerke sowie Ehreninschriften zeigen naturgemäß im allgemeinen ein höheres Niveau des Stiles als die Grab-E., die zum großen Teil von Leuten mit geringer Bildung herrühren. Wurden sie von öffentlichen Stellen oder hochstehenden Personen bestellt, so lag ihre Abfassung in der Hand von professionellen Dichtern, u. sie spiegeln dann den zu ihrer Zeit gültigen epischen Stil wider. Im 5. u. 6. Jh. war dies der, den Nonnos v. Panopolis in seinem großen heidn. Epos ‚Dionysiaka' zur Vollendung gebracht hatte. E. in Hexametern nonnianischen Stils oder solche, die nonnianische Reminiszenzen enthalten, haben wir aus der Hauptstadt (Kaibel 1064; Anth. Pal. 1, 12. 17; 9, 656), aus Syrien (Princ. Exp. Syria 3B nr. 1016; Jalab.-M. 3, 1 nr. 832; 4 nr. 1599 [hier in V. 3 von den Herausgebern, welche ändern, verkannt] u. 1601), aus Südpalästina (SupplEpigr 8 nr. 281); aus unbekannten Orten stammen Anth. Pal. 1, 49; 9, 815. Die Verbindung mit der poetischen Literatursprache gibt sich zu erkennen, wenn in einem E. aus Ephesos (Robert 4, 43), vor dem das Kreuz steht, das Getreide als der Segen der fruchtgebärenden Demeter bezeichnet wird (ähnlich SupplEpigr 13 nr. 277). Auch andere Metonyme (Dike, Nymphen) werden unbedenklich zugelassen.

B. Lateinisch. I. Vorchristlich. Die Übertragung der griech. E.-Dichtung nach Rom beginnt um 200 mit Ennius (Ausgabe von J. Vahlen² 215). Sie hält sich zunächst in bescheidenem Umfange. Catulls kurze Gedichte sind Ausdruck leidenschaftlichen Erlebens u. verwenden nur gelegentlich Motive des griech. E. Der griech. Einfluß ist, neben dem Catulls, deutlich in den Priapea, dann auch bei Martial, der aber seine griech. Vorbilder durch Kraft u. Präzision des Ausdrucks weit übertrifft. Martial hat auf das spätere lateinische E. den stärksten Einfluß ausgeübt. Am wirkungsvollsten waren seine Spott-E., in denen er unübertroffener Meister ist. Daneben hat er wie die griech. Epigrammatiker E. auf merkwürdige Begebenheiten oder Erscheinungen der Natur, auf Kunstwerke, zahlreiche Grabinschriften u. Gedichte auf den Todesfall u. sonstige Gelegenheitsgedichte verfaßt. Besondere Bücher bilden die E. auf die von Domitian gegebenen Schauspiele u. die Begleitgedichte für Geschenke. In den das reale Leben widerspiegelnden Spott-E. nimmt das Obszöne breiten Raum ein. Es hat diesen Platz auch bei seinen Nachfolgern behalten, während sie die Kunst, ein E. mit einer scharf geschliffenen Pointe zu schließen, zumeist nur mit sehr geringem Erfolge nachzubilden sich bemüht haben. – Als wirkliche Aufschriften haben die der Literatur angehörenden E. der Römer nur in sehr seltenen Fällen gedient. Es läuft aber neben der literarischen Dichtung ein Strom inschriftlicher Poesie einher, der seinen nationalen Ausgangspunkt in den metrischen Elogien, wie sie in den Scipionen-Inschriften vorliegen, hat. Sie sind für die späteren Grabschriften, die die Hauptmasse der inschriftlichen Gedichte bilden, bestimmend geworden u. haben ihnen einen Charakter verliehen, der sie von den älteren griech. Grabschriften unterscheidet. Doch macht sich in den Motiven der späteren Grabdichtung auch vielfach griech. Einfluß geltend (Lier u. Lattimore passim). Neben die Grab-E. treten Weih-E. u. anderes; Überblick über die verschiedenen Gattungen der carmina epigraphica bei J. Tolkiehn: NJb 4, 7 (1901) 161/184.

II. Christlich. a. Literarisch. Die E.-Dichtung der christl. Zeit wird auf der einen Seite von Martial u. der spätgriech. Epigrammatik bestimmt, auf der anderen Seite von der christl. Gesinnung der Verfasser oder den Bedürfnissen des christl. Kultus u. der

christl. Kunst. Diese Komponenten wirken gleichzeitig u. bisweilen in dem Werk desselben Verfassers. Eine Trennungslinie zwischen Dichtern der einen u. der anderen Seite läßt sich daher nicht ziehen; auch Dichter, die als christl. Schriftsteller hervorgetreten sind, haben E. im traditionellen Stil verfaßt. Zu diesem gehört die unbekümmerte Verwendung der heidn. Mythologie.

1. Ausonius. Im 4. Jh. ist Ausonius der wichtigste Vertreter des traditionellen E. Auch wenn er nicht von vornherein Christ gewesen ist, so hat er sich doch jedenfalls später zum Christentum bekannt, wie einige Gedichte zeigen. In den E. ist vom Christentum nichts zu spüren. Sie sind zum Teil Nachbildungen griech. E. (über die Technik der Nachbildung F. Munari: StudIt 27/28 [1956] 308/14); unter ihren Vorbildern sind Straton u. Rufinus. Auch die eigene Erfindung bewegt sich in ausgefahrenen Gleisen. Ihre Erzeugnisse sind fiktive Grab-E., Spott-E., Erotika, in denen aber die Knabenliebe nicht vertreten ist, epideiktische E. verschiedenen Inhalts, darunter Variationen über die Kuh Myrons. Obszönitäten im Stile Martials fehlen nicht. Bis auf einige höfische Gedichte (19, 26/31) u. einige auf seine Frau (19, 39. 40. 53/5) steht alles dem Leben fern u. bleibt leeres Spiel.

2. Paulinus v. Nola. Die Hohlheit der ausonischen Dichtung hat seinen Schüler Paulinus von Nola abgestoßen. Ihm ist sie nur Zungenfertigkeit (c. 10, 40); er empfindet die Unwahrhaftigkeit, die in der Verwendung der heidn. Mythologie liegt. Für ihn, dem es ernst ist um das Christentum, sind die Musen sine numine nomina (c. 10, 115). Abgesehen von zwei Begleitschreiben zu Geschenken verfaßte er daher E. nur als zum kirchlichen Gebrauch bestimmte Inschriften (s. u. Sp. 574).

3. Damasus. Schon vor ihm hatte Damasus (Bischof von Rom 366/384) Aufschriften für kultische Zwecke gedichtet, vor allem für die von ihm in großem Umfang wiederhergestellten Märtyrergräber. Diese E. lehnen sich zum Teil an die Form des Grab-E. an (Anrede an den Leser der Inschrift 15 u. ö., hic tumulus retinet 32), zum Teil erzählen sie in dem Damasus eigenen, etwas unbeholfenen Stil die Geschichte der Märtyrer (8. 18. 21. 35. 37. 40). Sehr häufig findet, was sonst in E. selten ist, der Dichter ein Mittel, seinen Namen im E. anzubringen. Auch die eigentlichen Grab-E. sind praktisch verwendet, also in den Stein eingegraben worden, selbst die Grabschrift, die Damasus für sich selbst dichtete u. die von dem Holzschnitt-Stil seiner übrigen E. abweicht (Ferrua zu 12, 5), selbstverständlich auch die von ihm verfaßten metrischen Bauinschriften. Für das Buch bestimmt sind nur ein protreptisches E. (2) u. eine Art Vorrede zu den paulinischen Briefen (1; 60, 6/17 scheinen eine Vorrede zu den Psalmen darzustellen, doch wird die Echtheit des ganzen Stücks bezweifelt). Diese Vorreden sind aus den seit späthellenistischer Zeit üblichen Buchaufschriften entwickelt, wie sie sich Anth. Pal. 9, 184/214 finden. Die E. des Damasus, in Rom an vielbesuchten Stellen zugänglich, haben auf die spätere inschriftliche Poesie stark gewirkt (Ferrua 13f). Auch Prudentius (348/nach 405) übt die E.-Dichtung nur für die Zwecke der christl. Kunst (s. u. Sp. 575).

4. Naucellius. Gleichzeitig aber mit den beiden vorgenannten Autoren wird die Weise des Ausonius fortgesetzt in einer um 400 entstandenen E.-Sammlung, deren Gedichte mit wenigen Ausnahmen eben dieser Zeit angehören (Epigrammata Bobiensia, detexit A. Campana, ed. F. Munari 2 [Roma 1955]). Hauptautor ist der dem Kreise des Qu. Aurelius Symmachus angehörende Naucellius; von ihm rühren nach der Vermutung des Herausgebers fast sämtliche Gedichte der unvollständig erhaltenen Sammlung her (anders Speyer 85ff. 121). Hier ist von einem Einfluß Martials nichts zu spüren, der der griech. Epigrammatik dagegen überall wahrnehmbar; sehr viele E. sind aus dem Griechischen übersetzt. Obszönitäten fehlen. Christliches findet sich naturgemäß bei dem Heiden Naucellius nicht, aber auch keine Polemik gegen die neue Religion, wie sie der mit einem E. in der Sammlung vertretene Palladas zur ungefähr gleichen Zeit gewagt hatte.

5. Claudian. Zur griech. Epigrammatik stellen sich auch die E. des ägyptischen Griechen *Claudian, der vor seiner Übersiedlung nach Italien (395) in griech. Sprache gedichtet hatte. Sie behandeln zum großen Teil bei den Griechen übliche Themen; nur die beiden obszönen Spott-E. carm. min. 43 u. 44 sind in der Manier Martials gehalten. Unter den wenigen Gelegenheitsgedichten ist eines an den magister equitum Jacobus gerichtet, in dem der Spott über dessen Heiligenverehrung deutlich wird (carm. min. 50). Über die Frage, ob Claudian Christ gewesen ist, s. o. Bd. 3, 158/165.

6. Prosper v. Aquitanien. In den Dienst der

theologischen Polemik wird das E. von Prosper von Aquitanien (geb. etwa 390) gestellt, wie zwei E. gegen einen Gegner Augustins (PL 51, 149) u. das Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon (ebd. 153) zeigen, in dem nach Analogie echter Grabschriften der tote Nestorianismus selber spricht. Dagegen gehören die Epigrammata ex sententiis Augustini mehr in den Bereich der Paraphrase.

7. Apollinaris Sidonius u. Ennodius. Wie bei den griech. Dichtern des 5. u. 6. Jh., so vermag auch auf lateinischem Gebiet in dieser Zeit die von der Rhetorik bestimmte, in traditionellen Bahnen sich bewegende Dichtung mit der christl. Gesinnung ihrer Verfasser eine eigentümliche Symbiose einzugehen. Das erweist sich an zwei Galliern, *Apollinaris Sidonius (430/479) u. Magnus Felix *Ennodius (473/521), die beide in den geistlichen Stand getreten sind. Sidonius ist sich bewußt, daß diese mit heidn. Göttern spielende Dichtung einem Christen eigentlich nicht ziemt, u. so hat er nach seiner Wahl zum Bischof das Dichten zwar nicht unterlassen, aber sich doch große Beschränkung auferlegt. Es sind jetzt fast nur noch Grab-E. (in ep. 2, 8; 3, 12; 4, 11; 7, 17) u. E. für Bauwerke (in 4, 8), insbesondere Kirchen (in 2, 10; 4, 18), die aus seiner Feder fließen. Aber in den Grab-E. tritt das christl. Element nicht sehr stark hervor; dagegen finden sich Motive, die auch in heidn. Grabschriften auftreten: ep. 2, 8 Ungerechtigkeit des frühen Todes, ep. 4, 11 in einem E. auf einen Priester, das sich im Versmaß u. in einer charakteristischen Wendung an das Grabgedicht Martials auf den Pantomimen Paris (11, 13) anlehnt, Mahnung an den Vorübergehenden, nicht zu weinen, da Geist u. Ruhm unvergänglich sind. In der für eine concha bestimmten Aufschrift in ep. 4, 8 läßt auch der Bischof noch Cythere auftreten. Bei Ennodius stehen Schriftstellerei im Geiste der alten heidn. rhetorischen Bildung u. solche für kirchliche Zwecke nicht nach, sondern nebeneinander. Wie er nicht nur Reden christl. Inhalts verfaßt hat, darunter eine zur Einweihung einer Kirche, die an Stelle eines alten templum idolorum errichtet war, sondern auch Musterreden für den Unterricht in der Rhetorik, in denen diese idola noch denselben Platz einnahmen, den sie in der heidn. Kultur hatten, so stehen in seinen E., d. h. kurzen Gedichten, solche christl. Inhalts u. christl. Zweckbestimmung neben anderen, die im Geiste des Ausonius Themen der epideiktischen Epigrammatik, darunter recht bedenkliche, behandeln. Er hat mehrere metrische Bauinschriften für Kirchen verfaßt, aber auch hier kommt er von der traditionellen Redeweise nicht los u. spricht vom segensreichen Wirken der superi (c. 2, 9, 9) oder bezeichnet die Heidengötter, die doch eigentlich idola heißen müßten, als numina u. di (c. 2, 11). Unter den Grab-E. ist eines (c. 2, 2), das nicht nur im heidn. Stil (Parcae), sondern im heidn. Sinn gehalten ist; selbst der Reichtum wird unter den Dingen aufgezählt, die den Tod überwinden. In anderen wiederum erscheint das ewige Leben als Lohn für ein rechtschaffenes (c. 2, 5. 117. 130) oder weltabgewandtes (c. 2, 6. 95. 148) Erdendasein. Abgesehen von den Aufschriften der Bildnisse der Bischöfe v. Mailand (c. 2, 77/89) sind Gedichte, die christl. Töne anschlagen, selten (2, 3. 17. 34. 50. 64. 74). Auch die echten Gelegenheitsgedichte sind nicht zahlreich. Dagegen nehmen Gedichte über erfundene Themen einen breiten Raum ein. Dahin gehören die Spott-E. auf fingierte oder ungenannte Personen, aber auch Gedichte auf erfundene Situationen (zB. c. 2, 23: De eo, qui ut filium matri reconciliaret, furtum fecit, ein ganz in der Manier der Schul-Übungsrede erfundenes Thema). Mehrere E. gelten, wie das auch in der spätgriech. E.-Dichtung der Fall ist, Bildwerken aus der heidn. Mythologie (2, 21. 101. 102). Insbesondere fallen in diese Kategorie die zahlreichen E. auf eine wohl fingierte Darstellung der Pasiphae mit dem Stier, ein Thema, das Ennod. immer wieder variiert hat. Obszönitäten finden sich auch sonst (2, 52/55 auf einen pathicus, 97 auf eine Alte). Natürlich wird die antike Mythologie ausgiebig verwendet, obwohl Ennod. darin nicht mehr ganz fest ist; 2, 65, 7 hat er Proteus u. Prometheus verwechselt.

8. Luxorius u. a. Ihre letzte Blüte erlebte die lat. Epigrammatik zur selben Zeit wie die griech., nämlich in der ersten Hälfte des 6. Jh. u. zw. in dem von den Vandalen beherrschten Afrika. Wie in Kpel, so ist damals hier eine Anthologie entstanden, in der ältere u. zeitgenössische E. u. andere Gedichte gesammelt waren. Ihre Reste liegen in der Hauptsache in dem sog. Codex Salmasianus vor. Ein großer Teil der E. gehört dem epideiktischen Genus an, so die vielen, die Themen der griech. Mythologie behandeln, dazu solche über Tiere, über Schausteller u. anderes. Für Bäder bestimmte Aufschriften hat man hier, ebenso

wie zur gleichen Zeit im griech. Osten, in verschiedenen Variationen verfertigt. Auch die Gedichte auf Bauten der Vandalenkönige haben im Osten ihre Parallele. Dagegen fehlen Grab-E. sowie erotische u. sympotische E., die bei Agathias ganze Bücher einnahmen, fast völlig. Dafür hat sich unter dem Einfluß Martials das Spott-E. kräftig entwickelt, u. hier bleibt es nicht bei der rhetorischen Übung, wie, Palladas ausgenommen, auf griech. Gebiet, obwohl diese natürlich auch nicht fehlt, sondern man greift ins Leben hinein u. verspottet zB. den Negersklaven (Anth. Lat. 182. 183) ebenso wie die in ihrer Sprache lärmenden Vandalen (285); beide waren den Vertretern der alten Kultur gleichermaßen zuwider. Ohne Obszönitäten geht es natürlich nicht ab (190/191). Der bedeutendste unter diesen Dichtern ist Luxorius, der bereits unter Thrasamund (496/523) u. dann unter dessen Nachfolgern Hilderich (523/530) u. Gelimer (530/533) geschrieben hat. Auch er hat epideiktische E. im spätgriech. Stil geschrieben (zB. 367 über eine schwitzende Statue Hektors, 370 über eine sprechende Elster), in der Hauptsache aber ist Martial sein Vorbild. Doch ist er keineswegs nur Nachahmer. Wenigstens die E. für u. wider bekannte Wagenlenker wurzeln im Leben der Zeit, u. er hat sogar Bonifatius, Beamten des grausamen Königs Gelimer, unter dem Namen Eutychus, ein Beweis, daß er Griechisch verstand, anzugreifen gewagt (341. 342; vgl. Schubert 14f). So wird auch dem E. auf den Diakon, der statt in die Kirche in die Gastwirtschaft eilt (303), eine reale Beobachtung zugrunde liegen. Luxorius war Christ, wie von vornherein anzunehmen ist u. 342, 8 beweist (Schubert 27/30). Von seinen wenigen Grabgedichten schlägt eines christl. Töne an (345, 14 iustis catervis). Auch die übrigen Epigrammatiker der Vandalenzeit sind sicher Christen gewesen; der anonyme Verfasser des Spottgedichts 208 verrät es durch eine biblische Wendung (spiritus immundus). Eigentlich christl. Gedichte sind in der Anthologie von dem Grammatiker Calbulus u. dem Referendar Petrus erhalten, u. zw. wirkliche, in der Kirche angebrachte Inschriften (378. 380). Echte Inschrift ist auch das anonyme E. 379 auf ein Kreuz. Die erbaulichen Verse 91[a] können in einer Kirche, das Grab-E. 92 auf ein Kind kann auf dem Grabstein gestanden haben, obwohl der Name fehlt. In ihm das auch inschriftlich (s. u. Sp. 572) sich findende Motiv, daß zu preisen ist, wer früh ohne Sünde stirbt.

9. Venantius Fortunatus. Bei dem letzten röm. Dichter Venantius Fortunatus (geb. um 540 in Oberitalien, aber im Frankenreich tätig) ist von Einflüssen Martials oder des griech. E. nicht mehr die Rede. Er verschmäht auch die noch von Ennodius gepflegte, aus der griech. Epigrammatik überkommene Übung, Gedichte auf erfundene Themen zu machen. Von kleinen Gelegenheitsgedichten abgesehen sind diejenigen unter seinen Gedichten, die zum Genus des E. gerechnet werden können, rein christl. Inhalts. Es sind teils Epitaphien, teils zur Erläuterung kirchlicher Gemälde bestimmte Aufschriften. Die Epitaphien, von denen jedenfalls einige nicht auf dem Stein gestanden haben können u. die bisweilen den Charakter der Elegie annehmen, sind ganz im Stil der späten inschriftlichen Grab-E. gehalten. Viele Motive kehren dort wieder: die Anrede an den lector (4, 18, 5), das Lob der geistigen Reife bei Kindern (‚verständig wie ein Greis': 4, 17, 6; 4, 28, 13), Vorwürfe gegen Tod (mors invida: 4, 5, 1; 4, 26, 47; zu 4, 17, 2 vgl. ILCV 268, 2) u. Schicksal (sors 4, 26, 5), der Gegensatz Leib-Seele (membra-spiritus: 4, 5, 6; 4, 8, 6; caro-spiritus: 4, 14, 5; terra-spiritus: 4, 27, 6), Vereinigung des Abgeschiedenen mit den Chören der Apostel (4, 5, 18; vgl. ILCV 1051, 7), Sündlosigkeit des früh Verstorbenen (4, 17, 11), Tod des Todes (mortua mors est: 4, 21, 13; mors moritur: ILCV 3420, 6). Fortunatus schickt gern der eigentlichen Grabschrift eine allgemeine Betrachtung voraus (4, 10. 12/17); auch das findet sich inschriftlich (ILCV 75. 173. 181. 3330A. 3427). Einige der genannten Motive gehen in heidn. Zeit zurück, wie unten (Sp. 570/1) belegt wird. Am sinnfälligsten aber offenbart sich die Macht der Tradition, der auch das lat. E. unterliegt, darin, daß auch dieser wahrhaft christl. Dichter, der fast schon dem MA angehört, nicht davor zurückschreckt, Namen der alten Götter zu verwenden. Er nennt Gott wie vor ihm andere christl. Dichter (V. Strazzulla: RQS 11 [1897] 524) mit dem Namen des Donnerers (4, 14, 15) u. vergleicht in einem Grabgedicht auf ein 10jähriges Mädchen die Tote, von der er doch sagt, daß sie für Christus noch lebe, mit Minerva u. Venus (4, 28, 8).

b. Inschriftlich. 1. Grab-E. Die Zahl der metrischen christl. Grabinschriften ist im 3. Jh. noch sehr gering (Grossi Gondi 261/68),

wächst aber vom 4. bis zum 6. Jh. immer mehr. Ihre Formen sind, wie schon in heidn. Zeit, weniger mannigfaltig als die des griech. Grab-E. Schon in heidn. Zeit spricht zwar oft der Tote, aber niemals das Grabmal; Anrede an den hospes oder viator, später lector, findet sich oft, aber nur in Ansätzen (CLE 131) ein Dialog zwischen diesem u. dem Toten, nur sehr selten auch Wechselrede zwischen dem Toten u. den Angehörigen. Das bleibt so auch im christl. E. (Anrede an den viator [nicht mehr hospes] ILCV 612. 2140, an den lector oft, ILCV 1700 mit der alten Aufforderung, Kenntnis zu nehmen). Die im griech.-heidn. E. durch einige Beispiele vertretene Form, in der die letzten Worte des Sterbenden den Inhalt der Grabschrift bilden (Peek, GE 1204/08), findet sich vereinzelt (ILCV 271). Auch das ist heidn. u. christl. Grab-E. gemeinsam, daß sich Verse u. Versteile in verschiedenen Inschriften gleichlautend wiederfinden (Beispiele bei Caesar 40f). Diese Wiederholungen werden auf den Gebrauch von sog. Formularbüchern, d. h. handschriftlichen Sammlungen inschriftlicher E., zurückgeführt (Grossi Gondi 411/14). Die Sprache auch der christl. E. ist stark von Vergil, besonders der Aeneis, beeinflußt, was darin begründet ist, daß Vergil die Grundlage des grammatischen Schulunterrichtes war. Seltener finden sich Reminiszenzen an Lukrez (ILCV 75, 1), Horaz, Ovid, Lukan, Martial (ausgewählte Stellen bei Besouw 3/38). Mit der Dichtersprache werden gelegentlich auch Ausdrücke, die aus der alten Religion stammen, bewahrt. Am auffälligsten ist der Plural deorum in einem Gedicht, das auch sonst heidn. Anschauungen noch nahe steht (ILCV 268, 7). Ferner finden sich superi ‚die Himmlischen‘ (ILCV Index 429), Olympus für Himmel (ILCV 1325, 2; 1512, 5), Phoebus für die Sonne (181, 5; 3441 A, 3), Gratiae (1067, 12), Parcae (3363 b, 7), Lachesis (acerba 266, 2). Aus dem griech. Grab-E. (Peek, GE 1115, 4; 2061, 8) stammt der Vergleich mit Alkestis (4844 A), aus Vergil Nisus u. Euryalus (3448, 6). Häufig verwendet wird die alte Mythologie mit Bezug auf das Jenseits. Sogar Proserpina erscheint 4797, 8, Dis 2211, wo aber christl. Ursprung bezweifelt wird. Häufig ist Tartarus, freilich auch biblisch verwendet, teils als Totenreich überhaupt (326 b, 2; 1336, 2; 1768, 8; 3455, 2; 3456, 12; 3481, 2, synonym Erebus 3420 A, 3), teils als Strafort (3453, 3; 3454, 2). Aus der alten Unterweltsgeographie sind die Styx 1519, 6, die Taenareae aquae 266, 6 u. die Cymerii lacus 326 b, 3 übernommen. Die Bewohner heißen selten umbra (3330 A, 2), oft noch manes (168 b, 7; 3330 A, 8; 3658, 4; 4744, 11; 4808, 4; auch in Prosa); doch verdunkelt sich bisweilen die Bedeutung des Wortes (‚Grab‘: 3885, 2; 3885 A, 4). Das himmlische Jenseits wird wie in heidn. so auch in christl. Grabinschriften öfter als Elysium bezeichnet (Besouw 97/102; ILCV Index 427). – Inhaltlich stimmen christl. u. heidn. Grab-E. darin überein, daß das Lob des Verstorbenen breiten Raum einnimmt. Bisweilen wird regelrecht der cursus honorum angegeben (ILCV 83. 87. 135; der geistliche 967). Beispiele sonstiger umfangreicher laudatio bei Lattimore 334f. Ferner wirkt das heidn. Grab.-E. fort in dem Gruß an den Vorübergehenden (heidn. Lattimore 236f): vale ILCV 1232, 14, salve 4839, 6 u. in der Aufforderung an diesen zur Klage (heidn. Lattimore 235): ILCV 611. 739 (ohne christl. Inhalt). 2185. 3434. 4837. Die Sorge um das Grab, dessen Pflege als Verpflichtung dem Toten gegenüber aufgefaßt wird, kommt in heidn. u. christl. Grabgedichten gleichermaßen zum Ausdruck (Besouw 83/96); Bitte um Schonung desselben 3484. Desgleichen ist Klage um den Toten auch im christl. Grab-E. häufig. Bemerkenswert die Klage einer Mutter um ihr Kind, die sich auch damit nicht trösten will, daß dieses in die Zahl der Frommen aufgenommen ist (1560); ähnlich 3423. Öfter wünscht, wie in heidn. Grabschriften, der Hinterbliebene sich selbst den Tod (Beispiele bei Lier 62, 464). Auch der Gedanke, daß die Klage eine Hinterlassenschaft des Toten an die Hinterbliebenen ist, wird aus der heidn. Sepulkralpoesie übernommen (Lattimore 181. 322), ebenso der Wunsch, daß die Eltern vor den Kindern hätten sterben sollen (ebd. 188f. 324). Auch Anklagen gegen Tod u. Schicksal (heidn. Lattimore 183f, über fatum Besouw 53/62) finden sich noch: gegen die manes (ILCV 168, 7), gegen mors (invida 135, 1; 211, 18; 1218, 4; 1307, 7 [dasselbe heidn. CLE 429, 2; 647, 3; 984, 5; 1011, 1; 1195, 6], improba ILCV 1512, 5; 3310, 8, impia 3428, 1; 3778a, 1; 4822, 2; 4837, 4, inimica 412, 8; 3456, 8), genesis (1336, 5; 3311, 4), fortuna (1521, 2, heidn. CLE 373, 4) fors (ILCV 3440, 5), sors (176, 8; 3330 B, 3; 3456, 11; sors leti, die das Schöne zuerst entrafft, 268, 1), fatum (impio f. 1336, 2, f. iniquis 740, 5 [heidn. CLE 445, 6; 1011, 1], invida f.

268, 8; 739, 7 [heidn. CLE 647, 2]). Überhaupt wird der fortuna u. dem fatum bisweilen größere Macht zugestanden als mit strengem Christenglauben vereinbar ist (Stellen: ILCV Index 427. 428). Auch sonst finden sich vereinzelt Reste heidn. Anschauung. Terra mater rerum 271 stammt aus solcher (Diehl zSt.; Lier 62, 587), nicht aus Gen. 3, 19, auf welche Stelle sonst öfter Bezug genommen wird, ferner der Zweifel an bewußtem Fortleben 3330 u. 3885A, 8 (heidn. CLE 1538, 2), die Fortdauer in der Liebe des Ehegatten 3330, 20 (dagegen derselbe Gedanke christl. gewendet 3478), die Formel sit tibi terra levis 885 (datiert auf 423). Verhältnismäßig häufig ist vom Nachruhm des Toten die Rede (heidn. Beispiele bei Lattimore 240/243), u. zw. bei weltlichen u. geistlichen Persönlichkeiten (ILCV 64. 75. 103. 135. 211. 240. 748. 1072. 1090. 1729. 4836; christl. gewendet 1043). – Im Bereich der Vorstellungen von Grab u. Jenseits werden heidn. Ausdrucksweisen christl. gedeutet. Die Bezeichnung aeterna domus (*domus aeterna) für das Grab ist in heidn. Zeit gebräuchlich (Lattimore 166f). Auch von Christen wird sie für das Grab gebraucht (ILCV 3359a, 1; 3658, 3 u. öfters in Prosa), ebenso wie hospitium (61, 11 = 2025, 6; 1647, 3; heidn. Lattimore 168). Aber in manchen christl. Grab-E. ist mit dem Haus die ewige Heimat im Himmelreich gemeint: aetherias domos 458, 4; 1987, 5, angelicas 1062b, 13, superas 179, 4 (Besouw 71f). Der Gegensatz der Schicksale von Leib und Seele ist in heidn. (Lattimore 36/43) u. christl. Grab-E. ein häufiges Motiv, wobei als Gegensatz zu corpus oder membra nicht nur anima, sondern auch spiritus (990. 2440), mens (149. 3420. 3435), vita (3330A. 3441A) auftreten. Wie in heidn. Grab-E. vom 1. Jh. nC. an die vom Körper getrennte Seele die Sterne aufsucht, so auch sehr häufig in christl. (190. 244. 316. 990. 1041. 1062. 1070. 1079. 1613. 3429. 3433. 3434. 3439. 3645); einmal wird in Anlehnung an ältere Anschauung die Milchstraße genannt (3364). Auch aether (heidn. zB. CLE 110) wird im gleichen Sinne verwendet (60. 458. 1668. 3441). Wenn das Himmelreich als ein Reich des Lichtes bezeichnet wird, so ist auch diese Anschauung in einigen heidn. Grabschriften vorgebildet; der Gebrauch von lux für das Licht des irdischen Lebens bleibt daneben auch bei den Christen bestehen (Besouw 117/28). – Den aus der heidn. Sepulkralpoesie ererbten Zügen steht aber nun eine nicht geringe Anzahl rein christl. Motive gegenüber. An die Stelle der im heidn. Grab-E. üblichen Bitte des Toten um Gedenken oder um Segenswunsch (zB. CLE 128/33. 367. 429) tritt die Bitte des Toten um Fürbitte (ILCV 2392b) u. an die Stelle des Segenswunsches das Gebet für den Toten (2368a. 2370. 3336. 3431, auch in Prosa oft). Eine christl. Neuerung ist das Gebet des Toten (2425) u. die Bitte an den Toten um Fürbitte (1071, 14; 1464, 3; 1644, 29; 1694b, 5; 1696, 14; 3348, 7). Bei aller Klage um den Verstorbenen ist man sich bewußt, daß der Christ den Trennungsschmerz ertragen muß (1516, 7: dolor est nimius Christo moderante ferendus). Der alte Spruch, daß früh stirbt, wen die Götter lieben, wird umgewandelt in den Gedanken, daß schnell entrafft wird, was Gottes sein soll (98c, 6), u. über den frühen Tod des Kindes tröstet man sich mit dem Gedanken, daß es dem Elend dieser Welt entronnen ist (3347, 4; 3432, 5), oder daß im zarten Alter Verstorbene gleich in das Paradies aufgenommen werden (1512. 3450). Die Aufforderung, das Klagen zu unterlassen, wird nicht wie im heidn. Grab-E. mit dem Hinweis auf die Unabänderlichkeit begründet (zB. CLE 59, 16; 998), sondern damit, daß der Tote dem irdischen Elend entrissen ist (ILCV 2158), oder daß man nicht beklagen soll, wem das ewige Leben verliehen ist (167a. 181. 3439. 3488. 3491). Nicht das fatum hat den Verstorbenen hinweggerafft, sondern die Geißel Gottes (4362, 1), u. an die Stelle des heidn. fata vocant tritt die christl. Formel vocatus a domino (1053, 16, ähnlich 1644, 1; Lier 62, 569_{10}). Die Gewißheit der Unsterblichkeit kommt immer wieder zum Ausdruck (Lattimore 301/06), der Auferstehung des Fleisches wird weit öfter Erwähnung getan als in griech. Grab-E. (Lattimore 306. 311). Man triumphiert über den Tod (Stellen: ILCV Index 369f). Natürlich treten in der laudatio des Toten die christl. Tugenden neben die schon in älterer Zeit gepriesenen; das Lob der glücklichen Ehe fehlt dabei ebensowenig wie der Preis der Jungfräulichkeit (Lattimore 336/39). So trägt das christl. Grab-E. bei aller Abhängigkeit von älterer Sepulkralpoesie durchaus sein eigenes Gepräge; die Zahl der von Christen gesetzten, aber farblosen Grab-E. ist im Ganzen genommen nur gering.

2. Märtyrer-E. Eine besondere Gruppe bilden die E. für Märtyrer. Da der Entdecker des

Grabes oder Stifter des Grabaltars genannt zu werden pflegt, halten sie die Mitte zwischen Grab- u. Bauinschriften. Mehrere sind von Damasus verfaßt; sie sind oben (Sp. 563f) charakterisiert. Wie bei ihm, so findet sich auch sonst die Form der reinen Erzählung (ILCV 2009).

3. Bau-E. Wie man schon in heidn. Zeit Bauinschriften für Tempel, die die Namen des Stifters und des Gottes verkündeten, auch metrisch abfaßte (Beispiele: CLE 861. 863), so haben auch die Christen an ihren Kirchen, sobald sie solche öffentlich erbauen konnten, E. (tituli) angebracht. Diese Bau-E., die man auch zu den Weih-E. rechnen mag, beziehen sich auf Gründung, Wiederherstellung oder Ausschmückung; im ersteren Falle wird die alte Formel dicavit immer noch gebraucht (ILCV 974. 976). Die ausführlicheren E. preisen das Haus u. den Erbauer; solche hat noch Venantius Fortunatus in größerer Anzahl verfaßt (in Buch 1 u. 2). Freilich können wir bei diesen literarisch überlieferten Gedichten nicht wissen, ob sie wirklich auf dem Stein Platz gefunden haben. Daß sich gewisse Gemeinplätze ausbildeten, zeigt ein Vergleich des von Apollinaris Sidonius (ep. 4, 18) auf Wunsch des Bischofs Perpetuus für die von ihm wiederhergestellte Basilica des hl. Martin verfaßten E. u. des Gedichtes des Venantius Fortunatus auf die ecclesia Parisiaca 2, 10, zu denen die Inschriften ILCV 1784 u. 1757 (beide 1. Hälfte des 6. Jhs.) treten. In den drei ersten E. wird der Vorrang des Glaubens vor dem äußeren Schmuck festgestellt, in den ersten beiden unter Vergleich mit dem salomonischen Tempel; das letzte schränkt diese Auffassung dahin ein, daß bei aller Verklärung durch den Glauben doch den schönen Dingen eine specialis gratia innewohnt. Vereinzelt steht die Form, die Papst Simplicius (468/83) für ein Bau-E. gefunden hat: der Anlaß, die Verschönerung der Basilica, wird nur in einem finalen Nebensatz gegeben, die Tatsache, daß Simplicius den Stuhl Petri eingenommen hat, stolz vorangestellt (ILCV 981). – Einen Schritt über die traditionelle Verwendung des Bau-E. hinaus bedeutet es, wenn in den Kirchen u. Baptisterien Verse angebracht werden, die den Zweck des Gebäudes oder seiner Teile erläutern u. zum rechten Gebrauch auffordern sollen. In eine Gründungsinschrift ist eine solche Paränese aufgenommen ILCV 92 (vJ. 402); eine Beschreibung des Baues wird angeknüpft 1800 (wahrscheinlich von Ambrosius). Zahlreicher sind die E., die nur den genannten Zwecken dienen. Sie begrüßen den Eintretenden (1829) u. verheißen ihm Hilfe (1754. 1810), bezeichnen den Eingang zum Baptisterium (1839), das auch sonst besonders gern mit Versinschriften ausgestattet wird (1513. 1514. 1517. 1522. 1838A. 1841), geben die Reliquie an (1781), nennen die Heiligen, denen ein Altar gehört (1850A), bezeichnen den Zweck des ambo (1855). Auch die Bedeutung einer Säule wird erläutert (1857A). Paulinus v. Nola hat die von ihm erbauten Basiliken des hl. Felix reichlich mit Versen ausgestattet, die auch öfters entsprechend dem Geschmack der Zeit, die gern Beziehungen aufspürte, dem Betrachter erbauliche Deutungen, etwa die Beziehung des dreifachen Eingangs auf den Glauben an die Dreieinigkeit, vermittelten. Alle Eingänge waren mit E. versehen, auch die Zweckbestimmung einiger Räume durch solche angegeben. Im 32. Brief, in dem er diese Inschriften mitteilt, macht er den Adressaten darauf aufmerksam, daß er einige davon auch für seine eigene Kirche verwenden könne (cap. 12), u. in der Tat sind manche Bau-E. weithin gewandert (Caesar 36/39). – Die E. für profane Bauten enthalten nur selten christl. Elemente. Zu nennen ist die in schlechtesten Versen abgefaßte afrikanische Inschrift ILCV 791 (6. Jh.), die die Befestigung, der sie gilt, unter den Schutz zweier Märtyrer stellt. Doch setzt man bisweilen das Kreuz oder das Christusmonogramm hinzu, letzteres zuerst in der Inschrift ILCV 281 vJ. 377 (Diehl z.St). Auch hier gibt es wenigstens eine Inschrift, die nicht den Erbauer nennen, sondern zum rechten Gebrauch des Gebäudes ermahnen will, nämlich die Verse ILCV 1901 auf ein Bad in Rom. Eine Parallele zu den in den Kirchen angebrachten Versen bilden die E., die Ennodius für die Türen seines Hauses verfaßt hat (c. 2, 37/45). Die Sprache ist in den für Profanbauten bestimmten E. bisweilen noch traditionell. In dem mit dem Christusmonogramm versehenen E. ILCV 798 (bei Palmyra) werden nicht nur metonymisch Ceres u. Bacchus genannt, wie Vulcanus u. Neptunus in der Bad-Inschrift 787, sondern es wird auch ein Gebet an die superi gerichtet, u. in einem E. über einem Tor von Kpel (790, vJ. 447) erscheint Pallas.

4. E. zur Erläuterung bildl. Darstellungen. Wie zur Erläuterung des Zweckes von Gebäuden u. deren Teilen (s. oben B II b 3), so

sind Versinschriften auch zur Erklärung von bildlichen Darstellungen verwendet worden, u. zw. in noch größerem Umfange. Anfänge dazu liegen schon in heidn. Zeit vor (CLE 342/345; Suppl. 2048. 2049, zT. 3. Jh.), aber erst im Zusammenhang mit der Weiterbildung der christl. Kunst ist diese Species des E., die mit jener im Hellenismus entwickelten, die den Eindruck eines Kunstwerkes wiedergeben will, nichts mehr zu tun hat, zur Blüte gelangt, u. zw. im lat. Sprachgebiet, während der griech. Osten beträchtlich weniger Beispiele (oben Sp. 561) aufweist (I. v. Schlosser, Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen MA [1896] IX/XII). Der Erläuterung bedürftig waren in erster Linie die Bilderreihen aus dem AT u. NT, die die Kirchenwände schmückten. Auf solche Reihen bezügliche Tituli haben wir in den 21 wohl mit Recht dem Ambrosius zugeschriebenen Zweizeilern (S. Merkle: RQS 10 [1896] 185/222), in dem Dittochaeon des Prudentius (Vierzeiler), in einem Claudian zugeschriebenen Gedicht (Anth. Lat. 879, Distichen), in den Tristichen des Elpidius Rusticius. In der Regel wird in diesen Tituli einfach der Inhalt der Darstellung angegeben, bisweilen aber eine erbauliche Deutung hinzugefügt. Von den typologischen Deutungen, die natürlich nicht Eigentum der Verfasser sind, finden sich einige in griech. E. wieder (P. Friedländer, Johannes von Gaza u. Paulus Sil. [1912] 55f). Die Priorität der Gemälde vor den Versen ist nicht immer sicher. Sie kann zwar mit Gewißheit für die Tristicha des Rusticius angenommen werden (Steinmann 55; anders, jedoch ohne Begründung, F. Corsaro, Elpidio Rustico [Catania 1955] 31/33), ist aber für das Dittochaeon zweifelhaft. Wie sich die Verse, in denen Venantius Fortunatus Bilder aus dem Leben des hl. Martin, teilweise zweimal, beschreibt, zu dem tatsächlichen Wandschmuck verhalten, ist unklar (Steinmann 94/96). Auch Einzelbilder wurden mit erklärenden Vers-Beischriften versehen. Den Symbolgehalt seiner Apsisbilder erläuterte Paulinus v. Nola ausführlich in beigefügten Tituli (ep. 32, 10. 17); erbauende Betrachtung wird an eine Darstellung der Verbrennung des hl. Laurentius angeknüpft in dem fälschlich Damasus zugeschriebenen E. 33[1] Ferrua. Kürzere, nur den Gegenstand angebende Beischriften ILCV 1761 c. d; 1955. 1956. Auch in den Kirchen angebrachte Porträts trugen Vers-Beischriften, die die dargestellte Person nicht nur nannten, sondern auch charakterisierten. Hierher gehören die Verse des Paulinus v. Nola auf Bilder des hl. Martin u. seiner selbst (ep. 32, 3), Ennodius c. 2, 34 (Steinmann 66), die Beischriften, die derselbe für die Bilder der Bischöfe von Mailand verfaßt hat (c. 2, 77/89) u. die Inschrift ILCV 1595 (5. oder 6. Jh., auf Augustinus ?). Eine einem Porträt beigeschriebene Dankinschrift für eine Heilung ist ILCV 3480 (Steinmann 36). Hier u. ebenso in dem angeführten Gedicht des Ennodius hätte der antike Stil die Form des Weih-E. gefordert, wie sie im griech. Osten Agathias Anth. Pal. 1, 35 noch festhält. Davon ist man im Westen weit entfernt; aber der gläubige Lobpreis der himmlischen Machtvollkommenheit erklingt um so stärker. Der Gebrauch der erklärenden Tituli hat sich bis weit in das MA hinein erhalten.

5. Ehreninschriften. Ehreninschriften sind im lat. Westen weit weniger zahlreich als im griech. Osten. Bisweilen wird solchen E. das Christusmonogramm hinzugefügt (ILCV 80. 1082). Der Segen Gottes wird ebd. 142 für den Geehrten erbeten.

S. L. Agnello, Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia (Roma 1953). – R. Aigrain, Manuel d'épigraphie chrétienne 1/2 (Paris 1912/13). – R. Besouw, Untersuchungen über den Einfluß der heidn. auf die Form u. die Vorstellungswelt der christl. lat. Grabespoesie, Diss. Bonn (1943). – Anatolian Studies presented to W. H. Buckler (Manchester 1939). – C. Caesar, Observationes ad aetatem titulorum latinorum christianorum definiendam spectantes, Diss. Bonn (1896). – E. Cougny, Anthologia Palatina 3 (Paris 1890). – A. Ferrua, Epigrammata Damasiana (Roma 1942). – J. Geffcken, Griechische Epigramme (1916). – M. Guarducci, Inscriptiones Creticae 1/4 (Roma 1935/50). – F. Grossi Gondi, Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale (Roma 1920) 261/422. – L. Jalabert–R. Mouterde, Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie 1/4 (Paris 1929/55); Art. Inscriptions grecques chrétiennes: DACL 7, 623/694. – C. M. Kaufmann, Epigr. 327/387. – C. H. Kraeling, Gerasa (New Haven 1938) 353/494. – R. Lattimore, Themes in Greek and Latin Epitaphs = Illinois Studies in Language and Literature 28, 1/2 (Urbana 1942). – H. Leclercq, Art. Inscriptions latines chrétiennes: DACL 7, 694/850. – B. Lier, Topica carminum sepulcralium latinorum: Philol 62 (1903) 445/477. 563/603; 63 (1904) 54/65. – A. Mattsson, Untersuchungen zur Epigrammsammlung des Agathias (Lund 1942). – F. Munari, Die spätlateinische Epigrammatik: Philol

102 (1958) 127/39. – W. Peek, Griechische Vers-Inschriften 1. Grab-Epigramme (1955). – W. M. Ramsay, The Cities and Bishoprics of Phrygia 1, 1. 2 (Oxford 1895/97). – R. Reitzenstein, Art. Epigramm: PW 6, 71/111. – L. Robert, Hellenica 4. Épigrammes du Bas-Empire (Paris 1948). – H. Rott, Kleinasiatische Denkmäler (1908) 347/82. – O. Schubert, Quaestionum de anthologia codicis Salmasiani 1: De Luxorio, Diss. Leipz. (1875). – W. Speyer, Naucellius u. sein Kreis. Studien zu den Epigrammata Bobiensia (1959). – E. Steinmann, Die Tituli u. die kirchliche Wandmalerei im Abendlande vom 5. bis zum 11. Jh. (1892). – Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire = Aberdeen University Studies 20 (Aberdeen 1906). – Syria. Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904/5 and 1909. 3, Sect. A/B (Leyden 1921/22). – P. Waltz, Anthologie Grecque 1. Anthologie Palatine 6 (livre VIII) (Paris 1944) 16/28. – O. Weinreich, Epigramm u. Pantomimus (1948). – U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos 1 (1924) 119/151. *R. Keydell.*

Epigraphik s. Inschriften.

Epiklesis.

Unter E. (ἐπίκλησις) versteht man im weiteren Sinne eine Anrufung, im engeren Sinne eine Herbeirufung. Das am häufigsten erscheinende Verb ist ἐπικαλέομαι, während παρακαλέω u. καλέω seltener auftreten; ἐπικαλέω ist in den Zaubertexten häufiger als in der gewöhnlichen Literatur. Diesen Ausdrücken stehen im Lateinischen vocare, advocare u. invocare gegenüber (Kittel: ThWb 3, 498f; dazu, für die christl. Zeit, Connolly u. Tyrer).

A. Griechisch-römisch. I. Gebets-E. Die heidn. Gebets-E. ist vielfach vom Gebetsstil überhaupt abhängig; für Einzelheiten solcherart sei deshalb auf *Gebet verwiesen.

a. Allgemeinere Gebets-E. 1. Ruf. Die E., welche die Gebete einleiten, sind zwar in voller historischer Zeit nur traditionsgegebene Formeln, sie weisen aber auf eine Zeit hin, da sie wirklich die Funktion des καλεῖν oder gar des ἐπικαλεῖν der Gottheit zur Aufgabe hatten. Der Betende, der sich die Gottheit an einem bestimmten Aufenthaltsort dachte (Herrschbereich, bestimmter Kultort oder gewöhnlicher Tempel), mußte diese zunächst auf sich aufmerksam machen (Heiler, Gebet 58f). Dies konnte durch unartikulierte Rufe (das war eine der Aufgaben der ὀλολυγή beim Opfer; vgl. L. Ziehen, Art. Opfer: PW 35, 608), Lärm (R. Pfister, Art. Kultus: PW 11, 2151f; vgl. PGM XIII, 88) oder durch bestimmte Rufwörter geschehen, die dann bereits das Gebet in eine bestimmte Richtung wiesen: κλῦθι, ἄκουε, ἐλθέ, δεῦρο, φάνηθι, βλέψον, adesto, huc ades, veni, respice usw. (Appel 115f; Ausfeld 516f). Als besondere Form des Rufens erscheint die Wiederholung (μᾶ γᾶ, μᾶ γᾶ, Aesch. suppl. 889; vgl. id. Ag. 1538; Eur. Orest. 1459f; Soph. Ai. 694f; obwohl hier in der Poesie erscheinend, geben die Rufe gewiß einen Reflex des Kultischen; vgl. das elische Kultlied auf Dionysos bei Plut. qu. gr. 36 [299]). Die Wiederholung der E. spielt vor allem im Zauber (s. u.) eine große Rolle (zB. PGM IV, 950f).

2. Bedeutung des Götternamens. Von Wichtigkeit war aber vor allem die genaue Kenntnis des Namens der Gottheit (wiederum ist besonders im *Zauber die Kraft des *Namens bedeutungsvoll): wer den Namen der Gottheit kennt, vermag damit bereits einen ‚verbindlichen' Kontakt herzustellen. Von der Kenntnis des Gottesnamens ist oft die Gültigkeit des Gebetes abhängig. Deshalb die vorsichtigen E.-Formulierungen bei der Begegnung mit einer dem Namen nach unbekannten Gottheit (sive deus, sive dea-Formel; vgl. Od. 5, 445: κλῦθι ἄναξ, ὅτις ἐσσί).

3. Kultischer Relativsatz. An die Nennung des Namens schließt sich, als Erweiterung der E., oft ein Relativsatz an (‚kultischer Relativsatz'; vgl. Appel 114, etwas einseitig bewertet), worin der Wohnort, die Kultorte, Kultnamen (zT. in Epitheta), Taten oder frühere Erhörung durch die Gottheit Erwähnung finden konnten. Zweck dieses Relativsatzes, der eng zur E. gehört, ist ein zweifacher: es soll der angerufene Gottesname noch präzisiert u. zugleich mit dem Hinweis auf Kultorte, Taten usw. die Gottheit verherrlicht werden. Dies dürfte vor allem für die sog. orphischen Hymnen gelten, die nichts anderes als ausgedehnte Gebets-E. sind, wobei die

häufig erscheinenden Wendungen ἐλθέ, βαῖνε, ἔρχεο, δεῦρο kaum wörtlich zu verstehen sind (vgl. nr. 6. 9. 27 usw. Quandt). Von hier aus kann eine Brücke geschlagen werden zu den allerdings nur schwach bezeugten antiken *Litaneien (vgl. F. Cabrol, Art. Litanies: DACL 9, 2, 1569f), die ebenfalls als fortgesetzte E. betrachtet werden können (für die stilistischen Möglichkeiten der kultischen Relativsätze vgl. *Gebet u. die zitierten Arbeiten von Appel u. Ausfeld, sowie K. Ziegler, De precationum apud Graecos formis, Diss. Breslau [1905]).

4. Gestus. Die in Worten wiedergegebene E. fand ihren Ausdruck auch in der äußeren Gebetshaltung: Hände- u. Augenhaltung, Klatschen auf die Erde beim Anrufen unterirdischer Gottheiten usw. (Appel 195f). – Die Gebets-E. konnten auch in der täglichen Umgangssprache gebraucht werden, herabgesunken zu ‚Affektsausdrücken' (unter diesem Gesichtspunkt sind die E. in Drama u. Prosa der klass. Zeit untersucht worden von E. Pfiffner, Die Götteranrufungen = Jahresber. Stiftsschule Einsiedeln 1931).

b. Speziellere Gebets-E. Der allgemeineren Gebets-E. folgt oft eine speziellere E. mit der deutlichen Betonung, daß die Gottheit erscheinen soll. So bei der Bitte um Hilfe; θεοὺς βοηθοὺς ἐπικαλεῖσθαι ist dafür der gewöhnliche Ausdruck. Oft steht ein einfaches ἐλθέ, φάνηθι, μόλε, ἱκοῦ, manchmal verstärkt durch hinzugefügtes δεῦρο. Häufig ist diese E. vor allem in Kriegs- und Seenot (hier an die Dioskuren; die Götter erscheinen als ἐπίκλητοι, vgl. Herodt. 8, 64; dazu Plut. Them. 15; Hom. hymn. 33; Epict. diatr. 2, 18, 29), aber auch in allen anderen öffentlichen oder privaten Notlagen (Soph. Oed. r. 159f; id. Ant. 1115f; id. Oed. Col. 1085f; Eur. Hel. 1107f; id. Rhes. 224f; Bitte um Sieg: Aristoph. equ. 551f; Schol. Aristoph. pax 277; dazu Herodt. 1, 87; Sappho 1; allgemeiner Diod. 5, 49, 5 u. Epict. diatr. 3, 21, 12). Die in den E. verwendeten Ausdrücke wie φάνηθι weisen auf die eventuell erfolgende *Epiphanie (real oder in Wundern; vgl. M. P. Nilsson, Griech. Feste [1906] 292; F. Pfister, Art. Epiphanie: PW Suppl. 4, 120) der Gottheit hin; vgl. die Parodie (E. gefolgt von Epiphanie) bei Aristoph. nub. 263/326.

c. Abgeschwächte Gebets-E. Hingewiesen sei noch auf die abgeschwächten Gebets-E., die zu Beginn von dichterischen Werken, meist an die Musen gerichtet, von Reden, Versammlungen usw. stehen; vgl. Hes. op. 1f; 3. epidaur. Hymnos Maas; Aristoph. ran. 875f (zu Beginn eines dichterischen Agons); Horat. c. 3, 4, 1f; Ovid. fast. 3, 1; Lucian. salt. 1, 11 (Ἀφροδίτης ἐπίκλησις καὶ ἐρώτων); dazu die Parodie zur Eröffnung der Volksversammlung bei Aristoph. thesm. 312f.

II. Kultische E. a. Opfer. Noch weit mehr als die gewöhnlichen Gebets-E. erbittet die E. im Kult die Epiphanie der Gottheit. Um die göttliche Anwesenheit bittet eine E. beim Vollzug eines Opfers: die Gottheit soll kommen, um das Opfer anzunehmen u. um am Opfermahl teilzunehmen. Der Text solcher E. ist uns nicht genau überliefert; er bestand wohl aus einem bloßen Herbeirufen der Gottheit. Die Ololyge (vgl. oben) muß dabei eine Rolle gespielt haben (obwohl der Charakter dieses Rufes nicht eindeutig ist), was ein Euripides-Fragment (351 Nauck[2]) zeigt: ὀλολύζετ' ὦ γυναῖκες, ὡς ἔλθῃ θεά (vgl. Od. 4, 759f). Die deutlichste Stelle ist ein Scholion zu der Parodie Aristoph. ran. 479: beim Opfer erfolge die Aufforderung κάλει θεόν (τὸ ἐν ταῖς θυσίαις ἐπιλεγόμενον, ἐπειδὰν γὰρ σπονδοποιήσωνται, ἐπιλέγουσιν· ἐκκέχυται, κάλει θεόν). Bei Aelian. var. hist. 9, 15 lesen wir von einer solchen Opfer-E.: ποιοῦντες δὲ θυσίαν, ἐπὶ ξένια ἐκάλουν τὸν Ἀπόλλωνα καὶ Ὅμηρον; vgl. Paus. 4, 27, 2; Herodt. 2, 39 (aegypt. Opfer). Die Gegenwart der Gottheit dachte man sich, wenigstens in alter Zeit, höchst real (Od. 3, 435); vor allem bei frommen Völkern (Äthiopen, Phäaken, Hyperboreern) erscheinen die Götter gerne zum Opferschmaus (Il. 1, 423f; 23, 205f; Od. 1, 22f; 7, 201). Wegen dieser engen Beziehung zu den Göttern, die vor allem durch die E. hergestellt worden ist, sollten sich Christen vom Opferfleisch enthalten (1 Cor. 8; dazu Cyrill. cat. myst. 1, 7).

b. Theoxenia. Mehr als die gewöhnlichen Opfermahlzeiten waren die feierlichen privaten oder staatlichen Theoxenien (Schol. Pind. Ol. 3. prooem.), zu denen die Götter mit E. gerufen wurden. Ausdruck hierfür ist ἐπὶ ξένια (δεῖπνον) καλεῖν, zB. Bacchyl. b. Athen. 11, 100, p. 500b (weitere Beispiele bei Weniger 31f; M. P. Nilsson, Rel. 1[2] [1955] 576 [Inschriften]; vgl. die röm. lectisternia). Die Theoxenien zeigen eine gewisse Verwandtschaft mit dem Heroen- bzw. Totenmahl (s. u.).

c. Ruflieder. Ihre größte Wichtigkeit hat jedoch die antike E. in den sog. ὕμνοι κλητικοί (vgl. Menandr. encom. 1, 4, dazu Weniger 21f), den Rufliedern (vgl. o. Bd. 1, 116/18) erlangt, wo die Gottheit zu ihrem Feste geladen oder nach vermuteter Abwesenheit in ihr Heiligtum zurückgerufen wird, so Apollon in Delphi nach seiner Abwesenheit im Winter; ein solches Ruflied wird von Alkaios überliefert (bei Himer. or. 14, 10f): Δελφοὶ . . . ἐκάλουν τὸν θεὸν ἐξ Ὑπερβορέων ἐλθεῖν; vgl. den Paian des Philodamos: Anth. lyr. 2, 252f Diehl. Erwähnt sei noch das bekannte Ruflied der elischen Frauen an Dionysos (ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε); Plut. Isid. 35, 364F; id. qu. gr. 36, 299A/B (vgl. Paus. 6, 21, 1); ferner der inschriftlich erhaltene Hymnus von Palaikastro auf Kreta, der um das jährliche Erscheinen des Vegetationsgottes bittet (Anth. lyr. 2, 131f Diehl).

III. E. in Zauberei u. Totenkult. a. Zauber. Beschwörungs- u. Verfluchungszeremonien (vgl. Il. 9, 453f) enthalten meist lange E., die jedoch anders gebaut sind als die Ruflieder des Kultes; es handelt sich um eine Vermengung kultischer E. mit Zauberwörtern, wobei die peinlich genaue Verrichtung der Formeln (Hopfner, OZ 1 § 681, hier Beispiele) u. die Nennung des richtigen Gottesnamens von entscheidender Bedeutung sind, da diese im Sinne eines Zwanges (ἐπάναγκοι λόγοι; Hopfner, OZ 1 § 876f) auf die Gottheit wirken sollen. Häufig erscheint in den Zaubertexten die Wendung ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα (dazu W. Heitmüller, Im Namen Jesu [1903] 212f). Die Gottheit kann vorsichtshalber zuerst genau nach ihrem Namen gefragt werden: τί ἐστιν τὸ ἔνθεόν σου ὄνομα; μήνυσόν μοι ἀφθόνως, ἵνα ἐπικαλέσωμαι α[ὐτό] (PGM I, 161). Diese E., selten κλήσεις, meist ἐπῳδαί (*carmen) genannt (vgl. A. Abt, Apologie des Apuleius [1908] 117), werden immer von einer magischen πρᾶξις begleitet. In den ἐπῳδαί-E. selbst liegt eine geheime Kraft, weshalb sie ἰσχυραί u. κρατεραί genannt werden (Pfister, Art. Epode: PW Suppl. 4, 335f). Auf diese eo ipso-Wirkung der heidn. Zauber-E. muß, vor allem im Hinblick auf die unten zu behandelnde eucharistische E., mit Nachdruck hingewiesen werden. Der E. folgt im Zauber eine *Epiphanie des gerufenen Gottes (vgl. Iamblich. myst. 2, 3; F. Pfister, Art. Epiphanie: PW Suppl. 4, 205); parallel zur E., dem Rufen, besteht auch eine ἀπόλυσις, eine Entlassung der Gottheit (Hopfner, OZ 1 § 877). Ebensowichtig sind die Zauber-E. über Gegenstände u. Speisen, damit sie eine Zauberwirkung besitzen (vor allem im Liebeszauber). Beispiele bietet PGM IV, 1390/1495 (Brotzauber); 3010/85 (Ölzauber). Solche Riten hatten ihre Wirkung auf die Ausbildung der Weihen u. vor allem der *Exorzismen der Kirche (Taufwasserweihe, Ölweihe usw.; vgl. unten). Zum Ganzen vgl. *Zauber.

b. Toten-E. Mit den Zauber-E. sind jene E. verwandt, welche Tote aus ihrem Grabe beschwören sollen. Aus der Literatur kennen wir vor allem die Beschwörung verstorbener Heroen (so Hektors, Schol. Il. 13, 1 Dind.; vgl. Soph. El. 453f; Eur. Herc. 494). Genauer müßte man hier von einer Anaklesis sprechen (ἀνακαλεῖν ψυχήν: Max. Tyr. 88 Hobein). Auch hier ist das Gebet von einer Handlung, einer Opferspende (χοή), begleitet (Eur. Hecub. 527f; vgl. auch die Spende am griech. Allerseelentag, Nilsson, Rel. 1², 181). Die in der Nekyia der Odyssee nur kurz umschriebene Szene am Tor zur Unterwelt, ist in einer späteren Überarbeitung zur langen κλῆσις erweitert worden (Zitat in den Kestoi des Iul. Afric.: POxy 412). Der Tote wird aufgefordert, aufzustehen und das Dargebotene zu genießen: ἀνάστα, ὁ δεῖνα, φάγε καὶ πίε καὶ εὐφράνθητι (Epiphan. ancor. 86, 5). Attische Lekythien stellen oft die Anwesenheit des Toten beim Grabesopfer dar. Die klassischste Anaklese der Literatur ist die großartige Beschwörung des toten Darius bei Aesch. Pers. 612/66.

B. Christlich. I. Gebets-E. Diese steht im Verhältnis enger Abhängigkeit zu Stil u. Stellung des christl. *Gebetes überhaupt; es sollen deshalb hier nur einige Hinweise gegeben werden. Wie beim antiken Gebet, besteht weiterhin eine Anrufung, welche jedoch, dem Verhältnis des Christen Gott gegenüber entsprechend, eher den Charakter einer Anrede als den eines eigentlichen Rufes trägt. Dem Beispiel des Vaterunser folgend, wenden sich die ältesten Gebete immer an Gott-Vater; erst der Kampf gegen die Arianer läßt eine Anrede direkt an Christus aufkommen (vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet = LQT 7/8 [1925] 112/68). In der röm. Liturgie ist diese epikletische Anrede meist sehr einfach (deus, domine, omnipotens deus, pater omnipotens), die orientalischen u. die von ihr stark beeinflußten westlichen Liturgien zeigen darin eine größere Buntheit (Häufung von Attributen im Vokativ, welche

einen Ersatz für den kultischen Relativsatz darstellen; vgl. zB. Const. Ap. 8, 11 [492 Funk]). Für alle weiteren Einzelheiten, die meist nur stilistischer Art sind, vgl. *Gebet.

II. Liturgische E. a. Allgemeine E. Die E. mit allgemeinem Charakter bittet in der Liturgie um Hilfe, Erleuchtung, um eine engere Verbindung mit Gott. In diesem Sinne sind Anrufungen zu verstehen, die im Verlaufe des Gottesdienstes vor allem an den Hl. Geist gerichtet werden können (so schon bei Serapion von Thmuis 2, 158, 12; 160, 7 Funk). Einleitungsgebete wie das ‚Deus in adiutorium meum intende' der Tagzeitenliturgie gehören ebenfalls hierhin. Epikletische Bitten in der Adventsliturgie (vgl. o. Bd. 1, 124), an Pfingsten oder gar bei der Predigt sind alle jüngeren Datums (Jungmann 1, 563. 590). Hierher gehört auch die in die Antike zurückreichende *Litanei mit ihren wiederholten E. (vgl. oben), wobei hier die Inständigkeit u. Verdeutlichung der Bitten eine größere Rolle spielen als der eigentliche E.-Charakter.

b. Kultische Einzelhandlungen. Wichtiger sind die E., die sich auf einen bestimmten liturgischen Akt beziehen. Mag hier auch die eucharistische E. hervorragen, so muß doch betont werden, daß sie nur eine unter den vielen liturgischen E. ist.

1. Weihen. Wir finden E. vor allem bei Weihen, welche eine Machtübergabe oder Darbringung darstellen, so seit frühester Zeit bei Ordinationen (Const. Ap. 474 u. 522f Funk), bei der Öl- u. Wasserweihe (532 Funk; vgl. Cyrill. cat. myst. 3, 3). Eine E. ist wohl auch früh für die Altarweihe anzunehmen (F. J. Dölger, Heiligkeit des Altares: ACh 2 [1930] 181). Vgl. die Gebete in der röm. Liturgie, zB. im Gregorianum: Ordination (6f Wilson), Chrismaweihe (49). An Wichtigkeit stellt sich der eucharistischen E. die E. bei der Wasserweihe für die Taufe zur Seite, vor allem da sich Taufliturgie u. eucharistische Liturgie gegenseitig beeinflußt haben, vgl. weiter unten u. unter *Taufwasserweihe.

2. Totenkult u. Zauber. Im Anschluß an die heidn. Totenspenden u. -mähler finden wir auch in frühchristl. Kreisen ähnliche Bräuche; die offiziellen kirchlichen Stellen haben aber diese superstitio gentilium nur mit Rücksicht auf die Neubekehrten geduldet, schließlich aber verboten (vgl. die bekannte Episode der Monica: Aug. conf. 6, 2). Da man sich lange Zeit über die unmittelbaren Ereignisse nach dem Tode nicht ganz im klaren war u. zT. eine eigentliche Grabesruhe annahm, müssen im Zusammenhang mit solchen Bräuchen auch wirkliche Totenanaklesen vorgekommen sein (zur ganzen Frage vgl. Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike = LF 9 [1927] 54f. 132/6); die Zeugnisse sind selten. Jakob v. Sarug erhebt gegen solche Bräuche seine Stimme: ‚Rufe den Toten nicht am Grabe, denn er hört dich noch nicht, da er nicht mehr dort ist' (bei Klauser 136, der aus christl. Grabinschriften noch weitere Formeln zu erschließen versucht). E. erscheinen selbstverständlich auch bei Totenerweckungen oder -beschwörungen (dazu Schneider, Geistesgesch. 1, 539. 628), wobei die atl. Episode von der Beschwörung des toten Samuel (2. Sam. 28, 7/20) den frühchristl. Theologen einige Schwierigkeiten bereitet hat (vgl. Iustin. Dial. 105, 3). Solche Praktiken leiten über zur E. im ‚christl.' Zauber (dazu H. Leclercq, Art. magie: DACL 10, 1, 1077/95, bes. 1089). Im heidn. Zauber hatte die ‚Kraft des Gottesnamens' eine Rolle gespielt; es ist begreiflich, daß gewisse christliche (aber auch außerchristliche) Kreise in der Nennung des Namens Christi ein mächtiges Zaubermittel sehen wollten (vgl. H. Schmidt-Wissmann, Art. Namenglaube: RGG 4², 410/2). Die Nennung des Namens kam einer Gegenwärtigsetzung der Person gleich (wenigstens im Sinn einer Präsenz der betr. Gewalt); dies ist vor allem im *Exorzismus entwickelt worden. Man konnte sich dabei auf Geisteraustreibungen im NT berufen (Lc. 10, 18; Act. 16, 18; vgl. den Versuch, die Apostel im Exorzismus nachahmen zu wollen Act. 19, 13/7: ἤρξαντο ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα . . .), besonders aber auf den Ausspruch des Paulus (Phil. 2, 10) über die Größe des Namens Jesu (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα): . . . ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. Solche Stellen konnten für Zauberpraktiken ausgiebig benützt werden. Im ‚christl.' Zauber wird daher der Name Jesu mit Vorliebe angerufen (Beispiele bei Preisendanz unter ‚Christliches': PGM 2, 192f. 199); auch die Dreieinigkeit kann angerufen werden (PGM 2, 205: dreimaliger Ruf ἡ ἁγεία Τριάς). Auch bei Heilungs- u. sonstigen Wunderberichten erscheint eine E. des Namens Jesu (Act. 3, 6. 16; 4, 30, wo Zeichen erbeten werden; Act. Petr. 11: eine durch einen Besessenen zerstörte Kaiserstatue wird

wieder ganz nach Besprengung u. Nennung des Namens Jesu). Gegner der christl. Lehre haben deshalb ohne weiteres Christus mit einem Zauberer gleichgesetzt (Orig. c. Cels. 1, 6), worauf man aber entgegnen konnte, daß die Exorzismen u. Wunder der Apostel u. der Kirche nicht Kraft einer ἐπῳδή (Orig. c. Cels. 1, 6. 67) geschehen, sondern τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ des Gottessohnes. Den Auftrag dazu gab Christus selbst (Mt. 10, 1. 8; Mc. 16, 17). Unter diesem Gesichtspunkt soll denn auch die biblische Formel ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ betrachtet werden, welche mit einer Zauber-E. nichts zu tun hat; sie ist nur ein Hinweis auf den Ursprung der Gewalt dessen, der gerade den Exorzismus oder das Wunder bewirkt. In anderem Zusammenhang werden wir es auch bloß mit einer Bekenntnisformel zu tun haben.

c. Eucharistische E. 1. Vorbemerkung. Unter eucharistischer E. versteht man üblicherweise eine nach dem Einsetzungsbericht stehende, der Anamnese folgende u. aus ihr herauswachsende Bitte um Herabsendung des Hl. Geistes, damit er die eucharistischen Gaben in den Leib u. das Blut Christi verwandle; darauf folgt in der Regel eine Kommunionbitte. Als die E. schlechthin betrachtet man das entsprechende Gebet vor allem in den östlichen Liturgien. Diese Definition ist zu eng, da auch die E. eine Entwicklung durchgemacht hat u. in der oben definierten Form erst etwa seit dem 4. Jh. vollausgebildet auftritt. Man wird die E. in der eucharistischen Liturgie am allgemeinsten als eine Anrufung über die eucharistischen Gaben bezeichnen. – Das Problem der E. ist eng verbunden mit der Frage der Transsubstantiation der eucharistischen Elemente; sie ist zudem nicht losgelöst zu behandeln, sondern muß im Zusammenhang des gesamten eucharistischen Gottesdienstes gesehen werden. Väterzeugnisse können auch nur im Lichte ihrer Theologie herangezogen werden. Es ist erst die neuere Forschung, welche auf die Notwendigkeit eines solchen Vorgehens hingewiesen hat. Arbeiten aus früherer Zeit isolieren die E. zu stark innerhalb der gesamten Liturgie oder untersuchen sie zu einseitig vom Standpunkt der Transsubstantiation aus (dies gilt besonders für die zwei großen Artikel von Cabrol u. Salaville). Schließlich hat die neuere Forschung die Entwicklung innerhalb der eucharistischen E. stark betont. Im folgenden soll nur das liturgiehistorische Problem der E. behandelt werden. Väterstellen zur Transsubstantiation werden nur genannt, falls dies unausweichlich ist (die größten Stellensammlungen finden sich in den zwei erwähnten Artikeln).

2. Vollentwickelte (orientalische) E. Die E., wie wir sie seit dem 4. Jh. in der Liturgie vorfinden, bittet Gott, er möge den Hl. Geist auf die vorliegenden Gaben herabsenden, damit er diese zum Leib u. zum Blut Christi mache (ποιήσῃ in der Liturgiebeschreibung bei Cyrill. cat. myst. 5, 7; ἀποφάνῃ: Const. Ap.; ἵνα γένηται …: Serapion; ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι: Basileios-Liturgie; ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ: griech. Jakobus-Liturgie; alle Texte bequem bei Lietzmann 68/81). Spätere Formulare der erwähnten (oder anderer) Liturgien können textliche oder zeremonielle verdeutlichendere Zusätze aufweisen; eine Betonung der Wichtigkeit der E., u. zwar der Geist-E., ist es ebenfalls, wenn sogar der Einsetzungsbericht einen Einfluß erleiden mußte, zB. in der griech. Markus-Liturgie: … εὐχαριστήσας … ἁγιάσας, πλήσας πνεύματος ἁγίου (während in der koptischen Überlieferung dieser Liturgie, welche auf ein älteres griech. Formular zurückreicht, die πλήσας-Formel fehlt; vgl. F. Hamm, Die liturg. Einsetzungsberichte = LQT 23 [1928] 52). Solche Zusätze (die Kontroverse mit dem Westen baut in späteren Jahrhunderten die Formulare noch mehr aus) sind wohl eine Folge jener Periode in der östlichen Theologie, welche die Stellung des Hl. Geistes im Heilsgeschehen überbetont hat. Es wäre jedoch übertrieben, wie dies in älteren Arbeiten oft geschieht, die Geist-E. als solche nur diesen theologischen Bestrebungen zuzuschreiben (so Baumstark, Buchwald, Schermann; noch Scheidt 86).

3. Ursprünge. Die Ursprünge der E. liegen im NT (vgl. Stellen wie Hebr. 9, 14; Rom. 15, 16; ferner die Wendung ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα im AT u. NT; dazu Nötscher; Betz 321f) u. im frühchristlichen Gottesdienst (vgl. unten). Die Väter (u. ihnen folgend auch moderne Autoren, allen voran Hoppe) scheinen die E. als apostolisch betrachtet zu haben (am deutlichsten Basil. spir. s. 27 [PG 32, 188]). Es muß aber gleich betont werden, daß die E. eine mannigfaltige Entwicklung durchgemacht hat, so daß es heute unmöglich ist, nur noch von ‚der‘ E. zu sprechen. In ihrer vollentwickelten Form ist die E. gewiß nicht apostolisch. Unmöglich ist es ferner, eine Chronologie der verschiedenen Typen

herzustellen; auch einen Urtypus oder eine ‚Heimat' der E. können wir nicht annehmen, wenn auch später gewisse Gebiete einem bestimmten Typus den Vorzug gegeben haben mögen. Neuere Forschungen haben gezeigt, daß gerade der Typus der Geist-E., von dem man früher gerne angenommen hatte, er sei das Ergebnis der pneumatischen Epoche u. sein Ursprungsland sei Syrien, wenigstens im Prinzip in sehr frühe Zeit zurückreichen muß. – Es ist davon auszugehen, daß die Frühzeit keine entwickelte Trinitätslehre besitzt, daß in ihr Begriffe wie Logos, Kraft, Geist, Herrlichkeit kaum voneinander zu trennen, sondern fast identisch sind (Stählin 42. 48/50); man wird deshalb mit Vorsicht an die ältesten überlieferten epikletischen Bitten (u. Zeugnisse über die Eucharistie), zB. bei Hippolyt, Irenaeus, Justin und Origenes, herangehen müssen, ohne sie gleich einem bestimmten Typus zuweisen zu wollen. Nun ist gerade für die Frühzeit ein ‚pneumatologisches Verständnis' (Ritter 170) des Gottesdienstes notwendig (das MA war in dieser Beziehung in seinen Meßerklärungen sehr oft ‚pneumatologisch'). Das eucharistische liturgische Geschehen wird noch als Ganzes betrachtet, nicht als Abfolge isolierter Teile. Wichtig ist nun die Grundbedeutung der E., die Anrufung schlechthin.

4. Namens-E. Diese Grundbedeutung zeigt sich besonders in der Namens-E. Das Verb ἐπικαλεῖσθαι spielt zwar im eucharistischen Gottesdienst keine Rolle; das (Hoch-)Gebet der eucharistischen Liturgie hat aber als Ganzes epikletischen Charakter, u. so kann es vorkommen, daß mit ἐπίκλησις das ganze eucharistische Hochgebet gemeint ist (Iren. haer. 1, 13, 2; vgl. Betz 1, 1, 328/33, hier weitere Stellen; dazu Connolly u. Tyrer). Mit Nachdruck muß hervorgehoben werden (darauf hat besonders Connolly hingewiesen), daß sich die eucharistische E. vor allem durch ihren betonten Bittcharakter von den heidnischen E. unterscheidet. Im antiken Zauber hingegen (vgl. oben) wirken die E., kraft der Gewalt des Namens, eo ipso. Die eucharistische E. aber, selbst die ausgebaute epikletische Transsubstantiationsbitte, bleibt eine Bitte, wird nie zu einer Zauberhandlung. Ein Einfluß des antiken Zaubers auf die Ausbildung der eucharistischen E. ist ausgeschlossen (die umgekehrte Annahme bei C. Schneider, Das Fortleben der Gesamtantike in den griech. Liturgien: Kyrios 4 [1939/40] 218; Geistesgesch. 2, 176f). Anders verhält es sich freilich bei Weiheformularen über Öl oder Wasser, beim *Exorzismus oder bei deutlich außenstehenden E., wie die ganz antik anmutende ὄνομα-Jesu-E. in den Thomasakten 49f (Lietzmann 243f; das apokryphe Schrifttum steht auch in dieser Beziehung dem Heidentum näher, vgl. Schneider, Geistesgesch. 2, 185; E. in apokrypher Literatur sollten deshalb bei der Behandlung der eucharistischen E. nur mit Vorsicht herangezogen werden). Die Nennung des göttlichen Namens über den Elementen stand vielleicht am Anfang der E.-Entwicklung; sie bewirkte eine Übereignung der Gaben an Gott (vgl. die Bedeutung von ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα ἐπί im AT u. NT, womit sowohl ein Bekenntnis wie ein Besitzverhältnis bekanntgegeben wird). Ob aber die Namens-E. mit dem Maranatha-Ruf (1 Cor. 16, 22, vgl. Did. 10, 6) in Verbindung gebracht werden darf, ist doch fraglich. Da das ganze Heilsgeschehen pneumatisch betrachtet wurde, kam dies gerade bei der eucharistischen E. besonders zum Ausdruck, so daß sich schließlich eine reine Geist-E. entwickeln konnte. Auf jeden Fall ist der Ursprung ein sehr komplexer. Reine eucharistische Namens-E. haben sich nur wenige erhalten; die Stelle bei Orig. c. Cels. 4, 33 ist unsicher; trinitarisch ausgebaut bringt sie Orig. in 1 Cor. 7, 5; dazu Cyrill. cat. myst. 1, 7 (ἐπίκλησις τῆς προσκυνητῆς Τριάδος); vgl. vor allem Narses hom. 21 (59 Connolly). Man darf jedoch die Rolle des Namens bei der E., zumal die Stellen nicht immer ganz eindeutig sind, nicht übertreiben (dazu Kretschmar 191f, der die Verbindung von Gottesname und Eucharistie als Ursprung der E. betrachtet, u. Betz 321/28, der jedoch auch Beispiele bringt, die zu stark gnostisch-magisch beeinflußt sind; vgl. auch Casel: JbLw 4 [1924] 178; die von Casel 173 zitierte Arbeit von W. H. Frere, The primitive Consecration Prayer = Alcuin Club 8 [Lond. 1922] hebt den Unterschied zwischen der eucharistischen u. der heidnischen Namens-E. zu wenig hervor: die Namensnennung schließe sofort ein Herbeirufen ein, worauf die Epiphanie erfolge). Auch beim Vergleich mit der Namensnennung Gottes über den Täufling ist Vorsicht anzuwenden, da doch hier zwei grundsätzlich verschiedene Akte vorliegen. – Die Epiklese war also wohl in ihrem Ursprung ein Übereignungsakt der eucharistischen Gaben an Gott, verbunden mit einer Übereig-

nungsbitte u. einer Bitte um eine heilvolle Wirkung beim Genuß der Elemente (umfassender: um eine ‚Aktualisierung des Heilsgeschehens', Stählin 54; Betz 319). Die Namensnennung konnte dabei vorkommen, war aber nicht das Wesentlichste.

5. Ausbau der E. Sehr bald muß sich aus diesem Übereignungsakt eine deutliche Annahmebitte entwickelt haben. Lietzmann hat mit vollem Recht betont, daß die Ausbildung des Opfergedankens in der Eucharistie die E.-Formulierung beeinflußt haben muß (ähnlich, doch zu stark betont, Schneider, Geistesgesch. 2, 178). Daran muß auch nach den neueren Forschungsergebnissen festgehalten werden. Die Transsubstantiationsbitte ist bei der E. auf jeden Fall sekundär, was die älteren Texte deutlich zeigen. Hippolyts E. (Text, nur lateinisch überliefert, bei Lietzmann 80) lautet: et petimus, ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae in unum congregans de omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum (Versuch einer Rückübersetzung bei Lietzmann; es ist nicht einzusehen, weshalb bei dieser E. eine Interpolation vorliegen sollte, zur Frage vgl. Botte, L'épiclèse de l'anaph. 241/51; hier ebenfalls ein griech. Rekonstruktionsversuch). Die Konsekrationsbitte fehlt, dafür haben wir eine erweiterte Kommunionbitte vor uns. Wichtig ist die Feststellung, daß eine Geist-E. vorliegt (wenigstens sicherlich in der äußeren Formulierung; ob hier nur ein terminologischer Unterschied zu einer Logos-E. besteht, was für diese Zeit möglich wäre, kann unmöglich mit Sicherheit entschieden werden; dazu Betz 1, 1, 336f). Die Geist-E. wäre somit, wenigstens in ihren Anfängen, nicht abhängig von erst später im Osten einsetzender Spekulation. Die vollentwickelte E. ist aber vor allem aus einer Annahmebitte heraus entstanden. Diese Annahmebitte konnte eine leichte Segensbitte einschließen; aus der Bitte um Segnung oder Heiligung des Opfers muß die eigentliche konsekratorische Bitte herausgewachsen sein. Auf jeden Fall ist die E. eng an die Anamnese gebunden u. fest vom Gedanken der προσφορά bedingt (von Betz 319f wieder klar hervorgehoben). Der Ausbau der Anamnese, auch die Betonung der Unwürdigkeit des Zelebrierenden, hat die Entwicklung der E. sicher stark beeinflußt. – Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich in der Const. Ap. 8, 12 (510 Funk) aus dem Text eine ältere Version herstellen läßt: ursprünglich wäre nur die Annahmebitte (ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς), gefolgt von der heute durch die Konsekrations-E. getrennten Kommunionbitte (ἵνα οἱ μεταλαβόντες). Eine E. ohne Konsekrationsbitte glaubt Botte in der ostsyr. Apostelanaphora feststellen zu können (Botte, L'épiclèse dans les lit. 51f).

6. Geist-E. Daß dem Hl. Geist, durch den jedes Heilsgeschehen bewirkt wurde, im eucharistischen Gottesdienst eine besondere Funktion zugeschrieben wurde, ist verständlich. Die Parallele zur Inkarnation lag auf der Hand (sie wird in der Spätzeit sehr streng betont, zB. bei Joh. Damasc. fid. orth. 4, 13); von einem betont trinitarischen Aufbau der eucharistischen Liturgie (Hochgebet im Sinne der heutigen Praefation = Danksagung: Gott-Vater; Einsetzungsbericht = Erlösung: Gott-Sohn; Epiklese = Bitte um Heiligung: Hl. Geist) kann nur mit Vorsicht gesprochen werden. Wesentlicher war die Überlegung, daß man sich die Gegenwart in den eucharistischen Elementen durch den Hl. Geist vollzogen dachte, wie sich auch die Menschwerdung durch ihn vollzogen hatte (Betz 334/41; die Formulierung, die E. sei abhängig [in ihrem Typus] von der Menschwerdungsauffassung [Werk des Logos = Logos-E., Werk des Hl. Geistes = Geist-E.], ist wohl etwas überspitzt, da sich in der Frühzeit λόγος / πνεῦμα nicht genau scheiden lassen; dazu Kretschmar 190). Interessant ist, daß der Hl. Geist nicht direkt angerufen, sondern von Gott-Vater erbeten wird. Dies dürfte übrigens auf ein hohes Alter der Geist-E. hinweisen. Der Ausbau der E. erfolgte wegen des Bedürfnisses, dem Hl. Geist innerhalb des eucharistischen Gottesdienstes eine noch größere Rolle zuteilen zu können; diese Erweiterung, mehr durch theologische Spekulation als durch ein liturgisches Bedürfnis entstanden, nahm keine Rücksicht auf den Einsetzungsbericht; eine Konkurrenz scheint zuerst nur dem Text nach, aber nicht theologisch bestanden zu haben; man war gewohnt, das liturgische Geschehen als Einheit zu sehen. Die Kirche hat zwar immer an der Gegenwart Christi in den Elementen festgehalten, sich aber lange nicht um den genauen Konsekrationsmoment gekümmert; eine punktuelle Fixierung erfolgte übrigens bis heute nicht (das ganze Problem ist vor allem von Sala-

ville behandelt worden). Als konsekrierend wirkt oft der ganze Kanon, wie Väterstellen deutlich zeigen, Hipp. philos. 6, 39 (ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, kaum von einem einzigen Gebete gesagt); vgl. Iren. haer. 1, 13, 2 (dazu A. Arnold, Ursprung des christlichen Abendmahles [1937] 133f; C. C. Richardson, The so called Epiclesis in Hippolytus: HarvTheolRev 40 [1947] 108 u. Betz 329f). Ungenau scheint es uns aber zu sein, wenn man die E. nur als Darstellungs- oder Erklärungsritus für etwas bereits Vollzogenes definiert (Brinktrine, Art. E.: LThK² 3, 723f) oder als Akt, der den E.-Charakter des Hochgebetes in einem speziellen Gebet bewußt macht (Betz 333). Die E. ist auch nicht nur ein Problem der menschlichen Sprache, ,une question de style liturgique' (Salaville 296). Erst in der späteren Zeit, da bereits die Vormesse mit all ihren Opferungsgebeten entwickelt war, könnte die E. als zu einer Reihe von Prolepsen u. Metalepsen konsekratorischer Bitten gehörig betrachtet werden. Die E. ist jedoch kein gewöhnliches Opfergebet u. kann deshalb den nach ihr entstandenen Opfergebeten nicht zur Seite gestellt werden (dazu Lietzmann 82/92). Vielmehr muß hier offen zugegeben werden, daß die E. mit eigentlicher konsekratorischer Bitte zwar aus einer früheren, einfachen E. hervorgewachsen ist, aber doch einen wesentlich neuen Zug in die Liturgie gebracht hat. Da früher das ganze eucharistische Hochgebet als konsekrierend betrachtet wurde, nahm man den Widerspruch nicht gleich wahr. Die E. stellte nun also lange Zeit überhaupt kein Problem dar. Die Konsekration der Elemente wird oft den Einsetzungsworten zugeschrieben (wobei aber bei manchen Väterstellen nicht klar zutage tritt, ob die Einsetzungsworte in der Liturgie oder die Worte Christi beim Abendmahl gemeint sind), vielfach aber bald der E., bald den Einsetzungsworten (große Stellensammlung bei Salaville 232/47, bis 8. Jh.). Es ist bezeichnend für Rom, daß gerade hier die Dissonanz bemerkt u. die Konsequenz gezogen wurde (vgl. unten). Durch die um die Konsekration bittende Geist-E. war auf jeden Fall eine Entwertung des Einsetzungsberichtes entstanden; mit der Zeit befaßte man sich genauer mit der E. u. daß man dann glaubte, der E. allein konsekratorischen Wert beimessen zu müssen, ist sehr begreiflich; die Texte waren eben doch zu deutlich. Damit wurde die E. zur Konsekrationsform (der östlichen Liturgien). Die spätere Theologie des Ostens hat die E. immer stärker akzentuiert (so vor allem Joh. Damasc., dem aber Salaville 247f eine zu starke Bedeutung zugeschrieben hat).

7. Logos-E. Es muß hier noch kurz des 3. Haupttypus, der Logos-E., gedacht werden; in ihr wird der Λόγος gebeten, auf die Gaben herabzusteigen u. sie zu heiligen, am deutlichsten im Euchologion des Serapion (174 Funk): ἐπιδημησάτω, θεὲ τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται .... Umstritten ist Iustin. ap. 1, 66, 2: τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν. Der Ausdruck λόγος wird von Schermann u. Casel als Gebetswort übersetzt. Man könnte auch geneigt sein, den Ausdruck mit den Einsetzungsworten gleichzusetzen; der Sprachgebrauch des 2. Jh. spricht aber für die Deutung als ,Logos Gottes', weshalb Dölger, Ichth. 2, 497f übersetzt: durch das Gebet um den von ihm ausgehenden Logos (so auch Kretschmar 190). Nicht völlig eindeutig, wohl ähnlich wie Justin zu interpretieren, ist auch Iren. haer. 5, 2, 2: ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ; vgl. 2, 32, 5 u. 4, 18, 5 (kaum eine Namens-E., wie Kretschmar 190 meint); dazu Betz 331. 334. Beim irenäischen Ausdruck λόγος τῆς ἐπικλήσεως (haer. 1, 13, 2), der wahrscheinlich den ganzen Kanon bezeichnet, denkt Schneider (2, 176) unnötigerweise an eine ägyptognostische Zauberformel. Wenn man der oben erwähnten Vermischung λόγος-πνεῦμα der Frühzeit gedenkt, dürfte der Unterschied zwischen der Logos-E. u. der Geist-E. wohl kein großer sein (von Anfang an habe, nach Ritter 166, eine ,Kyrios-Pneuma-E.' bestanden), so daß die Logos-E. nicht unbedingt von einer bestimmten Menschwerdungsauffassung abhängig gemacht werden müssen (wie bei Betz 334). Die Logos-E., die Spuren in den westlichen Liturgien hinterlassen hat (Lietzmann 106f, vgl. unten), wird jedenfalls bald von der Geist-E. völlig verdrängt. – Für die weitere historische Entwicklung der E.-Frage im Osten, Verbreitung u. Kontroverse (vor allem nach dem Konzil von Florenz einsetzend) vgl. Cabrol u. Salaville.

8. Taufliturgie u. eucharistische E. Zu untersuchen ist noch die Stellung der eucharistischen E. zur E. der Taufliturgie. Wir müssen uns fragen, ob die Taufwasserweihe wirklich den Einfluß auf die Entwicklung der eucharistischen E. ausgeübt hat, den man ihr neuerdings wieder zugeschrieben hat. Eine Weihe

des Taufwassers ist schon seit früher Zeit bezeugt (Tert. bapt. 5; Orig. comm. in Ioh. 3, 5 [2, 250/51 Brooke]); es handelt sich dabei zunächst um einen Exorzismus, da man sich die Dämonen besonders im Wasser hausend dachte. Hinzu kommt aber das Bedürfnis, eine Parallele zum Jordanwasser, in das Christus hinabstieg, u. über welchem der Hl. Geist schwebte, herzustellen. Der liturgische Akt erfolgt in einer E. Mögen auch wichtige stilistische Wechselbeziehungen zur eucharistischen E. bestanden haben, sowohl in der Taufliturgie wie in der eucharistischen Liturgie ist die Geist-E. ursprünglich, u. es sind nicht erst die späteren theologischen Spekulationen, welche die eucharistische E. auf die 3. göttliche Person bezogen haben (so noch Scheidt 88; eine zu starke Beeinflussung im umgekehrten Sinn nimmt Kretschmar 204f an). Scheidt aO. geht davon aus, daß eine Geist-E. in der eucharistischen Liturgie sekundär sein müsse, da ‚die Erwähnung des Hl. Geistes in der Eucharistie keinen rechten Sinn hat‘ (86). Die neueren Forschungen haben gezeigt, daß dies nicht zutreffen kann. Das Wirken des Hl. Geistes ist in der Eucharistie bei der Zuhilfenahme der Parallele zur Inkarnation fest verankert; aber auch sonst muß darauf hingewiesen werden, daß in der Kirche jedes Heilsgeschehen als cooperante Spiritu Sancto vollzogen betrachtet wird (gerade auch beim Opfertod Christi, Hebr. 9, 14). Daß die eucharistische E. nur Annahme-E. sei, trifft nicht zu (Scheidt 87); sie ist ebenfalls eine Heiligungs-E. (schließlich sogar mit konsekratorischem Charakter). Mag auch die Geist-E. in der Taufliturgie besonders typisch sein, mag auch ein Liturgieaustausch zwischen beiden Sakramenten bestanden haben, von einer Beeinflussung der eucharistischen Liturgie im Sinne einer Übernahme der Geist-E. kann nicht die Rede sein. Möglich, wenn auch gar nicht bestimmt nachzuweisen, ist ein Einfluß der trinitarischen Taufformel auf die Ausgestaltung der trinitarischen eucharistischen Namens-E., die jedoch von untergeordneter Bedeutung gewesen sein muß (vgl. oben u. Kretschmar 204).

9. Westliche Liturgien. aa. Gallikanische u. mozarabische Liturgie. Für die Existenz der E. in den westlichen Liturgien besitzen wir manche Zeugnisse. Die gallikanische u. mozarabische Liturgie (Texte bei Lietzmann 93/116), die unter starkem östlichem Einfluß standen (wenn auch die Beziehungen sehr dunkel sind), weisen eine Menge epikletischer Gebete auf, die jedoch, da sie in unseren Texten nicht in jeder Messe erscheinen, ihre ursprüngliche Funktion als konsekratorische E. schon früh verloren haben müssen. Die Gebete stehen meistens als Post mysterium- oder Post secreta-Gebete nach dem Einsetzungsbericht; Stellung vor dem Einsetzungsbericht ist seltener (vgl. die Ostervigilmesse des Miss. Goth. 271 Bannister mit epikletischer Bitte im Post sanctus; römischer Einfluß ist hier allerdings möglich. Das gleiche Gebet [mit unbedeutenden Abweichungen] in einer Post secreta der Mone-Messen 82 Mohlberg: ... rogamus uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et Sancti Spiritus rore perfundas, ut accipientibus universis sit eucharistia pura, vera, legitima). Die Bezeichnung Post mysterium weist ebenfalls darauf hin, daß diese konsekratorischen Bitten nicht mehr wörtlich zu nehmen sind. Die verschiedensten Typen sind vorhanden (Lietzmann unterscheidet nur drei Haupttypen), wovon der Descendat-Typus besonders eindrücklich ist (zB. Miss. Gall. vet. 8 Mohlberg mit dreimaliger descendat-Formel; dieser Descendat-Typus mag die äußere Formulierung der Taufwasserweihe-E. beeinflußt haben; vgl. dazu die Untersuchungen Stommels). Hier sei noch bemerkt, daß das römische epikletische Gebet Veni sanctificator der Vormesse aus der gallikanischen Liturgie stammt (Lietzmann 113; das Gebet erscheint in manchen Sakramentarien stark epikletisch erweitert; vgl. Jungmann 2, 82/8). – Noch reicher ist die mozarabische Liturgie; es erscheinen E., die mit Formeln wie veni sancte spiritus (Lietzmann 103), adesto, adesto Jesu (Lietzmann 105) beginnen können; bald wird die eine, bald die andere göttliche Person angesprochen. Die Bezeichnung angelus kann für spiritus sanctus stehen (Lietzmann 105); Näheres dazu s. u. All diese epikletischen Gebete gehen teils auf echte E. zurück, teils zeigen sie eine enge Verwandtschaft mit gewöhnlichen orientalischen Opfergebeten. Der starke Einfluß Roms führte jedoch dazu, daß diese Gebete nur noch leere Formeln wurden, die keine liturgische Funktion mehr haben u. sogar fehlen können.

bb. Römische Liturgie. Die Frage nach einer E. in der römischen Liturgie ist verbunden mit der Frage nach Ursprung u. Geschichte des römischen *Canon missae. Selbst die ältesten Kanontexte weisen keine echte E. (im

Sinne einer vollausgebildeten orientalischen Konsekrations-E.) auf. Die ausführlichen Untersuchungen von Lietzmann (117f) haben gezeigt, daß die Gebete Te igitur, Hanc igitur, Quam oblationem, Supra quae u. Supplices in enger Verwandtschaft zu gewissen gallikanisch-mozarabischen E. stehen, die jedoch oft nichts anderes als orientalische Opfergebete sind. Näher zu untersuchen sind hier nur die Gebete Quam oblationem u. Supplices. Das Quam oblationem ist eine eigentliche Wandlungsbitte: ... ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui ... Man hat das Gebet deshalb oft als die eigentliche E. der römischen Liturgie bezeichnet (Jungmann 2, 238) u. darauf hingewiesen, daß die römische Liturgie hier altertümlicher als die orientalische sei, da in ihr die E. vor dem Einsetzungsbericht stehe; eine E. hinter dem Einsetzungsbericht sei sekundär. Dabei berief man sich auf eine Eigentümlichkeit, die sich in der ägyptischen Liturgie findet u. wies auf die engen Beziehungen hin, die zwischen Rom u. Ägypten bestanden (Jungmann 1, 71_{25}). Das Euchologion des Serapion enthält (Const. Ap.: 2, 158f Funk), gleich dem Trisagion anschließend, bzw. nach dem pleni sunt coeli et terra, das Gebet: πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως ... Nach dem Einsetzungsbericht weist aber Serapion eine eigentliche E. auf, u. zwar die oben erwähnte Logos-E. Nach unserem Dafürhalten schließen sich die beiden E. nicht aus; die Markusliturgie führt die nach dem Trisagion stehende E. weiter, allerdings ausgebildet zu einer Geist-E.: πλήρωσον ... καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρά σου εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου Πνεύματος (von διά an wohl die Erweiterung). Dem Einsetzungsbericht (der ebenfalls von der Geist-E. her beeinflußt ist) folgt eine ausführliche Geist-E., die völlig vom Typus der Jakobusliturgie abhängig ist. Für gewöhnlich wird nun die erste E. der ägyptischen Liturgie (πλήρωσον-Formel) als die ursprüngliche bezeichnet, während die zweite E., nach dem Einsetzungsbericht, unter fremdem Einfluß entstanden sei. Hingewiesen wird auf die enge Verbindung der πλήρωσον-Formel mit dem vorangehenden πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανός. Man geht aber dabei zu stark von der Markusliturgie aus (eine Zeitlang glaubte man ferner im Papyrus Dêr Balizeh [Ausgabe von Robert-Capelle, Löwen 1949] eine ägyptische Liturgie ohne E. nach dem Einsetzungsbericht gefunden zu haben); das Euchologion des Serapion zeigt, daß sich beide Gebete gut vertragen; die erste E. nimmt hier nicht die Gesamtheit der zweiten vorweg. Nach der Verdrängung der Logos-E. durch die Geist-E. scheint es dann freilich, als ob die Liturgie zwei E. enthalte, zumal die ursprünglich einfachere πλήρωσον-Formel der Geist-E. angepaßt wurde. Unter diesen Umständen scheint es uns verfehlt, in der Stellung des römischen Quam oblationem eine Parallele (oder gar Beeinflussung) der ägyptischen Liturgie suchen zu wollen; ganz abgesehen davon, daß sich die ägyptische πλήρωσον-Formel unmittelbar an das Trisagion anschließt, während das Quam oblationem mit ihm in keinerlei Beziehung steht u. überhaupt inhaltlich völlig verschieden ist. Zudem müßte bewiesen werden, daß das Quam oblationem älter ist als das nach den Einsetzungsworten stehende Supplices. Lietzmann (120) hat gute Gründe vorgebracht, um den ersten Teil dieses Gebetes unter die Weihrauchgebete orientalischen Typs einzuordnen. Der Schluß von ut quotquot an ist eine Kommunionbitte. Das Gebet enthält aber manche Probleme, die nicht zu voller Befriedigung gelöst werden können. Der erwähnte angelus scheint früher ein wirklicher Engel gewesen zu sein (was gerade für ein Weihrauchgebet verständlich ist, Lietzmann 91f). Manche gallikanischen u. mozarabischen Gebete dürften aber unter angelus den Hl. Geist verstanden haben, vgl. Miss. moz. 935: ... ut huius sacrificii munera per manus angeli tui iubeas sanctificari; vgl. Miss. moz. 718 u. 1333; Lietzmann 113f. Im MA hat das Gebet verschiedene Deutungen erfahren, aber eine durchgehende Tradition, welche das Supplices als E. auffassen würde, besteht nicht (so B. Botte, L'Ange du sacrifice et l'épiclèse de la messe romaine au Moyen-Age: RechThAM 1 [1929] 285/308; ferner P. Cagin, Te Deum ou illatio? [Solesmes 1906] 221, der einen vor allem in italien. Handschriften vorhandenen ,deklassierten' epikletischen fractio-Gesang behandelt; vgl. auch Ritter 168 u. für die Frühzeit A. Sage, St. Augustin et la prière Supplices te rogamus: Mélanges M. Jugie = RevEtByz 11 [1953] 252/65). Die Kreuzzeichen in diesen Gebeten geben übrigens keinen Anhaltspunkt (höchstens für die Liturgik des MA), da sie in den Hansdchriften erst später auftreten (vgl. Jungmann 2, 179/83 u. die dort angeführte Literatur). In der

Kontroverse mit der Ostkirche wird das Supplices von den Orientalen immer als ‚die' E. des römischen Kanons bezeichnet. Für die ursprüngliche Auffassung des angelus als wirklicher Engel spricht auch die ‚Variante' zum römischen Kanon bei Ambr. sacr. 27: per manus angelorum tuorum. Doch weit wichtiger ist, daß sich im Supplices ein Bruch befindet (eine Ansicht, welche zwar wiederholt abgewiesen wurde, so auch bei Jungmann 2, 292 u. Anm.): die Verbindung der oben skizzierten beiden Teile ist nicht streng logisch; zudem erscheint im ut-Satz erstmals der Ausdruck sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem, während die Gaben vorher noch als hostia oder einfach mit quae und haec bezeichnet worden waren. Vergleicht man nun das römische Supplices mit ähnlichen oben erwähnten gallikanisch-mozarabischen Gebeten, so liegt die Vermutung eben doch sehr nahe, daß das römische Gebet verändert oder gar gekürzt worden ist, weil sich hier ein zu stark epikletisch gefärbter Text befand (Lietzmann 121f). Mag auch die vieldiskutierte Stelle in einem Brief des Papstes Gelasius (1, 486 u. 542 Thiel) etwas unklar sein (dazu J. Brinktrine, Enthielt die alte römische Liturgie eine E.?: RQS 31 [1923] 21/8; ders., Der Vollzieher der Eucharistie u. der Brief des Papstes Gelasius: Miscellanea Mohlberg 2 [Rom 1949] 61/9), sie scheint doch für die römische Liturgie des 5. Jh. eine E. zu bezeugen: quomodo ad divini mysterii consecrationem coelestis spiritus invocatus adveniet, si ... (der Priester unwürdig ist)? Brinktrine hat hier eine sehr alte, aber nicht konsekratorische E. angenommen (ähnlich Stählin 54; vgl. Jungmann 2, 242; C. Callewaert, Une épiclèse à Rome?: Sacris Erudiri 2 [1949] 95/110, jedoch ohne klare Stellungsnahme). Völlig ungewiß muß bleiben, ob diese alte römische E. mit dem Supplices oder mit einer noch älteren liturgischen Formulierung in Verbindung zu bringen ist. Unsicher u. ebenfalls allgemein gehalten ist auch das Zeugnis bei Optat. Milev. 6, 1 (CSEL 26, 124). – Wir dürfen somit mit großer Wahrscheinlichkeit für die ganze Kirche der Frühzeit eine E. fordern, wenn diese auch nicht in allen Liturgien in gleicher Schärfe ausgedrückt war. Die konsekratorische E., vor allem die entwickelte Geist-E., ist zwar erst allmählich entstanden; der Grundgedanke war aber bereits Hebr. 9, 14 klar ausgedrückt: ὃς (sc. Christus) διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ.

G. Appel, De Romanorum precationibus = RVV 7, 2 (1909) 114/6. 184/95. – E. Atchley, On the E. of the eucharistic liturgy and in the consecration of the fount = Alcuin Club Coll. 31 (Lond. 1935). – C. Ausfeld, De Graecorum precationibus quaestiones: JbKlPhilSuppl 28 (1903) 505/47. – A. Baumstark, Zum Problem der E. im röm. Meßkanon: TheolRev 15 (1916) 337/50. – J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griech. Väter 1, 1 (1955) 318/41. – K. Bihlmeyer–H. Tüchle, Kirchengeschichte 1[16] (1958) 346f, hier weitere Lit. – B. Botte, L'E. de l'anaphore d'Hippolyte: RechThAM 14 (1947) 241/51; L'E. dans les liturgies syriennes orientales: Sacris Erudiri 6, 1 (1954) 48/72. – J. Brinktrine, Zur Entstehung der morgenländischen E.: ZkTh 42 (1918) 301/26. 483/518; De E. eucharistica: Ephemliturg 37 (1923) 9/18. 49/57. 111/6. 155/64; Neue Beiträge zur E.-Frage: TheolGl (1929) 447f; Art. E.: LThK 3[2], 723/4. – P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde: Leiturgia 1 (1954) 348/57. – R. Buchwald, Die E. in der röm. Messe = Weidenauer Studien 1 (1907) 21/56. – F. Cabrol, Art. E.: DACL 5, 1, 142/84, hier ältere Lit. – O. Casel, Zur E.: JbLw 3 (1923) 100/2; Neue Beiträge zur E.-Frage: JbLw 4 (1924) 169/78. – R. H. Connolly, The meaning of E.: JThSt 25 (1923/24) 337/64. – K. Goldammer, Die eucharistische E. in der mittelalterl. Frömmigkeit (1941). – Fr. Heiler, Das Gebet (1920) 58. 80/2; Urkirche u. Ostkirche (1937) 257/62. – L. A. Hoppe, Die E. der griech. u. orientalischen Liturgien u. der röm. Konsekrationskanon (Schaffhausen 1864), grundlegende Materialsammlung. – M. Jugie, De forma Eucharistiae; de epiclesibus eucharisticis (Rom 1943). – J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia 2[3] (1952) 82/8. 238/43. 289f. – C. Kern, En marge de l'E.: Irénikon 24 (1951) 166/94. – G. Kretschmar, Studien zur frühchristl. Trinitätstheologie = Beiträge zur histor. Theologie 21 (1956) 182/96. 196/216. – H. Lietzmann, Messe u. Herrenmahl (1926) 68/122. 136. 243/44. – J. P. de Long, Le rite de la commixtion dans la messe romaine: ArchLitwiss 4, 2 (1956) 245/78; 5, 1 (1957) 39/79. – A. J. Maclean(–G. Wissowa), Art. Invocation: ERE 7, 407a/14a. – Nilsson, Rel. 1[2], 157/60. – F. Nötscher, E. in bibl. Beleuchtung: Biblica 30 (1949) 401/4. – N. Popovicin, E. eucharistica (rumänisch) (Sibin 1933). – C. C. Richardson, A note on the E. in Hippolytus and the Testamentum Domini: RechThAM 15 (1948) 35/9. – K. B. Ritter, Bemerkungen zur eucharistischen E.: Festschr. Wilh. Stählin (1953) 163/73. – S. Salaville, Art. E. eucharistique: DThC 5, 1, 194/300, hier ältere Lit. – H. Scheidt, Die Taufwasserweihe-

gebete im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht = LQT 29 (1935) 85/91. – Th. Schermann, Ägypt. Abendmahlsliturgien des 1. Jahrtausends = Stud. zur Gesch. u. Kultur des Altert. 6, 1/2 (1912). – C. Schneider, Geistesgeschichte d. antiken Christentums 2 (1954) 176/8. 185. – R. Stählin, Art. E.: Evang. Kirchenlex. 1, 1105/6; Der Herr ist Geist: Festschr. Wilh. Stählin (1953) 40/54. – E. Stommel, Studien zur E. der röm. Taufwasserweihe = Theophaneia 5 (1950). – J. W. Tyrer, The meaning of E.: JThSt 25 (1923/24) 1939/50. – L. Weniger, Theophanien: ARW 22 (1923/24) 16/57.
J. Laager.

Epiktet.

A. Persönlichkeit, Werk, Lehre. I. Leben. Über das Leben E.s wissen wir nur wenig. Fast alle Nachrichten Dritter stammen aus drei Quellen: den Noctes Atticae des Gellius (2, 18, 10; 15, 11, 3/5), dem aus dem 6. Jh. nC. stammenden Kommentar des Simplikios zum Encheiridion E.s u. dem sog. Lexikon des Suidas (1, 424/7. 713 Bernh.). Die Angaben dieser Quellen sind höchst unvollständig u. oft wenig zuverlässig. Letzten Endes ist das Werk E.s trotz des ungünstigen Zustandes, in dem es überliefert ist, immer noch die beste Quelle für unsere Kenntnis der Persönlichkeit des Philosophen. – Wenn man darauf verzichtet, auf umstrittene Einzelfragen einzugehen, kann man etwa folgendes sagen: E. ist um das J. 50 nC. in Hierapolis geboren worden, jener wichtigen Stadt Südphrygiens, welche zu gleicher Zeit berühmte Tempel der Kybele u. eine christl. Gemeinde umschloß; um die letztere hat sich um 60 der hl. Paulus im Kolosserbrief (4, 13) Sorgen gemacht. E. war Sklave. Als solcher wurde er nach Rom gebracht, wo er im Dienst eines Freigelassenen Neros stand, des Epaphroditos, von dem wenig Günstiges berichtet wird (diss. 1, 1, 20; 19, 19/21; 26, 11ff), der aber eine bedeutende Stellung beim Kaiser innegehabt zu haben scheint. Daß E. hinkte, soll nach einer ziemlich zuverlässigen Überlieferung, die ins 2. Jh. zurückgeht (Cels.: Orig. c. Cels. 7, 53 [203, 20/4 K.]) u. von den Kirchenvätern häufig wiederholt wird, durch die schlechte Behandlung verschuldet sein, die Epaphroditos dem E. zuteil werden ließ. E. soll zu Epaphroditos, als dieser sein Bein mißhandelte, gesagt haben: ‚Du wirst es mir brechen'; nachdem dies geschehen war, soll E. bemerkt haben, ‚Ich habe Dir ja gesagt, daß Du es mir brechen wirst.' Wie dem auch sei, E. konnte während seines Aufenthalts in Rom am Unterricht des berühmten Musonius Rufus teilnehmen, welcher die zu dieser Zeit am stärksten verbreitete Philosophie lehrte, einen kynisch gefärbten, stark moralisierenden Stoizismus. Dieser Lehrer bezauberte E. u. prägte sein Denken; E. nennt, zitiert, paraphrasiert u. kommentiert ihn häufig. E. begann, seinerseits als Wanderprediger zu lehren (diss. 2, 12, 17/25). Als Philosoph von Domitian verbannt, begab er sich iJ. 94 nach Nikopolis in Epirus, der Stadt, wo einst der hl. Paulus mit Titus zusammentreffen wollte, um dort den Winter zu verleben (Tit. 3, 12, geschrieben um 64). E. eröffnete hier eine Schule, die großen Zuspruch fand. Der einzige Schüler, dessen Namen wir mit Sicherheit kennen, ist Arrianos, der spätere Konsul u. Historiker von Rang; dieser sammelte u. veröffentlichte die Lehrvorträge seines Meisters. So können wir uns eine genaue Vorstellung von E.s Unterricht machen: es sind lebhafte u. anschauliche *Diatriben, die mehr auf die Erweckung u. Festigung des Willens als auf die Erleuchtung des Verstandes abzielen. – Über den Tod E.s ist nichts bekannt. Er muß in die Zeit zwischen 125 u. 130 fallen, wenn auch Suidas das Leben E.s bis zum Regierungsantritt Mark Aurels dauern läßt.

II. Werk. E. hat nichts geschrieben. Das Schrifttum, das seinen Namen trägt, ist im wesentlichen den Bemühungen des Arrianos zu

verdanken. Es liegt in seiner heutigen Gestalt in 3 Teilen vor: 1) die ‚Gespräche‘ oder ‚Dissertationes‘ (διατριβαί) in 4 Büchern, welche eine dem Lucius Gellius gewidmete Vorrede in Briefform als Kollegnotizen Arrianos kennzeichnet; 2) das ‚Handbuch‘ (ἐγχειρίδιον), ein Auszug (*Epitome) aus der Lehre des Meisters, in dem der Verfasser häufig bis in den Ausdruck genau die Notizen der ‚Gespräche‘ wiederholt; 3) an hundert Fragmente, die sich vornehmlich bei Johannes Stobaios finden. Wenn man von den Fragmenten absieht, ist das Werk E.s genau in der Form erhalten, wie es im 6. Jh. dem Kommentator des ‚Handbuchs‘, Simplikios, bekannt war. Dieser erklärt zu Beginn seines Kommentars mit Berufung auf die an einen gewissen Messalinos gerichtete Vorrede des Arrianos, daß der Schüler ‚Gespräche‘ (διατριβάς) E.s in umfangreichen Büchern verfaßte: ‚Was das vorliegende Buch betrifft, das den Titel „Handbuch (ἐγχειρίδιον) E.s“ trägt, so hat auch dieses Arrianos verfaßt, indem er die geeignetsten Stücke unter den Worten (λόγων) E.s aussuchte, die philosophisch am nützlichsten sind u. die Seelen am besten zu rühren vermögen. So schrieb Arrianos selbst in seinem Brief an Messalinos, dem er als seinem ihm sehr teuren Freund u. glühenden Bewunderer E.s sein Werk widmete. Beinahe dieselben Gedanken finden sich mit den gleichen Worten da u. dort in den „Gesprächen“ E.s, die den Namen des Arrianos tragen‘ (praef. 1). Simplikios, der sich auf dieses alte Zeugnis u. auf die Kenntnisse seiner Zeit stützen darf, deutet mit keinem Wort auf andere Schriften E.s hin. Es fragt sich, ob wir das ganze Werk des Philosophen besitzen. – Eine erste Einschränkung ist notwendig: es ist fast sicher, daß der Text der ‚Gespräche‘, der auf uns gekommen ist, unvollständig ist. Das ‚Handbuch‘, welches die ‚Gespräche‘ zusammenfassen will, enthält Elemente, die dort fehlen. Außerdem kennt Photios Diatriben des E. in 8 Büchern (bibl. cod. 58 [PG 103, 105AB]), u. Gellius zitiert einen Auszug aus einem 5. Buch von ‚Dialexeis‘ (19, 1, 14/21); diese scheint Gellius von den ‚Dissertationes‘, die er an anderer Stelle erwähnt (1, 2, 6; 17, 19, 1), nicht zu unterscheiden; sie werden daher im allgemeinen mit den Diatriben gleichgesetzt. Demnach wären 4 Bücher ‚Gespräche‘, die 2. Hälfte, verloren gegangen. – Das Problem ist jedoch noch komplexer; die Überlieferung schreibt E. noch Titel anderer Werke zu. Am Eingang seiner Ausgabe der ‚Gespräche‘ erwähnt Arrianos Λόγοι u. Ὑπομνήματα oder Memoiren. Mark Aurel zitiert E. überhaupt durchweg unter dem letzgenannten Titel. Joh. Stobaios, der seine Fragmente gewöhnlich unter ganz allgemein gefaßten Stichwörtern einordnet, spricht 4mal von ἀπομνημονεύματα oder Memorabilien, ein Titel, der mit dem eben genannten nahe verwandt ist; er spricht außerdem einmal von προτρεπτικαὶ ὁμιλίαι des Arrianos. Außer den 8 Büchern ‚Gespräche‘ führt der schon erwähnte Photios ‚12 Bücher Ὁμιλίαι‘ an; außerdem andere Werke, die nicht zu seiner Kenntnis gelangt sind (bibl. cod. 58 [PG 103, 105AB]). Auf diese verwirrenden Angaben haben die neueren Autoren widersprüchliche Hypothesen aufgebaut. Der Herausgeber E.s, H. Schenkl (Ausg. 1916, XLVII), legte nach einigem Zögern die Angaben des Photios zugrunde u. nahm als Werke des Arrianos 8 Bücher Diatriben (‚Gespräche‘) u. zugleich 12 Bücher Homilien an; daneben setzte er verschiedene Aufzeichnungen (‚Memorabilien‘) voraus, die von einem anderen verfaßt sein sollen. V. d'Agostino dagegen setzt die ‚Memoiren‘ u. ‚Memorabilien‘ mit den ‚Gesprächen‘ gleich, unterscheidet jedoch von diesen letzteren u. den ‚Homilien‘ die von Gellius erwähnten ‚Dialexeis‘ in wenigstens fünf Büchern. H. W. F. Stellwag stellte eine noch originellere Hypothese auf: er sieht die ‚Gespräche‘ als eigene Redaktion E.s an, während die ‚Memorabilien‘ das dem Lucius Gellius gewidmete Werk des Arrianos sein sollen; der Brief an Gellius soll durch ein Versehen bei der Herausgabe zum Vorwort der ‚Gespräche‘ geworden sein. – Im Ganzen haben diese Hypothesen keine Gefolgschaft gefunden. Man bezweifelt die, übrigens zögernd vorgetragene, Nachricht des Photios u. glaubt, daß die verschiedenen, aber doch verwandten Titel nur verschiedene Kopien derselben ‚Gespräche‘ bezeichneten, die, wie der Brief an Gellius verrät, unter der Hand zirkulierten, bevor sie kurz nach 130 durch Arrianos endgültig der Öffentlichkeit übergeben wurden. Aus dem gleichen Grunde könnte auch die Anzahl der Bücher, welche die ‚Gespräche‘ bilden, geschwankt haben. Gellius (1, 2, 6) zitiert einen Gedankengang als zum 1. Buch der ‚Gespräche‘ gehörig, der aber in unserem 2. Buch steht (diss. 2, 19, 11/29); das muß nicht notwendig ein Irrtum sein. Im ganzen wäre also das Zeugnis des

Simplikios, das auch historisch glaubwürdigste, erschöpfend. Das Gesamtwerk E.s bestünde demnach aus den beiden von Arrianos veröffentlichten Schriften: den ‚Gesprächen' u. dem ‚Handbuch'; unsere 4 Bücher ‚Gespräche' wären aber nur deren erster Teil, die Fragmente wären Reste der Fortsetzung. – Die ‚Gespräche' liegen in ungefähr 20 Hss. vor, die jedoch alle auf denselben Archetypos zurückgehen, den Bodleianus (Cod. graec. Misc. 251, Auct. T. 4. 13) vom Ende des 11. oder vom Beginn des 12. Jh. Das ‚Handbuch' hat eine viel reichere Überlieferung: 54 Hss. (eine aus dem 12. Jh., 2 aus dem 13., 6 aus dem 14. Jh. usw.) bieten den vollständigen Text, 13 andere Florilegien daraus; dazu kommen Überarbeitungen u. Zitate. – Die Editio princeps der ‚Gespräche' wurde von Trincavelli iJ. 1535 in Venedig veranstaltet. Das ‚Handbuch' wurde bereits 1497 in lateinischer Übersetzung von Polizian in Bologna herausgegeben; der griech. Text erschien 1528 in Venedig, zusammen mit dem Kommentar des Simplikios; das Schriftchen ist seither in allen Sprachen immer wieder herausgegeben worden. Vornehmlich zwei Ausgaben des Gesamtwerks sind zu nennen: 1) J. Schweighäuser, Epicteteae philosophiae monumenta, in 5 Bänden (Leipzig 1799/1800) mit beachtenswerter Materialsammlung über E.; 2) H. Schenkl, Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae .... Accedunt Fragmenta, Enchiridion .... Editio maior (Leipzig 1894; [2]1916); hier ist der Fortschritt der Textkritik spürbar.

III. Lehre. a. Logik u. Physik. Hier soll keine vollständige Darstellung der Lehre E.s gegeben werden. Th. Colardeau, A. Bonhöffer u. andere haben diese Aufgabe schon erfüllt. Die Forscher betonen einstimmig die stoische Orthodoxie E.s, der ständig auf die großen Meister der Schule verweist, auf Zenon, Kleanthes u. Chrysipp, oder auf ihre treuesten Schüler: Antipater u. Archidemos, wobei Panaitios u. Poseidonios übergangen werden. Neuerdings hat A. Jagu besonders die Verwandtschaft E.s mit Platon herausgearbeitet, wobei er in E. ein Beispiel sieht für die ‚Beziehungen zwischen Stoa u. Platonismus'. Die außergewöhnliche Bewunderung E.s für Sokrates, seinen fernen Ahnen, u. für den Kyniker Diogenes, die Verkörperung seines Ideals, bestätigen gleichfalls die Zugehörigkeit E.s zur Stoa. E. ist ein echter Stoiker, der das stoische System der Philosophie in ihren 3 Teilen, Logik, Physik, Ethik, anerkennt. Dennoch hat er unter dem Einfluß seiner Umgebung das Hauptgewicht auf die Ethik gelegt u. infolge seines Temperaments gewisse Themen auf eine sehr persönliche Weise entwickelt, letzteres so stark, daß er weder im Stoizismus noch im Neostoizismus ganz aufgeht. Wir werden seine Grundlehren nur summarisch darstellen, um dann sein eigentliches Anliegen schärfer herauszuarbeiten. – Sehr häufig spricht E. von der Nichtigkeit gegenstandsloser Verstandesoperationen u. von ihren Kniffen (diss. 1, 27, 18/21; 3, 26, 15/20 u. ö.); er greift gerne die Philosophen an, die sich mit geschickten Argumenten zufrieden geben (ebd. 3, 2, 6). Jedoch wäre es falsch zu glauben, daß E. die Logik als solche verwirft. Er verkündet ihre Notwendigkeit in ganzen Kapiteln (diss. 1, 17; 2, 25; ench. 52). Getreu dem strengen Stoizismus, glaubt er, daß falsche Werturteile die einzige Quelle verwerflicher Neigungen sind (diss. 1, 28, 24f; 2, 24, 19f). Die rechte Vorstellung (ὀρθὸν δόγμα) ist ein grundlegender Begriff seiner Ethik (diss. 4, 6, 22/4; 4, 6, 28; 4, 8, 3 u. ö.). Auch in der Religion geht es zunächst darum, ‚richtige Begriffe' von den Göttern zu haben (ench. 31, 1; diss. 2, 14, 11). Hauptpflicht ist, ‚sein Hegemonikon reiner als die Sonne zu machen' (diss. 3, 22, 93; vgl. 3, 22, 19). Ist die Vernunft mit ihren Beweisen nicht die erste Fähigkeit des Menschen (diss. 1, 1, 3/7; 2, 23, 12/5; 2, 24, 13f)? So gesehen, tastet E. den Intellektualismus des stoischen Systems nicht an. – Ebensowenig hat E. die stoische Physik abgelehnt. Die Kosmogonie tritt zurück, jedoch lehrt E. stets die Wesenseinheit des Alls, zu dem Gott, der Mensch u. die Welt gehören: ‚das Größte, Mächtigste u. Umfassendste unter allen Dingen ist das System, welches von Gott u. den Menschen gebildet wird; von hierher stammen die lebenserzeugenden Samen ... von all dem, was auf Erden Leben u. Wachstum hat, insonderheit die vernunftbegabten Wesen; denn sie allein haben von Natur aus teil an der Beziehung zu Gott, so wie sie mit Gott durch die Vernunft verbunden sind' (diss. 1, 9, 4f). Das Universum ist ‚eine einzige Stadt' mit vielfältigen Wechselbeziehungen (ebd. 3, 24, 10f; frg. 3) u. einer organischen Entwicklung unterworfen (diss. 3, 24, 92/4; 4, 1, 100). Alle Wesen, selbst die unbelebten, sind untereinander durch allumfassende ‚Sympathie' verbunden (ebd. 1, 14, 2; 1, 14, 6). Sie stehen

in einem Verwandtschaftsverhältnis, das sich bis zu Gott selbst erstreckt. Denn ist die Sonne nicht ein Teilchen Gottes (ebd. 1, 14, 10)? – Vornehmlich der Mensch ist ‚ein Teil des Alls wie die Stunde ein Teil des Tages ist' (diss. 2, 5, 13; 2, 5, 26; 2, 10, 3/6). Er ist in gewisser Weise von oben u. von unten fest angepflockt. Sein Körper aus Lehm verbindet ihn mit den niederen Substanzen (ebd. 1, 1, 11) wie mit den übrigen Lebewesen (ebd. 2, 5, 27). Durch seine ganze Natur ist er dem Kosmos verhaftet. ‚Da die Pflanzen u. unsere Leiber so innig mit dem All verbunden sind u. seiner Einwirkung ausgesetzt sind, sollten es unsere Seelen nicht in noch stärkerem Maße sein' (ebd. 1, 14, 5)? Der Mensch ist der kosmischen Entwicklung in Bezug auf seine Reichtümer, seine Werkzeuge, sein Haus, seine Kinder, sein Weib unterworfen (ebd. 4, 1, 100; vgl. 1, 9, 11; 4, 7, 27). ‚Geboren, als die Welt seiner bedurfte', wird er bei seinem Tode ‚ein andres Ding, dessen die Welt bedarf' (ebd. 3, 24, 92/4), u. vermischt sich mit den Elementen (ebd. 3, 13, 15; 4, 7, 15). Er muß sich dieser kosmischen Entwicklung fügen, wie der Teil sich dem Ganzen fügt (ebd. 2, 10, 5; 4, 7, 6f; frg. 4). Dennoch ist er nicht in die Materie versunken; er ist ein ‚bevorzugter Teil' von ihr (diss. 2, 10, 3), der über das All nachdenken kann. Wir sind nämlich Doppelwesen: ‚den Leib haben wir mit den Tieren gemeinsam, Vernunft u. Urteilskraft haben wir mit den Göttern gemeinsam' (ebd. 1, 3, 3). Durch den Verstand, den er von Gott empfangen hat (diss. 1, 1, 12; 1, 17, 27; 4, 11, 3), hat der Mensch eine besondere Verwandtschaft mit der Gottheit (ebd. 1, 9, 1; 1, 9, 6; 1, 9, 11; 1, 9, 13; 1, 9, 22; 1, 9, 25; 2, 8, 11). ‚Unsere Seelen sind so fest verbunden, ja vereinigt mit Gott, wie Teile, Bruchstücke seines Wesens' (ebd. 1, 14, 6). Der ganze Mensch ist ‚ein Bruchstück Gottes' (ebd. 2, 8, 1). – Die Beziehung Gottes zum All wirft ein viel schwierigeres Problem auf. Zweifellos behält E. die traditionelle Lehre der Stoa bei. Da er Gott oder die Götter als in der Welt gegenwärtig erkennt, bewundert er ohne Unterlaß mit dem apriorischen Optimismus der Stoiker die göttliche, in allem vernünftige Ordnung (ebd. 3, 11, 1; 3, 24, 43; 4, 7, 7) u. fordert den Menschen auf, sich ihr zu fügen (ebd. 1, 12, 7; 1, 23, 42; ench. 31, 1). Er spottet über die Leute, welche ‚weder spucken, noch sich schneuzen' möchten (diss. 4, 11, 32; vgl. 1, 6, 30f; 2, 16, 13f; 4, 11, 9). Ist Gott nicht der Ordner (ebd. 1, 12, 15f; 1, 14, 3; 3, 7, 36), der das All lenkt (ebd. 1, 12, 7f; 2, 16, 33; 4, 1, 100/4; 4, 1, 155)? Jedoch ist klar, daß Gott in dieser letzten Formulierung als außerhalb der Welt gedacht ist. Er ist der Schöpfer (ebd. 2, 14, 25/7; 4, 7, 6), ein Vater, der sich um uns kümmert (ebd. 1, 3, 1; 1, 9, 7; 1, 19, 12; 3, 24, 3; 3, 24, 15/16; 3, 26, 28). Er verkündet selbst seine Gebote (ebd. 1, 19, 15; 2, 10, 7; 2, 16, 28; 3, 24, 42f; 4, 7, 17), u. der Mensch gehorcht ihm (ebd. 2, 14, 11/3; 2, 16, 46; 3, 24, 114). Sicher ist, daß die meisten dieser Ausdrücke sich isoliert schon im alten Stoizismus finden u. den polytheistischen Pantheismus nicht notwendigerweise ausschließen; jedoch offenbart ihre beharrliche Wiederholung bei E. ein gewisses Hinausgehen über ältere Theorien. Der Gott E.s erstickt im All, er strebt nach relativer Persönlichkeit. Dieselbe Tendenz kehrt in den Beziehungen des Menschen zu Gott wieder.

b. Ethik. 1. Sittliches Handeln u. Prohairesis. Bei der Zusammenfassung der Logik u. Physik E.s waren wir schon gezwungen, von Ethik zu sprechen. Dies erklärt sich aus der Tatsache, daß die Ethik das ganze Werk E.s beherrscht. Der Autor kennt die Philosophie nur als Funktion menschlichen Handelns. In den Augen E.s ist der Mensch mit einer außergewöhnlichen Fähigkeit begabt, die Gott selbst der Seele verleiht (diss. 2, 8, 1/6; 4, 7, 17): mit der ‚προαίρεσις'. Dieser Ausdruck, der ungefähr 60mal verwendet wird (Komposita u. Ableitungen nicht mitgerechnet), bezeichnet die grundlegende u. wesentliche Eignung, welche die menschliche Natur zum sittlichen Handeln befähigt. Sie prüft die Vorstellungen des Verstandes oder *δόγματα; sie entscheidet über unser Verhalten gegenüber der Phantasievorstellung (φαντασία). Die Prohairesis ist zu stark beladen mit Vernunftselementen, als daß sie ‚Wille' genannt, u. steht dem Handeln zu nahe, als daß sie mit der Willensfreiheit gleichgesetzt werden könnte; sie stellt den Kern der sittlichen Persönlichkeit dar u. verfügt über alle Fähigkeiten: ‚Du bist weder Fleisch, noch Haare, sondern Prohairesis' (diss. 3, 1, 40; vgl. 4, 5, 11); ‚weder Fleisch, noch Knochen, noch Nerven, sondern das, was sich dieser bedient' (ebd. 4, 7, 31f; vgl. 2, 2, 13); die Prohairesis wacht über alles, befiehlt allem (ebd. 2, 23, 16/9). Sie beherrscht alles wie Gott selbst: ‚Du kannst mein Bein fesseln; jedoch meine Prohairesis vermag nicht einmal Zeus zu be-

siegen' (ebd. 1, 1, 23; 1, 18, 17; 1, 29, 5/8; 4, 12, 12). Kraft ihrer Unverletzlichkeit (ebd. 1, 17, 21; 2, 15, 1; 3, 19, 2; 4, 5, 23) ist der ganze Mensch unzugänglich für jedes äußere Übel. ,Niemand kann jemand Böses zufügen, sondern jeder fügt sich durch seine eigenen Werke Böses oder Gutes zu' (ebd. 4, 13, 8; vgl. 1, 9, 34; 1, 28, 10; 2, 10, 24/6; 4, 5, 28; ench. 30, 42). ,Das einzige wirkliche Unglück ist, seine Pflicht nicht zu tun' (diss. 3, 7, 36). Das ist der Sinn der letzten Worte des ,Handbuchs', die von Sokrates entliehen sind: ,Was mich betrifft, so können Anytos u. Melitos mich töten, aber einen Schaden zufügen können sie mir nicht' (ench. 53, 4; diss. 1, 29, 18; 2, 2, 15; 3, 23, 21). Die Unantastbarkeit der menschlichen Person wird durch diese hohe Auffassung von der Prohairesis bestätigt. – Der Bereich der Prohairesis ist offensichtlich begrenzt. Die προαιρετικά sind identisch mit ,den Dingen, die in unserer Macht stehen' (τὰ ἐφ' ἡμῖν oder τὰ ἐμά), dem was uns ,eigentümlich' ist (ἴδιον), dem was ,in uns' (τὰ ἐν ἡμῖν) u. ,unbehinderbar' (ἀκώλυτον) ist; alle diese sich dauernd wiederholenden Ausdrücke sind synonym. E. stellt ihnen gegenüber ,das, was nicht in unserer Macht steht' (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν oder τὰ ἐπ' ἄλλοις), das, was ,fremd' ist (ἀλλότριον), ,äußerlich' (τὰ ἐκτός), ,bezwingbar' (κωλυτόν). Er lehrt: ,Von uns abhängig sind die Prohairesis u. alle Handlungen, die ihr unterstellt sind; nicht von uns abhängig sind: der Leib, die Körperteile, Reichtümer, Eltern, Brüder, Kinder, die Heimat, mit einem Wort, diejenigen, mit denen wir leben' (diss. 1, 22, 10; vgl. 4, 7, 5). Zur Kategorie der Dinge, die den Mitmenschen unterstellt sind, fügt er an anderer Stelle hinzu: Gesundheit oder Krankheit, Leben oder Tod, Beleidigung, Bedürftigkeit, Sklaverei, Ausbleiben der Bestattung (ebd. 3, 20; 3, 24, 68; 4, 7), d. h. die scheinbaren Güter oder Übel, welche nur die Vorstellung mit einem falschen Wert bekleidet u. welche E. als ,Indifferentien' ansieht. Diese Zweiteilung (διαίρεσις) der Wesen u. der Ereignisse, deren Auffassung E. präzisiert u. deren Tragweite er im Vergleich mit der älteren Lehre der Stoa ausgedehnt hat, erscheint am Eingang seines ,Handbuchs' (1, 1f) u. am Eingang seiner ,Gespräche' (1, 1, 1/9) als Grunddogma seiner Sittenlehre (ebd. 1, 22, 9f). Infolge davon sind lediglich ,die Dinge, die in unserer Macht stehen', oder was er auch ,den Bereich der Freiwilligkeit' (αὐτεξούσιον) nennt (ebd. 2, 2, 3; 4, 1, 56; 4, 1, 62; 4, 1, 68; 4, 1, 100), Gegenstand sittlichen Verhaltens. ,Das Gute u. das Übel liegt in gleicher Weise in der Prohairesis' (ebd. 2, 10, 25; vgl. ench. 19, 2; 31, 2). Die Prohairesis wird so zum Kriterium von Gut u. Böse (diss. 2, 1, 6; 3, 10, 18; 3, 11, 2). Wenn der Mensch jemals in die Unmöglichkeit versetzt würde, die Prohairetika zu verwirklichen, ,so ist die Pforte offen' (ebd. 1, 9, 20; 1, 24, 20; 1, 25, 18; 2, 1, 19; 3, 8, 6; 3, 13, 14; 3, 22, 34), offen zum Selbstmord, der letzten Tat der Prohairesis. Dennoch können die Indifferentien (*Adiaphoron) sich zur Ebene sittlichen Handelns erheben, durch den ,Gebrauch', den wir davon machen: ,Ist die Gesundheit ein Gut, die Krankheit ein Übel? Nein, o Mensch. Demnach ist es ein Gut, die Gesundheit gut zu verwerten, sie schlecht zu gebrauchen, ein Übel' (ebd. 3, 20, 4). ,Jedesmal, wenn ich behindert oder genötigt werde, handelt es sich um Dinge . . ., die weder ein Gut noch ein Übel sind; jedoch ist der Gebrauch, den ich davon mache, ein Übel oder ein Gut, denn er liegt in meiner Macht' (ebd. 2, 5, 7f; vgl. 2, 6, 1f; 3, 20, 12/5; ench. 18; 32, 2). Diese neutralen Dinge empfangen hier einen sittlichen Wert, weil ,der Gebrauch' der Prohairesis unterliegt (diss. 3, 24, 66/9). – Jede sittliche Anstrengung (*ἄσκησις; diss. 2, 9, 13; 3, 12) besteht darin, die äußeren Dinge daran zu hindern, daß sie, ohne Wissen der Prohairesis, den geheiligten Bezirk des wahren Ich betreten. Deshalb muß der Mensch zunächst mittels des ,Erkenne dich selbst' (ebd. 1, 18, 17; 2, 14, 20; frg. 1) sein wahres Sein, sein αὐτός, entdecken u. eingrenzen (diss. 1, 28, 21; 2, 10, 12/20; 4, 1, 61). Er muß die Vorstellungen immer in Schranken halten (ench. 1, 5) u. zu diesem Zweck die Reaktionen beherrschen, die sie in der Seele in den drei Stufen hervorrufen, welche dem Erfassen voraus gehen: ὄρεξις, ὁρμή, u. συγκατάθεσις (diss. 1, 1, 12; 3, 2, 1/5; 3, 12, 1/15; 3, 22, 13; 3, 22, 31; 3, 22, 36; 3, 22, 43). Er prüft, welche Beziehung jegliches Ding zum inneren Menschen hat, indem er die Frage stellt: τί πρὸς ἐμέ; (ebd. 4, 7, 18; vgl. 1, 29, 24; 3, 3, 15; 3, 16, 15; 3, 18, 1/3; 3, 22, 11; 3, 22, 21; ench. 1, 5 usw.). Er bildet sich so eine richtige Vorstellung (diss. 1, 28, 25; 3, 9, 2/4; 4, 6, 22f; 4, 6, 28; 4, 8, 3), die sich häufig von den anerkannten Vorstellungen, den δόγματα, unterscheidet, welche sonst unsere Handlungen lenken (diss. 1, 11, 33) u.

die Werte verfälschen: ‚Die Menschen werden nicht durch die Ereignisse verwirrt, sondern durch die Vorstellung, die sie sich über die Ereignisse bilden ...; so hat der Tod nichts Furchtbares ..., die Vorstellung jedoch, die man sich vom Tode bildet, der Tod sei nämlich etwas Furchtbares: dies ist furchtbar' (ench. 5). ‚Was man fürchten muß, ist weder der Tod, noch die Folter, sondern die Furcht vor der Folter oder dem Tode' (diss. 2, 1, 13; vgl. 3, 26, 38; ench. 20). Man muß diese Vorstellungen, die der Prohairesis nicht untergeordnet sind, ablegen (ebd. 3, 3, 18f; 3, 17, 9; 3, 19, 3; 4, 5, 28; 4, 7, 14). Dies ist der ‚richtige Gebrauch' der Phantasievorstellungen (φαντασία; ebd. 1, 1, 7; 2, 1, 4; 3, 22, 20f; 4, 6, 25; 4, 6, 34; frg. 4), die charakteristische Funktion der menschlichen Natur (ebd. 3, 1, 25; 4, 7, 31f; 4, 10, 13), praktisch synonym mit der Prohairesis (ebd. 1, 12, 34; 1, 17, 26; 1, 20, 5; 1, 30, 4; 2, 19, 32). Wenn der Mensch sie übt, wird er sich nicht durch die Materie (ebd. 2, 5, 9), sondern durch Gott allein (ebd. 2, 16, 46) in ‚Mitleidenschaft ziehen lassen' (προσπαθεῖν, ein dutzendmal gebraucht). Er begehrt nichts, was nicht in seiner Macht steht (ench. 2, 2), u. fürchtet nichts (ebd. 5; 31; diss. 2, 1, 13). Auf der Basis der ihm von Gott verliehenen Prohairesis hat er wie Sokrates u. Diogenes (ebd 4, 1, 152/69) sein Ich zur unzugänglichen u. unbezwingbaren Festung gemacht, wo die Freiheit (ebd. 1, 12, 9; 4, 1, 1/5 u. o.), die *ἀταραξία (ebd. 2, 1, 21/8; 4, 6, 34 u. o.), die *ἀπάθεια (ebd. 3, 15, 12; ench. 29, 7 u. o.), die εὐστάθεια (diss. 2, 5, 9; 3, 24, 79 u. o.), die εὔροια (ebd. 2, 16, 41; 2, 18, 28 u. o.), mit einem Wort die Glückseligkeit herrscht (ebd. 1, 4, 3; 2, 14, 19 u. o.). Durch diese Eroberung seines Ich wird er ebenso wie durch die Erkenntnis (ebd. 2, 14, 10/3) Gott gleich (ebd. 2, 19, 24/7). Dies ist die Krönung des sittlichen Handelns. – Im ganzen hat E. die beiden Voraussetzungen des sittlichen Handelns mit bisher unerreichter Schärfe definiert. Er arbeitete die beim Menschen verantwortliche Fähigkeit heraus, die Prohairesis, u. verlegte sie in die zarte Schicht der Seele. Andrerseits hat er die Ereignisse u. die Dinge deutlich in zwei Kategorien gesondert: die Dihairesis scheidet das ‚was in unserer Macht liegt', u. das ‚was nicht in ihr liegt', indem sie mittels eines Umwegs die ‚Indifferentien' in den Bereich der Sittlichkeit rückgliedert. Damit hat E. das vollendet, was der Stoizismus langsam erobert hatte: die Verinnerlichung der menschlichen Tat. Er hat den Begriff der psychologischen Freiheit erweitert. Schließlich bereitet er die Willensethik vor, indem er die Prohairesis zum Kriterium jeglichen Wertes macht. Jedoch darf man in dieser Hinsicht nicht vergessen, daß seine Auffassung der Prohairesis sehr intellektualistisch ist: E. hat keine Bedenken, den Satz zu wiederholen, die Ethik sei lehrbar (ebd. 2, 14, 10).

2. Mensch u. Mitmenschen. Die Untersuchung des sittlichen Handelns ergibt, daß der Mensch zunächst einmal der Gegenstand seiner eigenen Bemühung ist: er muß seine Vollkommenheit erreichen (diss. 2, 8, 24/9), welche letztlich bedeutet, Gott gleich zu werden. Darüber hinaus muß er die großen menschlichen Tugenden pflegen, unter denen E. gewisse besonders bevorzugt: die Reinheit oder Lauterkeit (καθαρότης: ebd. 2, 18, 19; 4, 11, 5 u. o.), die Zuverlässigkeit (πίστις: ebd. 1, 3, 4; 2, 4, 1 u. o.) u. vor allem die Schamhaftigkeit (αἰδώς: ebd. 2, 8, 23; 2, 28, 27 u. o.); diese nimmt im Werke E.s eine hervorragende Stellung ein, so daß αἰδήμων (schamhaft), ungefähr 40mal gebraucht, sogar synonym von ‚weise' wird. Im Rahmen dieser Pflichten gegen sich selbst fordert E. den Menschen auf, sich in der Richtung seiner Individualität zu entwickeln, sich eine persönliche ‚Note' zu geben (ench. 33, 1). Denn hat nicht ein jeder dank seiner Stellung (τάξις: diss. 1, 9, 16; 1, 9, 24; 1, 16, 21; 2, 1, 39) im Schauspiel dieser Welt eine andere Rolle zu spielen (ench. 17; diss. 4, 12, 16f; frg. 11) oder eine andere Aufgabe auf dem Lebensschiff wahrzunehmen (diss. 3, 24, 33f)? Jedoch unterstreicht E., daß Gott es ist, der die Rollen verteilt. Der Ruf Gottes, verstärkt durch individuelle Fähigkeiten, entscheidet ‚vor allem' über die individuelle Berufung (ebd. 3, 21, 18f; 3, 22, 53), über die des Philosophen im besonderen. E. beschreibt in einem ausführlichen Bilde bis ins einzelne die Erfordernisse dieser Berufung (besonders diss. 3, 22), worin nicht einmal der *Zölibat fehlt, der von gegenwärtigen Aufgaben aller Art zugunsten einer höheren Mission entbindet: ‚In der jetzigen Lage ... darf den Kyniker wie auf einem Schlachtfeld nichts, wie gering es auch sei, von diesem Dienste ablenken. Er muß mit den anderen Menschen verkehren können, ohne durch die gewöhnlichen Pflichten gebunden u. durch die

menschlichen Beziehungen behindert zu sein ..., um der Herold Gottes ... zu bleiben' (ebd. 3, 22, 69/72). Hiermit hat E. die Pflichten des Menschen gegen sich selbst auf das äußerste betont. – Dennoch ist der Philosoph von den gängigen Verpflichtungen nur deshalb entbunden, damit er sich freizügiger der ganzen Menschheit widmen kann. Diese Sorge um den Nächsten ist in den Augen E.s das wesentliche Streben des Menschen, der daher auch bestimmt wird als ein ‚zahmes u. für die Gemeinschaft bestimmtes Lebewesen' (ἥμερον καὶ κοινωνικὸν ζῷον; ebd. 2, 10, 14; vgl. 2, 20, 13; 3, 13, 5; 4, 5, 17). Die Sorge um den Nächsten leitet sich von unserem gemeinsamen göttlichen Ursprung her (ebd. 1, 9, 4) u. schließt niemanden aus, nicht einmal den Sklaven: ‚Willst Du Deinen Bruder nicht dulden, der Zeus zum Vater hat, der wie ein Sohn aus den gleichen Samen wie Du geboren ist u. der von der gleichen göttlichen Abkunft ist? ... Willst Du nicht dessen eingedenk sein, wer Du bist, u. wem Du befiehlst? Verwandten, natürlichen Brüdern, Söhnen des Zeus?' (ebd. 1, 13, 3f). Die Pflichten gegenüber der ‚Weltstadt' u. der kleinen Stadt, die ihr ‚Abbild' ist (ebd. 2, 5, 26; 3, 22, 4), u. die familiären Verpflichtungen folgen so klar aus dem gleichen Prinzip, daß wir uns dabei nicht weiter aufhalten müssen.

3. Mensch u. Gott. Letztlich ist es die wesentliche Beziehung zwischen Mensch u. Gott, die diese Ethik in allen ihren Aspekten erklärt. Die Beziehung zu Gott ist das Kernstück der Lehre E.s. Natürlich leitet er aus dieser Bindung an einen vernünftigen u. guten Gott direkte Pflichten gegenüber der Gottheit ab. Der Mensch muß zunächst fromm berücksichtigen, daß Gott in ihm selbst gegenwärtig ist: ‚Du bist ein Bruchstück Gottes. Du hast einen Teil dieses Gottes in Dir .... Willst Du nicht eingedenk sein, wer Du bist, wenn Du ißt, Du, der Du ißt u. Dich nährst? Willst Du in Deinen sexuellen Beziehungen nicht dessen eingedenk sein, wer Du bist, Du, der Du diese Beziehungen hast? Weißt Du in Deinen Beziehungen zur Gemeinschaft, bei Deinen körperlichen Übungen, bei Deinen Gesprächen nicht, daß es ein Gott ist, den Du nährst, ein Gott, den Du übst? Du trägst Gott überall mit Dir, Unseliger, u. Du weißt es nicht. Du glaubst, ich spreche von einem äußerlichen Gott aus Gold oder Silber? Du trägst ihn in Dir u. bemerkst nicht, daß Du ihn sowohl durch Deine unlauteren Gedanken als auch durch Deine unreinen Taten beschmutzest. Vor einem Bilde Gottes würdest Du in Wahrheit nicht wagen, irgendeine der Taten zu vollführen, die Du vollführst. Und vor Gott selbst, der in Dir gegenwärtig ist u. alle Dinge sieht u. hört, errötest Du nicht, sie zu denken u. sie zu vollbringen, Du Mensch, der Du Deiner eigenen Natur nicht bewußt bist, Du Gegenstand des göttlichen Zornes!' (diss. 2, 8, 9/14; vgl. 1, 14, 13f). Diese Treue gegenüber Gott erscheint hier bereits als Quelle des Handelns. E. greift darauf zurück: ‚Habe den Willen, den Augen Gottes schön zu erscheinen. Begehre, rein zu werden, in Übereinstimmung mit dem, was in Dir rein ist, u. in Übereinstimmung mit Gott' (ebd. 2, 18, 19f). – Diese letzten Worte lassen an eine ‚Ethik der Übereinstimmung mit Gott' denken. Diese Ethik nimmt im Werke E.s einen sehr großen Raum ein u. erscheint in vielerlei Gestalt. Bald handelt es sich darum, ‚der Natur zu folgen', dies ein alter stoischer Ausdruck, der, verschieden abgewandelt, ungefähr 40mal wiederkehrt: ‚Ich, was will ich? Die Natur kennen u. ihr folgen' (ench. 49). ‚Es ist ein Gesetz des Lebens, in Übereinstimmung mit der Natur zu handeln' (diss. 1, 26, 1). An anderer Stelle handelt es sich darum, ‚den Willen den Ereignissen anzupassen' (ebd. 2, 4, 7; vgl. 1, 1, 17; 3, 10, 18; ench. 31, 1) oder gar, ihnen entgegenzukommen: ‚Wenn ich wahrhaft wüßte, daß die Krankheit mir jetzt bestimmt ist, dann würde ich doch zu ihrem Empfange entgegeneilen' (diss. 2, 6, 10). Man muß ‚lernen, jede Sache zu wollen, wie sie sich ereignet' (ebd. 1, 12, 15; vgl. 3, 4, 11; 4, 1, 99; 4, 7, 20). ‚Strebe nicht danach, daß die Ereignisse eintreten, wie Du es wünschest, sondern wünsche die Ereignisse so, wie sie eintreten, u. du wirst ein glückliches Leben führen' (ench. 8). Noch an anderer Stelle predigt er die Unterwerfung unter den göttlichen Befehl, ‚die Anpassung an die Regierung des Zeus' (diss. 2, 23, 42; 3, 24, 43; 3, 26, 18; 4, 10, 14), wo der Mensch freiwillig mitwirkt wie der Teil mitwirkt zum Ganzen (ebd. 2, 10, 5; 4, 7, 7). Im Zusammenhang wird jedoch oft Gott genannt, u. gerade die Anpassung an Gott ist es, was E. sucht (ebd. 1, 14, 16; 3, 26, 29f; 4, 3, 9; frg. 4). Er äußert sich darüber außergewöhnlich häufig mit aller Klarheit ‚Wie Gott will' ist seine Losung (ebd. 1, 1, 17; 1, 29, 18). Er will ‚Gott gefallen' (ebd. 1, 30, 1; 4, 12, 11), ‚mit ihm im

Wollen u. Begehren vereint sein' (ebd. 2, 17, 23; vgl. 2, 19, 26; 3, 24, 95f), ‚nur das wollen, was Gott will' (ebd. 2, 17, 22; vgl. 2, 7, 13; 4, 1, 89f; 4, 1, 98/100; 4, 7, 20). Er fügt sich seinem Willen ohne den geringsten Widerstand: ‚Ich bin frei u. ein Freund Gottes, damit ich ihm aus freien Stücken gehorche. Ich darf nichts anderes erstreben, weder Leib, noch Vermögen, Macht, Ansehen, nein nichts. Denn er will nicht, daß ich danach strebe. Wenn er es gewollt hätte, hätte er diese zu Gütern für mich gemacht. In Wirklichkeit hat er es aber nicht getan. Ich darf in nichts seine Gebote übertreten' (ebd. 4, 3, 9f). Er will keinen ergebungsvollen Verzicht, sondern freudige u. auf den Frieden vertrauende Unterordnung (ebd. 3, 13, 11/4). ‚Erhebe endlich Dein Haupt, wie ein Mensch, der von der Knechtschaft befreit ist; wage es, Deinen Blick zu Gott zu erheben u. ihm zu sagen: Verfahre mit mir von nun an nach deinem Belieben; meine Gedanken gehören Dir. Ich gehöre Dir. Ich weise nichts von dem zurück, was Dir gut scheint; führe mich, wohin Du willst; bekleide mich mit dem Gewand, das Dir gefällt; willst Du, daß ich ein Amt trage, willst Du, daß ich als einfacher Privatmann lebe, daß ich in der Heimat bleibe, daß ich in die Verbannung gehe, daß ich arm bin, daß ich reich bin? Ich werde Dich bei den Menschen in Bezug auf alles rechtfertigen' (ebd. 2, 16, 41/3). Dies ist eine Haltung religiöser Glut, die von kaltem Fatalismus weit entfernt ist. – Das Verhalten Gottes ist nicht immer für die Augen aller durchsichtig; das gestehen die letzten Worte des eben zitierten Textes ein. E. ist nicht blind für das, was man das Übel nennt; jedoch bekennt er sich a priori zum Glauben an die Güte u. Weisheit Gottes u. will ‚ihn in allen Dingen rechtfertigen'. Seine Glückseligkeit inmitten der Widrigkeiten des Lebens wird bezeugen, daß sein Glauben gut eingesetzt ist. Er wird ‚der Zeuge (μάρτυς) sein, den Gott aufruft', der Mensch, ‚dem Gott die Ehre erwiesen hat ..., ihn für ein so schwerwiegendes Zeugnis aufzubieten' (ebd. 1, 29, 46/9). Gott ‚gebraucht ihn allein zum Beweis für die Einfältigen, daß er existiert u. das All gut lenkt' (ebd. 3, 26, 28). ‚Wie großartig, sich sagen zu können ...: Gott hat mich den anderen Menschen als Zeugen für die Dinge bieten wollen, die uns entgehen ...; jetzt schickt er mich hierher, er zeigt mich den Menschen arm, ohne Macht, krank ...; er haßt mich nicht, er ist weit entfernt davon ...; er prüft mich u. macht aus mir einen Zeugen vor den anderen' (ebd. 3, 24, 100/14; vgl. 2, 1, 38f; 3, 10, 7/9; 3, 22, 23f; 3, 22, 57; 3, 22, 86/8; 4, 4, 29/32). Dieser Mensch paßt sich Gott an, bis er in ihm aufgeht. Sein Wille u. der Wille Gottes sind eins (ebd. 1, 17, 28f). Er ist der Mitarbeiter Gottes: ‚das Werk ist groß, es ist mystisch, es wird nicht zufällig dem ersten besten anvertraut'; für diese Sendung ist vornehmlich der Ruf Gottes erforderlich (ebd. 3, 21, 17). ‚Mach Dich vertraut mit dem Sterben, mach Dich vertraut damit, gefesselt, gefoltert, verbannt zu werden. Und dies alles mit Zuversicht, mit dem Vertrauen an den, der Dich zu dieser Bestimmung aufgeboten hat' (ebd. 2, 1, 38f). Dieser ‚Gesandte Gottes' (ebd. 3, 22, 23; 3, 22, 46) ist ein Apostel, der durch sein Verhalten für das Dasein, die Gerechtigkeit u. Güte Gottes Zeugnis ablegt. – Die Ethik der Übereinstimmung mit Gott erzeugt einen anderen Ausdruck, die Danksagung, durch welche man Gott für alles dankt, was sich ereignet. Diese Dankbarkeit entquillt dem Herzen E.s bei jeder Gelegenheit, er verlangt sie ohne Unterlaß vom Philosophen. Er ist ‚Gott dankbar' (ebd. 4, 5, 35) für ‚jede Gegebenheit der Welt' (ebd. 1, 6, 1f), selbst für den geringsten Gegenstand, dessen sittlichen Wert er freilich verneint: ‚Müßten wir nicht beim Graben, beim Pflügen, beim Essen, den Preis, den Lobpreis Gottes singen: Gott ist groß, weil er uns diese Werkzeuge zur Verfügung gestellt hat, die uns erlauben, die Erde zu bestellen; Gott ist groß, weil er uns Hände, einen Schlund, einen Bauch gegeben hat ...; dies müßtet Ihr bei jeder Gelegenheit singen, u. ferner müßtet Ihr den feierlichsten u. göttlichsten Hymnus auf die Fähigkeit anstimmen, mit der Gott Euch beschenkt hat: die Dinge zu begreifen u. methodisch zu verwenden ...; wenn ich eine Nachtigall wäre, würde ich das Werk der Nachtigall vollbringen; wenn ich ein Schwan wäre, das Werk des Schwans. Jedoch bin ich ein vernunftbegabtes Wesen: ich muß Gott preisen. Dies ist mein Werk; ich vollbringe es u. werde meinen Platz so lange nicht aufgeben, wie mir dies erlaubt ist; Euch ermahne ich, den gleichen Lobpreis zu singen' (ebd. 1, 16, 15/21). Er kennt die Hierarchie der Gottesgaben gut u. dankt vor allem für die Wohltaten der Seele: ‚Mensch, sei nicht undankbar, noch vergeßlich in Anbetracht der

besten Gaben. Sondern danke Gott für das Gesicht u. das Gehör u., bei Zeus, für das Leben selbst u. für alle Hilfsmittel, die es umgeben, für die getrockneten Früchte, für den Wein, für das Öl; erinnere Dich jedoch, daß er Dir etwas gegeben hat, das wertvoller ist, als alles dieses: die Fähigkeit, jedes dieser Geschenke zu gebrauchen, zu beurteilen, seinen Wert zu schätzen' (ebd. 2, 23, 5f; vgl. 1, 4, 31f; 1, 12, 31/3; 4, 4, 18). – Nirgends kommt diese Dankbarkeit stärker zum Durchbruch als dort, wo E. zum Problem des Todes Stellung nimmt. Der Tod ist nur der Aufbruch zu einer Reise (ἀποδημεῖν: diss. 1, 6, 24; 3, 24, 8; 3, 24, 88; ench. 16); der Mensch ist selbst seiner Definition nach ‚derjenige, der sich zu einer Reise rüstet' (ἀποδημητικός: diss. 3, 24, 4; 3, 24, 60; 3, 24, 105), der den gemeinsamen Weg einschlägt (ebd. 3, 26, 4). Er muß sich davor hüten, ‚die Herberge' (πανδοκεῖον) mit dem Ziel zu verwechseln (ebd. 2, 23, 36/8; 2, 23, 43; 2, 23, 45). Er muß Weib, Kind, Feld ‚herausgeben' (ἀποδιδόναι), ‚wie der Wanderer in der Herberge' seine Möbel zurückläßt (ench. 11; vgl. diss. 1, 1, 32). ‚Er muß demjenigen wie einem Feldherrn gehorchen, der ihm ein Zeichen gibt' (ebd. 1, 29, 29). E. wünscht sich, der Tod möge ihn mitten in der Arbeit überraschen (ebd. 3, 5, 7/11; 4, 10, 12f). In diesem Gedanken ‚erhebt er' im vorherein ‚seine Hände zu Gott' u. sagt zu ihm: ‚Weil Du mich gezeugt hast, danke ich Dir u. für alle Deine Gaben. Die Zeit, die ich Deine Güter genossen habe, genügt mir' (ebd. 4, 10, 14/6; vgl. 2, 16, 28). Er bewundert die Weltordnung, an der er zur Freude seiner Augen u. seines Herzens beteiligt wurde: ‚Möge es mir zuteil werden, vom Tode getroffen zu werden, wenn ich allein auf meine Prohairesis bedacht bin . . .; damit ich zu Gott sagen kann: habe ich je Deine Gebote übertreten? . . . habe ich in etwas Deine Ordnung (διοίκησις) getadelt? Ich wurde krank, als Du es wolltest; auch andere erkrankten, ich aber freiwillig. Ich bin nach Deinem Willen arm geworden u. mit Vergnügen .... Sahst Du mich deshalb mürrischer? Geschah es, daß ich Dir kein strahlendes Antlitz darbot? Ich bin bereit: ein Befehl? ein Zeichen? Jetzt willst Du, daß ich das große Fest (πανήγυρις) verlasse; ich verlasse es. Ich danke Dir vorbehaltlos dafür, daß Du mich mit Dir am großen Fest teilnehmen ließest (συμπανηγυρίσαι σοι), mich Deine Werke sehen ließest u. Deiner Ordnung mich eingliedern ließest' (ebd. 3, 5, 7/11). An anderer Stelle rät er dem Menschen, der vom Tode bedroht ist, zu bedenken, daß ‚er die Ordnung (Gottes) betrachtet hat, daß er an seinem Festzuge u. an seinem Fest (συνεορτάσοντα) eine kleine Weile teilgenommen habe . . . u. den Festzug u. das große Fest (πανήγυρις) betrachtet habe' u. fordert ihn auf, ‚dankbar zu sein für alles, was er gehört u. gesehen hat' (ebd. 4, 1, 103/10; πανήγυρις u. συνεορτάζω erscheinen öfter). Dasselbe grundlegende Vertrauen offenbart sich in dieser Dankbarkeit gegenüber Gott. – In diesen Texten zeigt sich eine starke Glut u. eine äußerste Zartheit der religiösen Empfindung, welche man nur mit Mühe mit dem alten naturalistischen Pantheismus der Stoiker vereinbaren kann. Nirgends ist die Rede davon, der Mensch solle ‚sich der *Heimarmene fügen'; u. bei der Aufforderung, der Mensch solle der Natur oder der Weltordnung folgen, zeichnet sich Gott sogleich als lebende Person ab, deren Freundschaft er erstrebt: ‚zu ihm erhebt sich sein Blick bei jedem großen oder kleinen Ereignis' (ebd. 2, 19, 29), ‚zu ihm allein, denn an ihn allein schließt er sich an, u. seinen Befehlen gehorcht er' (ebd. 2, 16, 46). Der Mensch lebt in der Gegenwart Gottes; solange er noch nicht die vollendete Menschlichkeit erworben hat, die uns in Gott wohnen läßt, ruft er sogar seine Hilfe an (ebd. 1, 1, 13; 2, 18, 13; 2, 18, 20), u. es ist bekannt, daß Zeus uns hilft, ‚ihm im Glück gleich zu werden' (ebd. 3, 24, 19; 4, 4, 47). E. bleibt der Gedanke stets bewußt, daß er alles von Gott hat; jedoch überrascht bei dieser stoischen Philosophie das Bittgebet: ‚Sei standhaft, Unseliger, laß Dich nicht verführen! Der Kampf ist groß, das Werk ist göttlich. Es geht um das Königreich, die Freiheit, das Glück, die Ataraxia. Gedenke Gottes, ruf ihn zu Deiner Hilfe u. Rettung an, wie die Seeleute die Dioskuren im Sturm' (ebd. 2, 18, 29). Hier spricht eine besondere religiöse Auffassung, die dem gesamten Stoizismus sicher fehlte u. auch Aristoteles unbekannt war. Man hat den Eindruck, hier trage die Vorstellung von einem geistig-persönlichen Gott den Sieg über den alten Pantheismus davon, die Religion überwinde die Physik.

B. E. u. die Heiden. I. Anonyme Zeugnisse. a. Inschriften. E. genoß bei den Heiden ziemliches Ansehen. Außer den verschiedenen Erwähnungen bei Historikern u. Philosophen

zeigen etliche anonyme Zeugnisse, die sich nicht genau datieren lassen, seine Berühmtheit. Eine in Pisidien gefundene Inschrift von 5 Versen erwähnt zweimal seine ‚Abstammung von einer Sklavin' u. nennt E. ‚einen Adler unter den Menschen', ‚einen göttlichen Menschen', welcher ‚kraft seiner Weisheit' zugleich ‚eine große Wohltat u. eine große Annehmlichkeit' war (G. Kaibel: Hermes 23 [1888] 542; auch bei Schenkl). Eine wenig bekannte Inschrift aus Epidauros (IG 4, 1², 137 nr. 683) umfaßt lediglich die Worte: Ἐπίκτητον τὸν εὐσεβέστατον ὁ φίλος; man glaubt, unter dem φίλος Kaiser Hadrian zu erkennen. Diese Inschriften bezeugen, daß E. dem Griechentum von Kleinasien bis zur Peloponnes bekannt war.

b. Epigramme. Man kann mit den genannten Inschriften drei Epigramme der Anthologia Palatina verbinden. Das erste ist berühmt (7, 676): ‚Ich war der Sklave E., mit dem verkrüppelten Leib, ein Iros wegen meiner Armut u. Freund der Unsterblichen'. Dieses Epigramm wird von Macrobius griechisch zitiert u. E. selbst zugeschrieben in einem Abschnitt seiner Saturnalien (1, 11, 44f), in dem er einen Text des Gellius (2, 18, 10) aufgreift, kommentiert u. ergänzt. Joh. Chrysost., der christl. Zeitgenosse des Macrobius, zitiert es gleichfalls mit geringfügigen Varianten (PG 60, 111 Mitte). Wenn man schließlich dem Glossator des Codex Bodleianus folgen will, wurde das Epigramm, u. zwar sehr genau, in den ‚Memoiren über Plotin' des Philosophen Proklos zitiert (Ausgabe von Schenkl zu diss. 1, 1, 16). Die Anthologia Palatina erwähnt E. noch an zwei weiteren Stellen, jedoch um ausdrücklich eine Morallehre daraus zu folgern. Ein Epigramm in drei Versen fordert dazu auf, ‚ins Herz die Weisheit E.s zu pflanzen, um die himmlischen Räume zu erreichen', u. aufzusteigen ‚mit leichter Seele, fern von der Erde' (9, 207). Ein Stück in vier Versen lobt denjenigen, ‚der den weisen Gedanken E.s verwirklichen würde, in vollster Heiterkeit über das Meer des Lebens lächelnd', in der Hoffnung, ‚die Himmelswölbung u. Betrachtung der Gestirne' erreichen zu können (9, 208).

c. Florilegien. Ein anderes in gewisser Weise anonymes Anzeichen der Berühmtheit E.s ist der Platz, den er in den Florilegien einnimmt. Joh. Stobaios, der möglicherweise eine Paraphrase des Enchiridion verfaßt hat (Ausg. Schenkl 1916, XLVI/XLVII), zitiert in seinem ‚Florilegium' gegen hundert Fragmente des Sittenlehrers u. einige weitere in seinen ‚Eklogen'. Er ist die sekundäre Quelle vieler Sammlungen, die gleichfalls E. zitieren, insbesondere der beiden Sammlungen, die dem geheimnisvollen Moschion zugeschrieben werden, wie auch des Florilegium Demokrit-Isokrates-E., das Wachsmuth untersucht hat, oder des Florilegium des Cod. Vaticanus 1144. Jedoch sind diese letzteren Zeugnisse spät u. verraten eher, daß E. unter den anderen Philosophen einfach auch vorhanden war, als daß er einen persönlichen Einfluß ausübte.

II. Römer vor 180. a. Favorinus v. Arelate u. Galenos. Von den Schriftstellern, die E. erwähnen, u. die wir jetzt in chronologischer Folge behandeln werden, nennen die einen nur seinen Namen, die anderen benutzen ihn. Wenn man von Arrianos absieht, stammt das älteste Zeugnis über E. von seinem Zeitgenossen Favorinus v. Arelate, dem Günstling Hadrians u. Lehrmeister des Herodes Atticus u. des Aulus Gellius. Obwohl sein Werk fast völlig verloren gegangen ist, ist uns seine Bewunderung für E. aus den Schriften des Gellius, des Galen u. des Historikers Aelius Spartianus bekannt. Der Verfasser der ‚Attischen Nächte' (17, 19, 1/6) gibt ein Gespräch des Favorinus wieder, in dem auf einer ganzen Seite teilweise sogar griechisch Worte E.s über die Haltung des wahren Philosophen zitiert werden, insbesondere das Wort: ἀνέχου καὶ ἀπέχου. Jedoch soll sich Favorinus nach Galen, dem Arzt Mark Aurels, vielleicht nachdem er in Ungnade gefallen war, gegen den Sittenlehrer gewendet u. ein Buch verfaßt haben, ‚Gegen E., in welchem Onesimos, der Sklave Plutarchs, mit E. diskutierend vorgeführt wird' (opt. doctr. 1 [1, 41 Kühn]). Galen wird seinerseits zum Verteidiger des Philosophen gegen seinen Gegner, u. erwähnt in der Liste, die er von ‚seinen eigenen Werken' aufgestellt hat, ‚eine Schrift zu Gunsten E.s gegen Favorinus' (libr. propr. 11 [19, 44 Kühn]), die leider verloren ist. Dieses Zeugnis besagt also zweierlei. Es lehrt uns, daß E. bei Favorinus vorübergehend, bei Galen immer in Gunst stand, bei Galen, der vielleicht E. gewisse seiner Lehren verdankt. Dieser letzte Punkt verdiente, geprüft zu werden.

b. Gellius. Im 2. Jh. ist Aulus Gellius der ergiebigste Zeuge für E. In der Schule Favo-

rins oder während seines Aufenthalts in Athen lernte er Herodes Atticus kennen, der ihm von E., ‚dem größten der Stoiker' sprach (17, 19, 1/6). Der Verfasser der ‚Attischen Nächte' schildert uns eine Gesellschaft, wo Herodes ausführlich einen Text E.s über den wahren Philosophen zitiert. Der Erzähler faßt sein Thema zusammen, erinnert an etliche griech. Termini technici u. zitiert dann in der Tat griechisch eine ganze Seite aus dem jetzigen 2. Buch, die er übrigens dem 1. Buch der ‚Gespräche' zuweist (diss. 2, 19, 12/7) u. fügt einen Schluß hinzu (noct. 1, 2, 6/13). An anderer Stelle spricht Gellius von E. selbst: er sieht in ihm den Typ des ‚berühmten Philosophen', der Sklave war. Aber er hält es für überflüssig, ausführlich zu werden: ‚die Erinnerung an ihn ist zu frisch, als daß es nötig wäre, wie von einem Entschwundenen zu schreiben' (ebd. 2, 18, 10). Diesen Text hat Macrobius aufgenommen u. weiter entwickelt. An anderer Stelle erwähnt Gellius wiederum die Verbannung des Philosophen nach Nikopolis unter der Regierung Domitians (ebd. 15, 11, 5). Schließlich ist ein Kapitel der ‚Attischen Nächte' anzuführen, welches der Schilderung eines Sturmes gewidmet ist (19, 1). Einer der Reisenden, der trotz seines Stoizismus vor Schreck erbleicht war, ‚zog aus seinem Gepäck das 5. Buch der Dialexeis des Philosophen E., die von Arrianos veranstaltet sind, u. zweifellos mit den Schriften Zenons u. Chrysipps übereinstimmen'. Mit Hilfe dieser Autorität (des E.), der Gellius im Text folgen konnte, unterschied der Stoiker zwischen den unbeherrschbaren Wirkungen einer plötzlichen ‚Phantasievorstellung' (φαντασία), die nicht in unserer Macht liegt, u. selbst den Weisen treffen kann, u. den Empfindungen, ‚denen urteilend zugestimmt wird' (συγκαταθέσεις), für die der Mensch verantwortlich ist. Dieser Abschnitt fehlt in unseren Ausgaben der ‚Gespräche', jedoch ist die, übrigens mit griechischen Termini technici vermengte, Darlegung eines Stoikers würdig. Die Kritiker haben sie unter die Fragmente E.s aufgenommen (noct. 19, 1, 14/21; vgl. die Ausgabe Schenkls diss. frg. 9).

c. Mark Aurel. Aus der gleichen Zeit stammt das sehr wertvolle Zeugnis Mark Aurels. Der kaiserliche Philosoph verbirgt seine Bewunderung für den philosophierenden Sklaven nicht. Im Dankhymnus, der seine ‚Selbstbetrachtungen' einleitet, dankt er Rusticus dafür, daß er ‚die Erinnerungen E.s' ihm ‚mitgeteilt' habe (1, 7). Wenn er von großen Männern sprechen will, welche die Zeit entrückt hat, nennt er ‚die Leute vom Schlage des Chrysipp, Sokrates, E.s' (7, 19). Dreimal behauptet er, E. namentlich zu zitieren (4, 41 ohne Parallele; 11, 34, vgl. diss. 3, 24, 88/91; 11, 36, vgl. diss. 3, 13, 13). Der Abschnitt 11, 34 der ‚Selbstbetrachtungen' befindet sich überdies in einem Zusammenhang (11, 33/5), der dem Text der ‚Gespräche' Schritt für Schritt zu folgen scheint (diss. 3, 24, 86/93), u. die Abschnitte 37/9 könnten gleichfalls an dieselbe Quelle anknüpfen. Auf jeden Fall gibt der Abschnitt 7, 63, 1 (= 11, 18, 5) genau einen Text wieder, den E. bei Platon zu entlehnen behauptet (diss. 1, 28, 4 = 2, 22, 37), den man dort jedoch nicht findet. Schließlich zitieren beide Schriftsteller denselben Auszug aus Antisthenes (7, 36; diss. 4, 6, 20). Es wäre auch zu untersuchen, welchen Einfluß E. auf die Terminologie u. die Gedanken Mark Aurels ausgeübt haben mag. Zwischen den beiden Werken finden sich fortlaufend Ähnlichkeiten. So wiederholt der Kaiser zB. wie E. ohne Unterlaß, kein Mensch könne das Opfer eines anderen sein (2, 1; 4, 8; 4, 26; 5, 25; 9, 4 u. ä.), u. äußert diesen Gedanken bisweilen in denselben Ausdrücken wie E. (7, 14; 7, 22; vgl. ench. 30 gegen Schluß). Jedoch ist es sehr schwierig, außer in ausdrücklichen Zitaten Einflüsse E.s abzugrenzen; die Gleichheit des ethischen Ideals u. des historischen kynisch-stoischen Zusammenhangs könnte mancherlei Verwandschaft erklären. – Auf jeden Fall ist eine Tatsache bemerkenswert: das Römertum ist der Bereich, in dem der Einfluß E.s zunächst u. am wirksamsten bemerkbar wurde. An Erklärungen dafür fehlt es nicht. Es ist offenkundig, daß die großen lateinischen Schriftsteller der Zeit in enger Beziehung zum Griechentum standen; Favorinus u. Gellius zB. hielten sich in Athen auf. Andererseits ist es wahrscheinlich, daß der Sklave sich während seines Aufenthalts in Rom eine bedeutende Stellung errungen hatte, da er als Philosoph von dort verbannt wurde. Schließlich ist es möglich, daß die Kaiser ihre Vorliebe für E. aus persönlicher Sympathie beibehielten. Mit Berufung auf Favorinus, der diesen philosophisch-literarischen Kreis zu beherrschen scheint, sagt Aelius Spartianus, daß Hadrian zu E. ‚in sehr vertrauter Beziehung' stand (Hist. Aug. v. Hadr. 16, 10 [12,

36/40 Centerwall]), u. eine o. Sp. 617 erwähnte Inschrift bestätigt wohl dieses Zeugnis. Sicher ist zum mindesten, daß Mark Aurel ein Werk des E. in seiner Hand hatte, um sich davon inspirieren zu lassen. Wo immer die Erklärung dafür liegen mag, der Einfluß E.s in Rom war vor 180 groß, aber von kurzer Dauer; in der Folgezeit finden sich kaum Spuren davon.

III. Griechen von 150 bis 250. a. Lukian v. Samosata. Natürlich war E. den Griechen in der 2. Hälfte des 2. Jh. nicht unbekannt. Lukian ist dafür ein wichtiger Zeuge. Er erwähnt ihn in seinem Werk 5mal. Er beruft sich auf das Beispiel des Arrianos, ‚des Schülers E.s', um sich dafür zu rechtfertigen, daß er Räubergeschichten schreibt (Alex. 2). Er nennt den Philosophen unter den möglichen Lehrern des Demonax (Demon. 3) u. erzählt selbst eine Begegnung von E. mit Demonax, bei der E. das Opfer eines Scherzes des Demonax wurde (Demon. 55). An anderer Stelle erzählt Lukian die erbauliche Geschichte von dem Liebhaber, der ‚um 3000 Drachmen die Tonlampe des Stoikers E. kaufte, um die Weisheit E.s im Schlaf zu erwerben u. bald diesem bewunderungswürdigen Greis zu gleichen' (adv. indoct. 13). Lukian spielt auch auf die Verbannung des Philosophen an (peregr. mort. 18). Schließlich legt er Chrysipp ironischerweise eine Betrachtung über die Sklaverei in den Mund, die im Glossator spontan die Erinnerung an den Text E.s wachrief: ‚Das liegt nicht in unserer Macht: Was aber nicht von uns abhängt, muß gleichgültig sein' (vit. auct. 21). Trotz diesem letzten Text, der den Stoiker lächerlich machen will, u. den er dem Chrysipp, dem großen Dogmatiker des Systems, zuschreibt, läßt Lukian wenigstens einmal seine Bewunderung für ihn durchblicken. Er ist der erste Zeuge der Berühmtheit E.s bei den Griechen. Dennoch ist es nicht ausgeschlossen, daß Lukian seine Kenntnisse aus römischer Quelle schöpfte. Er hat sich einige Male in Rom aufgehalten u. vielleicht auch selbst mit Favorinus verkehrt, von dem er ziemlich ausführlich spricht (Demon. 12f).

b. Sekundäre Zeugnisse. Zur gleichen Zeit nannte Kelsos, der antichristliche Polemiker, in seinem ‚Wahren Wort' E. unter den Männern, die ihr Tod vergöttlicht habe, u. erzählte als erster die Anekdote von dessen Beinbruch (Orig. c. Cels. 7, 53 [2, 203, 20/4 K.]), welche nach den Worten Gregors v. Nazianz zwei Jahrhunderte später in gleicher Weise Kaiser Julian zum Ruhme E.s wiedergab (c. Iul. or. 41 [PG 35, 592A]). Diogenes Laertios spricht nicht von den Neustoikern, aber er sagt beiläufig über *Epikur, E. ‚behandle ihn als einen unflätigen Schriftsteller' (10, 3 [256, 25f Cobet]), was genau zum Text der ‚Gespräche' paßt (diss. 3, 24, 38). Die geheimnisvollen Briefe, die unter dem Namen des Philostrat auf uns gekommen sind, enthalten zwei kurze Schriften (ep. 65. 69 [335f Westerm.]), oder nach gewissen Handschriften sogar drei (ep. 42 [331 W.]), welche mit der Adresse beginnen: ‚An E.'. Darf man aber dem Text Glauben schenken? – Im Ganzen sind alle diese Zeugnisse zweitrangig. Selbst die Anspielungen Lukians sind ungenau. Man gewinnt nicht den Eindruck, daß E. im heidn. Griechentum zwischen 150/250 nC., also zur Zeit der Vorherrschaft des Stoizismus, die gleiche Stellung einnahm wie bei den Römern des 2. Jh.

IV. Platonismus des 3./6. Jh. a. Plotin. In der Mitte des 3. Jh. erlosch der Stoizismus schlagartig u. machte einem eklektischen Platonismus Platz. Plotin, der den größten Teil seines Lebens als Philosoph in Rom verbrachte, steht am Beginn dieser Erneuerung. Es ist bekannt, daß es zu seinen Gewohnheiten gehört, frei aus seinen Quellen zu schöpfen, ohne sie zu zitieren. Er nennt E. also nicht. Jedoch hat E. Bréhier in seiner Ausgabe der ‚Enneaden' eine eindrucksvolle Anzahl manchmal schlagender Vergleiche zwischen den beiden Autoren angestellt. Indem Plotin die Tugenden des Philosophen einzeln beschreibt, paart er den Wagemut (τὸ θαρραλέον) mit der Vorsicht (εὐλάβεια: 2, 9, 14 aE.), während E., der den gleichen Gegensatz der Bezeichnungen aufstellt, ein Kapitel der ‚Gespräche' (2, 1) nach dem Titel, dem Beweis widmet, daß ‚die Zuversicht (θαρρεῖν) der Vorsicht (εὐλαβεῖσθαι) nicht widerspricht'. Die Enneaden bieten eine lange Ausführung über das ‚Schauspiel' der Welt (3, 2, 17f), in der der Verfasser allem Anschein nach ein wohlbekanntes Kapitel des ‚Handbuchs' kommentiert (ench. 17; vgl. diss. 1, 29, 41/3). Nach E. inspiriert sich auch Plotin an Sokrates, wenn er unsere ‚äußeren' Beziehungen mit dem Ballspiel vergleicht (3, 2, 15 aE.; vgl. diss. 2, 5, 18/20), u. die Übel mit Schreckbildern, die nur für Kinder furchtbar sind (1, 4, 8 [79, 27 Br.]; vgl. diss. 2, 1, 15). Die erste Abhandlung über die Vor-

sehung (enn. 3, 2) ist besonders reich an stoischen Argumenten, die an E. erinnern. Die Darlegung, die hier der richtigen Hinnahme von Armut, Krankheit u. Übeln im allgemeinen gewidmet wird (3, 2, 5f), hat Entsprechungen in den ‚Gesprächen' (3, 20, bes. 16f). Mit Hilfe desselben Platonzitats wie E., erläutert Plotin, daß ‚für den guten Menschen nichts böse ist' (apol. Socr. 41d; enn. 3, 2, 6 Anf.; diss. 3, 26, 28); er folgert weiter unten, daß es den Ungerechten ‚als erste Strafe' widerfährt, ‚Wölfe zu werden' (3, 2, 8 [35, 26 Br.]), ein Bild, welches auch bei E. zu lesen ist (diss. 4, 1, 127; 1, 3, 7). Die Abhandlung über das Glück (enn. 1, 4) ist voll von stoischen Thesen (vornehmlich 1, 4, 7f); E.s Einfluß wirkt sich bis in den Ausdruck hinein aus: (Wird der Weise) ‚die Zerstörung seiner Stadt für eine wichtige Sache ansehen?' fragt Plotin (77, 21f Br.); ebenso E.: ‚Die Zerstörung von Städten, was hat sie an Wichtigem in sich?' (diss. 1, 28, 14). Der Platoniker hält es für unbeachtlich, daß er ‚abgeführt' wird u. ‚seine Verwandten zu Gefangenen gemacht werden' (77, 31/33 Br.); ebenso erachtet der Stoiker es für gleichgültig, daß ‚die Frauen abgeführt u. die Kinder zu Gefangenen gemacht werden' (diss. 1, 28, 26). Für den einen wie für den anderen kommt das Übel nie vom Nächsten (78, 45/7 Br.; diss. 1, 28, 22f). Es ist offenkundig, daß diese Themen der kynisch-stoischen Diatribe angehören u. zu dieser Zeit sehr verbreitet sind. Jedoch scheint es für die zuletzt zitierten Abschnitte, in denen sich parallele Gedankengänge mit gehäuften Ähnlichkeiten des Ausdrucks finden, schwierig, einen Einfluß E.s auf Plotin zu leugnen.

b. Das 4. Jh. Im 4. Jh. schweigen sich die profanen Autoren über E. aus. Als einziger, soweit wir wissen, erwähnt ihn ein berühmter, dem Gregor v. Nazianz (ep. 24 [PG 37, 60AC]; ep. 38 [80AB]) bekannter u. von ihm bewunderter Aristoteliker: Themistios, der Rom besuchte, bevor er sich in Kpel eine starke Position errang. Er nennt E. unter den Günstlingen der Antonine (or. 5 [75, 22/76, 1 Dind.]).

c. Platoniker des 5. Jh. Im 5. Jh. sind die Zeugnisse aus Athen u. vor allem aus Alexandrien zahlreicher. In Athen benutzt ein Neuplatoniker, der Diadoch Proklos, der vielleicht das erste Epigramm der Anthologia Palatina über E. gekannt hat, den Ethiker in seinem Kommentar zum Ersten Alkibiades (113bc). Er entlehnt aus dem 5. Kap. des ‚Handbuchs' eine Darlegung, in welcher der Verfasser unterscheidet zwischen dem ‚nicht gebildeten' Menschen, der den anderen seine Mißgeschicke zum Vorwurf macht, dem Menschen, ‚der sich auf dem Wege zur Bildung befindet' u. sich selbst deswegen Vorwürfe macht, u. dem ‚gebildeten' Menschen, der niemanden beschuldigt. ‚Der nicht gebildete Mensch', sagt Proklos, ‚beschuldigt die anderen u. nicht sich selbst wegen seines Unglücks; der Mensch, der im Fortschritt begriffen ist, führt die Verantwortung für alles Böse, was er tut oder sagt, auf sich selbst zurück; der gebildete Mensch beschuldigt weder sich selbst noch die anderen wegen seiner eigenen Irrtümer'. Der Kontext kann durch das gleiche Kapitel E.s inspiriert sein (113, 9/15 Wester.). – Der große alexandrinische Lehrer Hierokles zählt zur Erklärung des Wortes ἄλγεα in seinem ‚Commentarius in aurea carmina de providentia et fato' die vermeintlichen Übel auf ‚wie Krankheit, Armut, Verlust sehr geliebter Menschen (gleicher griech. Ausdruck diss. 4, 1, 92), Dunkelheit im Staate' u. fügt erläuternd bei, daß sie ‚für die Seele nicht schädlich sind, wenn diese nicht zuläßt, daß sie durch diese zum Bösen hingleitet'. Er stellt ihnen zur Seite die falschen Güter ‚wie Gesundheit, Reichtum u. Macht'. ‚Die wahren Übel sind die von der Prohairesis stammenden Mißgriffe', da man ja auf ‚tugendhafte Weise' (καλῶς) krank oder arm sein kann. Im Verlauf des Textes preist der Verfasser 5mal die richtige Meinung u. verurteilt die Prospatheia (vgl. diss. 3, 24 Tit.). Die Ausführungen enden mit dem Lob des Weisen, der ‚den Verlust seiner Kinder mit Gelassenheit trägt'; hier heißt es: ‚Das Kind ist tot? Wohlan, es ist zurückerstattet. Ich wußte wohl, daß ich Vater eines Sterblichen war' (80/4 Needham). Der ganze Gedankengang ist von stoischen Thesen beeinflußt, die E. sehr am Herzen lagen. Was die letzten Zeilen betrifft, so erinnern sie an ein berühmtes Wort des Anaxagoras, das auch von Plutarch in gleicher Form in einem anderen Zusammenhang zitiert (coh. ira 16, 463d; tranqu. an. 16, 474d) u. von den antiken Trostschriften verwertet wird, folgen aber Wort für Wort unserem Ethiker (ench. 11 u. diss. 3, 24, 105). – Ein Schüler des Hierokles, Theosebeios, verdankte ‚den Gesprächen E.s vieles'. ‚Er scheint selbst der E. seiner Zeit gewesen zu sein', obwohl er

Platoniker war. Leider sind die Werke dieses Mannes nicht auf uns gekommen; wir kennen seine Vorliebe für E. nur aus der Vita Isidori des Damaskios, von der Photios uns eine Zusammenfassung gibt (cod. 242 [PG 103, 1263A]), die wieder von Suidas ausgeschlachtet wird (1, 425/7 Bernh.).

d. Platoniker des 6. Jh. Ausführlicher ist das Zeugnis eines anderen Alexandriners, Olympiodoros des Jüngeren, der in seinen Platonkommentaren E. ausdrücklich benutzt. Bei der Erklärung des Ersten Alkibiades nach Proklos beruft er sich auf E., zitiert das 5. Kap. des ‚Handbuchs' u. macht eine einschlägige Anwendung (2, 101 Creuzer). Olympiodor nennt E. 6mal in seinem Kommentar zum Gorgias; der Text des ‚Handbuchs', auf den er anspielt, ist in jedem Falle zu identifizieren; es handelt sich um Kap. 33, 2 bei in Gorg. 17, 1. 4 (86, 10f; 89, 15f Norvin), Kap. 17 bei in Gorg. 17, 2 (87, 28f), Kap. 47 bei in Gorg. 17, 3 (89, 1f), Kap. 3 bei in Gorg. 26, 25 (132, 5/10), Kap. 21 bei in Gorg. 48, 4 (231, 5). Schließlich beruft Olympiodor sich im Kommentar zum Phaidon 6, 2 (35, 1/3 N.) nochmals namentlich auf E. u. zitiert wörtlich einen Satz des ‚Handbuchs' (1, 5). Es ist festzuhalten, daß alle Anspielungen auf E. aus dem ‚Handbuch' stammen u. Olympiodor nirgends auf die ‚Gespräche' zurückgreift; er scheint sie also nicht zu kennen. – In gleicher Weise bezieht sich zur selben Zeit Simplikios auf das ‚Handbuch'. Auch er war aus dem alexandrinischen Milieu hervorgegangen, hatte sich aber in Athen niedergelassen. Sein Zeugnis ist von höchster Bedeutung. Simplikios hat nämlich den Text des ‚Handbuchs' ex professo kommentiert. In seinem Vorwort erläutert er den Sinn des Titels (Ἐγχειρίδιον) u. kennzeichnet den allgemeinen Gegenstand des Werkes. Sodann analysiert er jedes Kapitel in einer sehr technischen Sprache, wobei er Ausdrücke u. Thesen genau festlegt. Er begnügt sich nicht mit Anmerkungen semantischer oder grammatikalischer Art wie gewisse Scholiasten, sondern bietet einen ausführlichen u. zusammenhängenden Kommentar; den ersten 4 Zeilen des ‚Handbuches' entsprechen im Kommentar nach der Ausgabe Dübners 12 Textspalten, den 2 Zeilen des 27. Kap. 13 Spalten. Der Verfasser erläutert E. im Lichte Platons, dessen Werke er jeweils zitiert (Phaidros, Gesetze usw.), oder im Lichte des Aristoteles, den er jedoch nicht nennt; diese gleichzeitige Benutzung der beiden großen Meister ist vielleicht auf den alexandrinischen Ursprung des Kommentars zurückzuführen. In gleicher Weise stützt sich Simplikios auf Sokrates, Krates u. Diogenes, die Pythagoreer, Zeno, Kleanthes u. Chrysipp, dessen Text er aber, wie er selbst zugibt, nicht verstanden hat. Er ist über die stoische Philosophie gut unterrichtet u. kennt das Leben E.s. Er nennt Hippokrates u. verschmäht auch eine medizinische Darlegung nicht. Er zitiert sogar Redner wie Demosthenes, Dichter wie Euripides (Medea), Historiker wie Xenophon (Anabasis), ja sogar Nikolaos v. Damaskus; er zitiert Moralisten wie Theophrast u. Plutarch. Das macht den besonderen Wert des Kommentars aus. Dieses Werk des Simplikios war weit verbreitet. Es ist in 31 allerdings späten Hss. erhalten. Der Kommentar erfreute sich solcher Beliebtheit, daß man einen geschickt zusammengestellten Auszug verfaßte, der fast nur aus sehr frei ausgewählten Textzitaten besteht. Auf die Existenz dieser *Epitome, die sich wenigstens im Cod. Vatopedi 738 findet, aber noch unediert ist, ist bisher noch nicht hingewiesen worden. Bereits 1528 wurde der Kommentar in Venedig im Originaltext gedruckt. Das ‚Handbuch', das hier gleich anschließend wiedergegeben war, um die Lektüre des Kommentars zu erleichtern, verdankt eben dieser Veröffentlichung seine griech. Editio princeps. – Im J. 529 sah sich Simplikios seiner Lehrtätigkeit beraubt. Der Erlaß Justinians, der die heidn. Philosophenschulen beseitigte, setzte der griech. Philosophie ein Ende. E. scheint also bis zum Ende seine große Rolle gespielt zu haben. Diese Bedeutung ist eng mit dem Geschick des Stoizismus verbunden; berühmt im Rom des 2. Jh., trat E. dann ziemlich schnell in den Hintergrund. Gleichwohl gehen die Platonkommentatoren an seinem Zeugnis nicht vorüber. Das Werk E.s, reduziert auf das bloße ‚Handbuch', bleibt für die Zeitgenossen so eindrucksvoll, daß ein Platoniker des 6. Jh., der in gewissem Sinne der letzte Philosoph des Heidentums ist, ihm einen umfangreichen Kommentar widmet.

V. Araber. E. beeinflußte sogar die Nachblüte, welche die griech. Philosophie bei den Arabern erlebte. M. Pohlenz hat überzeugend dargelegt, daß E. von Iaqûb ibn Ishâq al-Kindî benutzt worden ist, einem Philosophen des beginnenden 9. Jh., u. zwar in dessen Traktat ‚über das Verfahren, wie die Schwermut

abzuwenden ist' (hrsg. von H. Ritter u. R. Walzer, Studi su al-Kindî 2. Uno Scritto morale inedito di al-Kindî [Temistio περὶ ἀλυπίας?]: MemAccLinc 6, 8, 1 [1938] 3/63). Die ganze Darlegung ist beeinflußt von stoischen Thesen, insbesondere von denen E.s. Die ersten Kapitel erörtern die Ursachen der Schwermut; denn die Ursachen kennen, bedeutet sie heilen (1, 1 [47 R.-W.]). Unentwegt kehrt eine weitere intellektualistische Vorstellung wieder: daß die Schwermut durch die Unwissenheit erzeugt wird. Mit E. fordert Al-Kindî den Menschen auf, sich auf sein wahres Ich zu beschränken. Um ‚die Mißgeschicke zu vermindern', lehrt er, ‚soll man den Besitz an äußeren Gütern vermindern' (9, 8 [56]); was uns Kummer bereitet, ist das Streben nach dem, was nicht in unserer Macht steht (1, 3/6 [48]; 5, 2 [51]; 7, 1/4 [54]; vgl. ench. 2, 2; 5; 21; diss. 2, 1, 13) oder auch die Weigerung, das geliehene Ding zurückzugeben, das Gott von uns zurückfordert (8, 1/4 [54f]; vgl. ench. 11). Man erkennt sogar den Text E.s wieder, wenn der Verfasser uns rät: ‚da das, was wir wollen, nicht eintritt, müssen wir das wollen, was ist' (2, 4 [49]; vgl. ench. 8). Ebenso wenn er behauptet: ‚nicht der Tod ist ein Übel, sondern die Furcht vor dem Tode' (12, 1 [60]; vgl. ench. 5; diss. 2, 1, 13; 3, 26, 38). Noch schlagender ist der Vergleich des menschlichen Lebens mit einer Schiffsreise, bei der man manchmal an Land gehen, ein paar Muscheln auflesen u. ein paar Blumen pflükken kann, aber nur unter der Bedingung, daß man sich nicht vom Ufer entfernt: diese Darlegung (11 [57/9]) ist nur eine lange Paraphrase von Kap. 7 des ‚Handbuchs'. Ebensosehr wie die Hauptthesen beweisen die Einzelparallelen, die sich vermehren ließen, daß Al-Kindî vom Werke E.s oder wenigstens vom ‚Handbuch' gründliche Kenntnis hatte. E. war demnach wie Aristoteles schon vor dem 10. Jh. zu den Arabern durchgedrungen. Jedoch hatte E. zu diesem Zeitpunkt schon seit vielen Jahrhunderten in einem anderen Umkreis, der sein Nachleben sicherte, Gehör gefunden: bei den Christen.

C. E. u. die Christen. Das Problem der Beziehungen E.s zum Christentum kann auf zweierlei Art in Angriff genommen werden. Entweder vergleicht man seine Lehre mit der Lehre der Bibel oder man untersucht, in welchem Maße sein Werk von den christl. Schriftstellern benutzt worden ist. Diese zweite Aufgabe, die eine positive Untersuchung des Einflusses E.s ist, ist niemals unternommen worden u. wird der wesentliche Gegenstand der folgenden Abschnitte C III/V sein. Im Gegensatz dazu haben andere sich oft bemüht, E. mit dem Evangelium zu vergleichen, wobei das Ziel war, zu beweisen oder auszuschließen, daß E. die christl. Botschaft benutzen konnte. Wir werden uns damit begnügen, unter C I/II einen kurzen Überblick über diese Seite des Problems zu geben.

I. Verhältnis E.s zum Christentum. a. Ein Text E.s. Es ist bemerkenswert, daß an den 3 Wirkungsstätten E.s (Hierapolis, Rom, Nikopolis) Schüler des hl. Paulus seinen Weg kreuzten. Wir wissen nichts von einer tatsächlichen Begegnung; jedoch bezeugen die ‚Gespräche', daß E. die heroische Haltung der Christen kennt, welche er, wohl nach jüdischem Brauch, ‚Galiläer' nennt. Indem er von dem Stoiker Gleichgültigkeit angesichts des Tyrannen fordert, ruft er aus: ‚Während bei jedem beliebigen Torheit genügt, um in diese Verfassung zu gelangen, u. bei den Galiläern die Gewohnheit, genügt bei niemandem vernünftige Überlegung u. die Darlegung, daß Gott alles auf der Welt getan hat . . .' (diss. 4, 7, 6). Was über diesen Text auch gesagt worden sein mag, er bezeugt, daß E., obwohl er vielleicht die Christen bewunderte, weit davon entfernt ist, sie zu billigen. Er schreibt ihre Tapferkeit angesichts des Todes einer mechanischen Abrichtung zu, die der Verrücktheit nahesteht u. keineswegs von der Vernunft erleuchtet ist. Eine solche Deutung vonseiten eines intellektualistischen Moralisten stellt eine glatte Verurteilung dar (vgl. Labriolle).

b. Vom Mittelalter zum 17. Jh. Obwohl das Christentum des MA den eben zitierten Text kannte, wollte es E. dennoch zu einem Glaubensgenossen stempeln. Eine Notiz, die in den beiden Hss. der ‚Gespräche', dem Parisinus 1417 aus dem 15. Jh. u. dem Barberinus 85 aus dem 16. Jh. steht (vgl. u. Sp. 675), ist der Nachhall dieses Annexionsversuches. Der Verfasser der Notiz, ein gewisser Gennadios, der ernsthafte Kenntnis des Werkes E.s verrät, lobt ihn als Moralist u. verteidigt seine Rechtgläubigkeit. E. hat nach ihm ‚die Absicht gehabt, das himmlische u. evangelische Gesetz Gottes zu erläutern. Dieser Mann hatte die Vorstellung von einem einzigen Gott, dem Schöpfer u. der Vorsehung

des Alls; das geht aus zahlreichen Abschnitten seiner Darlegungen hervor, wie alle sehen, die zu einem guten Überblick befähigt sind'. Sein Polytheismus, so fährt Gennadios fort, ist nur ein Versuch, sich den Bedürfnissen der Masse anzupassen. ‚Er (der Polytheismus) steckt im Ausdruck, aber nicht in der Seele u. in der Begründung .... Deshalb erwähnt E. die Christen wohlwollend unter dem Namen Galiläer, ein Name, den man ihnen zu diesem Zeitpunkt noch gab. Gewisse Leute berichten, daß er sich tugendhaft für die Verkündigung des wahren Glaubens entschied, welcher die göttliche Ordnung u. die Offenbarung des göttlichen Wortes rechtfertigt, u. für den Glauben an Christus, unseren Herrn, daß er ihn jedoch nicht öffentlich bekennen wollte, weil er vor der Gewalt der Verfolgung zurückwich, die, durch Nero mit großer Heftigkeit ausgelöst, sich unter einigen seiner Nachfolger fortsetzte, wenn auch mit geringerer Schärfe ...' (Schenkl Ausg. 1916, XIV/V). Dieses Dokument verrät das Bestreben seines Verfassers, einen Schriftsteller von so hoher Sittlichkeit mit dem Christentum in Verbindung zu bringen. – Dieselbe Tendenz behauptete sich mehr oder weniger unverändert im 16. u. 17. Jh. Sie erscheint bei Gataker, Heineke, A. Berkel. Hier folgt als Beispiel eine Äußerung des letztgenannten in der Vorrede zu seiner Leidener Ausgabe des ‚Handbuchs' vJ. 1670: ‚Die Seele E.s wurde sozusagen besprengt u. befruchtet vom göttlichen Morgentau der christl. Religion; ferne sei jedoch von mir der Gedanke, er habe sich zum christl. Glauben bekannt.' Er hat lediglich ‚wie aus einer sehr fruchtbaren Quelle die ersten Elemente u. sozusagen Tröpfchen des christlichen Glaubens geschöpft, welche da u. dort durch das ganze ‚Handbuch' rinnen u. zutagetreten'. Eine Reaktion machte sich im 18. Jh. bemerkbar. Von M. Rossal stammt eine Abhandlung von 120 Seiten, die beweisen soll, ‚daß E. nicht Christ gewesen ist' (Groningen 1708). Er stellt scharfsinnig die Lehren fest, die mit der Botschaft des Evangeliums unvereinbar sind: Polytheismus, Eidesformeln, gewisse stoische Thesen wie die vom Selbstmord, vom Stolz u. der Allmacht des geradezu vergöttlichten Menschen. Rossal nahm nicht nur einen für seine Zeit neuartigen Standpunkt ein; er verlegte auch das Problem auf eine neue Ebene: auf die des methodischen Vergleichs der beiderseitigen Lehren.

II. Vergleich der Lehren. a. Historischer Überblick. Das Problem des Lehrgehalts wurde am Ende des 19. Jh. wieder aufgegriffen u. innerhalb von 20 Jahren auf tausenden von Seiten überprüft. Zunächst spricht man sich für eine gewisse Christlichkeit E.s aus. Th. Zahn betont 1894, im Werke des Philosophen seien verschiedenartige Elemente vereint, die ihm von außen zugeflossen sein müßten. Ohne aus E. einen Christen machen zu wollen, findet Zahn bei ihm Entlehnungen aus dem Evangelium, insbesondere aus Mattheus u. Lukas. Die Hypothese, E. habe das NT gelesen, wird 1905 von K. Kuiper aufgegriffen; dieser präzisiert bei gleichzeitiger Abschwächung die Argumentation Zahns. Andere greifen Zahn frontal an. F. Mörth kommt 1909 zu einer radikalen Ablehnung der Idee einer Abhängigkeit E.s von der Bibel; die wenigen Parallelen im Ausdruck seien Folge der Polemik E.s gegen sie. Im J. 1911 unternimmt A. Bonhöffer, der E.-Spezialist, die systematische Widerlegung der These von Zahn u. Kuiper. In einer genauen Untersuchung der Terminologie, des Stils u. der Lehren E.s beweist er, daß E. nicht mehr vom NT abhängig ist, als das NT vom Stoizismus. Nach Bonhöffer genügt der historische Zusammenhang, um alle Parallelen zu erklären. Auf seine Seite tritt 1914 D. S. Sharp. Die Anhänger der älteren Auffassung strecken freilich die Waffen noch nicht. Ein so gelehrter Bibelkenner wie M. J. Lagrange versucht iJ. 1912, das Buch Bonhöffers zu widerlegen; er nimmt die These Zahns mit einigen Veränderungen wieder auf. Nach ihm reibt sich E. auf im Ringen um den Ausgleich zwischen einem erstickenden Materialismus u. einem mystischen Bedürfnis; dieser Widerspruch erklärt sich nach seiner Meinung nur, wenn man zugebe, daß E. in seiner stoischen Rechtgläubigkeit durch den laut werdenden Ruf des Christentums erschüttert wurde. Lagrange schließt daraus, daß E. gewisse Elemente aus dem NT schöpfte u. sogar den hl. Paulus gelesen habe. Ohne so weit zu gehen, nimmt G. Pepe 1916 einen verwandten Standpunkt ein. Diese 20 Jahre füllenden Forschungen enden zunächst unentschieden; doch setzt sich die These Bonhöffers allmählich durch. – Im Laufe der seitdem vergangenen 50 Jahre hat man Vergleiche einzelner Lehrpunkte durchgeführt. O. Schmitz hat den Begriff der Freiheit bei E. u. beim hl. Paulus untersucht. K. Deissner

u. P. Rabbow haben die von E. geübte Seelenführung mit den bei den Christen gültigen geistlichen Übungen verglichen. J. Schneider bemühte sich, die Übereinstimmungen u. Differenzen zwischen dem ‚Handbuch‘ u. der ‚Nachfolge Christi‘ herauszuarbeiten. R. J. Dam hat im Lichte der Bibel die Vorstellung vom idealen Weisen untersucht. Alle diese Autoren haben oft u. nachdrücklich die Originalität sowohl E.s wie der Bibel herausgestellt. Das bedeutet aber, daß das Problem, ob Beziehungen beider zueinander vorliegen, heute mehr u. mehr mit einem Nein beantwortet wird.

b. Ähnlichkeiten u. Unterschiede. Im ganzen besteht zwischen den beiden Lehren wohl eine gewisse Verwandtschaft. Das strenge Asketentum E.s enthält Elemente, die auch den Christen wichtig sind, zB. die Loslösung vom Leibe u. von den irdischen Gütern, die Läuterung des Urteils u. des Willens, die beide auf die wahren Werte u. auf Gott gerichtet werden, die Übung der Reinheit u. der Schamhaftigkeit, die Beobachtung der Gebote. Wie die Christen, so hat auch E. vom Menschen, man kann auch sagen: von der menschlichen Persönlichkeit, eine hohe Idee; er rühmt die Willenskraft des Menschen, erkennt ihm eine ‚Berufung‘ zu u. unterstreicht seine wesensmäßige Verwandtschaft mit Gott. Schließlich lenkt E. das Heidentum hin auf den Kult eines einzigen u. persönlichen Gottes, der Schöpfer u. Vorsehung u. Zeuge jeder Tat ist u. sich väterlich um die Welt sorgt, welchem der Mensch dafür freudige Unterordnung u. Dankbarkeit schuldet. Von dieser gedanklichen Verwandtschaft u. von dem philosophisch-literarischen Zusammenhang, der das Werk E.s mit der Hl. Schrift verbindet, rühren gewisse auffallende Ähnlichkeiten des Ausdrucks her. Von der christl. Orthodoxie bleibt E. freilich auch an solchen Stellen weit entfernt. Seine stoische Askese mündet in die autarkische Vollendung der Persönlichkeit, während der Christ sich dem Unendlichen erschließt u. eine eschatologische Erfüllung sucht. Andererseits ist der Gott E.s kaum über die Materie erhaben, deren Seele er ja bleibt, u. gerade im Schoße dieser Weltseele, also im Bereich der physischen Welt, hat die Verwandtschaft des Menschen mit Gott ihre Grundlage. E. kennt eben die Übernatur nicht, wie er ja auch Christus, die Menschwerdung u. die Erlösung nicht kennt, u. gerade dies ändert alle Perspektiven. Das Fehlen der freien Gnade Gottes im System E.s ist letztlich mit der christl. Botschaft unvereinbar. Die Erlösung ist bei E. nicht Gottes Werk; es ist vielmehr der Mensch selbst, der sich zur höchsten Wirklichkeit verhilft; wenn der Mensch göttliche Hilfe genießt, so wird ihm diese Hilfe durch die kosmische Ordnung zuteil. Seine Sünden sind keine willentlichen Verstöße gegen Gottes Liebe, sondern Irrtümer einer geschwächten Vernunft. Der Tod ist nicht Hinübergehen zu Gott, sondern Rückkehr zu den Elementen. Der Mensch kommt nie über den Kosmos hinaus; wie könnte er dies auch, da Gott, der ihn ins Jenseits heben könnte, selbst tief in den Kosmos getaucht ist! Trotz der religiösen Glut, die sein Herz erfüllt, bleibt E., das darf nicht vergessen werden, orthodoxer Stoiker; zwischen seinem System u. der Bibel liegt die ganze Kluft, welche die Stoa vom Christentum trennt.

III. E. u. die Kirchenväter. Nur H. Schenkl gibt uns durch die seiner Ausgabe vorangestellten Testimonia eine gewisse Vorstellung von dem Einfluß, den E. auf die Kirchenväter ausgeübt hat. Hier bleibt noch vieles zu erforschen. Unsere Untersuchung muß sich auf Stichproben beschränken. Wir hoffen jedoch, daß die Ergebnisse, die wir nachstehend in chronologischer Ordnung ausbreiten, ein ziemlich genaues Bild vermitteln.

a. Griech. Väter. 1. Justinus. Justinus lehrt in Rom genau zu dem Zeitpunkt, als E. dort beherrschenden Einfluß ausübte. In der Tat äußert Justinus seine Bewunderung für den Stoiker Musonius, ‚der in der Moral richtige Prinzipien aufgestellt hat‘ u. sie um den Preis seines Lebens befolgte (apol. 2, 8, 1); aber E. erwähnt er nicht. Dennoch trägt die 1. Apologie die Spuren seines Einflusses. Diese Feststellung wirft ein kleines Textproblem auf. Das ‚Handbuch‘ E.s schließt mit dem berühmten Wort des Sokrates: ‚Anytos u. Meletos können mich töten, mir einen Schaden zufügen können sie nicht‘ (53, 4). Dieses Wort ist in den ‚Gesprächen‘ 3mal mit genau denselben Ausdrücken zu lesen (diss. 1, 29, 18; 2, 2, 15; 3, 23, 21); an der ersten Stelle wird das Zitat von dem zweimaligen Wunsch begleitet: ‚Möge das Bessere (τὸ κρεῖσσον) stets den Sieg über das Schlechtere davontragen!‘ (diss. 1, 29, 14; 1, 29, 19). Der Text ist offensichtlich von Platon inspiriert; denn er kommt der Sache nach, wenn auch mit anderen Ausdrücken, in der Apologie des Sokrates

vor: ‚Wenn ihr mich tötet, ... so werdet ihr euch selbst größeren Schaden zufügen als mir. Mir wird Meletos so wenig gefährlich werden wie Anytos. Denn das steht gar nicht in seiner Macht. Es verträgt sich nämlich, dächte ich, nicht mit der göttlichen Weltordnung, daß der bessere Mensch (ἀμείνονι ἀνδρί) von seiten des Schlechteren (ὑπὸ χείρονος) Leid erfahre' (30C). Die Erklärung des Sokrates ist bei E. in eine kürzere u. zugespitzte Form gekleidet. Nun schreibt Justinus an Mark Aurel: ‚Wir sind überzeugt, daß uns von keinem irgendein Übel zugefügt werden kann, es sei denn, wir wären als Vollbringer einer Übeltat u. als Bösewichte erfunden worden. Ihr könnt uns wohl töten, uns einen Schaden zufügen könnt Ihr nicht' (1, 2, 4; vgl. 1, 45, 6). Der Apologet entwikkelt damit ein Thema, das E. sehr am Herzen liegt; sein letzter Satz ist eine freie Wiedergabe der Rede des Sokrates. Jedoch ist es klar, daß Justins Text der Überlieferung E.s u. nicht dem bei Platon erhaltenen Original folgt. – Zwei andere Väter geben das gleiche Zeugnis wieder, u. dies erlaubt einen interessanten Vergleich. Clemens v. Alexandrien hängt wahrscheinlich direkt von der Apologie des Sokrates ab, obwohl auch er in der Linie E.s den Gegensatz zwischen ‚töten' u. ‚Schaden zufügen' verschärft: ‚Mich können Anytos u. Meletos zwar töten, jedoch schaden können sie mir in keiner Weise; denn ich glaube nicht, daß es gestattet ist, daß das Bessere (τὸ ἄμεινον) von seiten (πρός) des Schlechteren Schaden leide' (strom. 4, 80, 4). Origenes hingegen zitiert die Erklärung des Sokrates genau in den Ausdrücken E.s: ‚Was mich betrifft, so können Anytos u. Meletos mich töten, aber mir einen Schaden zufügen können sie nicht', u. er fügt hinzu: ‚Denn es ist nicht recht, daß das Bessere (τὸ κρεῖττον) von seiten des Schlechteren Schaden erleide' (c. Cels. 8, 8 [2, 226, 22/4 K.]), ein Satz, welcher von E. u. von Platon gleich weit entfernt ist. Wir haben hier ein Zeichen für den Einfluß des Stoikers: Justin u. Origenes zitieren ein Zeugnis Platons in der von E. veränderten Fassung.

2. Clemens v. Alexandrien. Seit den Arbeiten von P. Wendland u. C. P. Parker wissen wir, daß Clemens Thesen u. Formulierungen des Musonius Rufus, des römischen Lehrers des E., verwertet hat. Im 2. Buch des Paidagogos u. besonders in bestimmten Abschnitten macht er von einigen Kapiteln des Musonius öfters Gebrauch. Obwohl er seine Quelle niemals angibt, sind die Entlehnungen so genau, daß die Herausgeber des Musonius Clemens als Textzeugen für diesen ansehen. War nun Clemens, der mit Musonius so vertraut war, auch mit dessen Schüler E. in gleicher Weise bekannt? Wenn auch die textlichen Parallelen viel weniger zahlreich sind, ist es doch nicht zu bestreiten, daß der Alexandriner gleichfalls bis in den Ausdruck hinein unter dem Einfluß E.s stand.

α. Text. Clemens erwähnt E. ebensowenig wie Musonius; jedoch hat er direkt oder indirekt wenigstens gewisse Auszüge aus dem Werk gekannt, das unter dem Namen des E. lief. Im Paidagogos kann man als Vorlage des Clemens einen Text E.s wiederfinden. So sagt Clemens paed. 1, 100, 2: ‚Allerdings (μὲν οὖν) ist der Arzt, der keine Ratschläge (οὐδέν) für die Gesundheit gibt, eine Belastung für die Kranken'; ähnlich zitiert Joh. Stobaios unter dem Namen E.s folgendes: ‚Sicherlich (μέν) ist der Arzt, der keinerlei Anweisung gibt (μηδέν), eine Belastung für die Kranken' (diss. fr. 19 Schenkl); u. Clemens wie Joh. Stob. fahren fort: wer würde dem ‚göttlichen Erzieher' bzw. ‚dem Philosophen' nicht das Recht zugestehen, nützliche, wenn auch unangenehme Anweisungen zu geben? Ein anderes Mal sagt Clemens (paed. 3, 39, 1): ‚Wie aber der Fuß das Maß für den Schuh ist, so ist auch das Maß für den Besitz bei jedem der Körper'; ähnlich E. (ench. 39): ‚der Besitz bemißt sich für jeden nach dem Leib, wie der Fuß das Maß für den Schuh ist'. Die beiden genannten Parallelen ließen sich zur Not als sprichwörtliche Redensarten erklären. Jedoch gibt es eine noch überraschendere Parallele. Clemens schreibt (paed. 1, 88, 1): ‚wie der Spiegel dem Häßlichen nicht übelgesinnt ist, weil er ihn so zeigt, wie er ist ..., u. wie der Arzt dem Kranken nicht übelgesinnt ist, wenn er ihm sagt, daß er Fieber habe ....' Ähnlich sagt E. (diss. 2, 14, 21): ‚Was habe ich Dir Übles angetan? (Ich tat es) ebensowenig wie der Spiegel dem Häßlichen, wenn er ihn so zeigt, wie er ist, ebensowenig auch wie der Arzt dem Kranken, wenn er ihm sagt: „Mensch, es sieht so aus, als fehlte Dir nichts, aber Du hast Fieber ..." '. – Daß Clemens E. kennt, verrät sich selbst dort, wo keine wörtlichen Parallelen vorliegen. Bei Behandlung des ehelichen Lebens erwähnt Clemens die wohlbekannte Stelle aus dem ‚Staat' (5, 457D), wo Platon

erklärt, daß die Frauen Gemeingut sein sollen; jedoch legt Clemens sie so aus (strom. 3, 10, 2): ‚die Unverheirateten sollen ... Gemeingut sein, wie auch das Theater für alle, die zuschauen wollen, gemeinsam ist; dagegen soll jede einzelne nur dem gehören, der sie zuerst für sich gewonnen hat u. die Verheiratete soll kein Gemeingut mehr sein'. Der Platontext selbst kennt weder die Unterscheidung der Unverheirateten u. Verheirateten, noch den Vergleich mit dem Theater. Beide Elemente aber finden sich bei E., wenn er den gleichen Platontext kommentiert, um den Ehebruch zu verurteilen (diss. 2, 4, 8/10): ‚Ist das Theater nicht Gemeingut der Bürger? Wenn sie sich nun schon gesetzt haben, dann komm u. vertreibe einen von ihnen, wenn Du magst. In diesem selben Sinne sind die Frauen von Natur aus Gemeingut.' Hier haben wir die Quelle des Clemens vor uns; es ist offenbar, daß der Kirchenvater den Text des E. verwertet hat. Dieses Ergebnis wird bestätigt, wenn man den Heiden E. u. den Christen Clemens in ihren sittlichen u. religiösen Vorstellungen miteinander vergleicht.

β. Ethische Vorstellungen. Clemens nennt die Weisheit eine Lebenskunst (τέχνη ... περὶ βίον: paed. 2, 25, 3), eine Definition, die man unter anderem bei E. findet (τῆς περὶ βίον τέχνης: diss. 1, 15, 2). Clemens scheint seiner ganzen Ethik die Zweiteilung zugrunde zu legen, die E. erläutert hatte: das, was zum Bereich der Persönlichkeit gehört, u. was nicht dazu gehört: ‚... da die Leidenschaften in der Seele sind u. der Reichtum außerhalb, dieser aber auch selbst als etwas Gutes anzusehen ist, wenn die Seele ihn gut anwendet, als etwas Schlechtes aber, wenn sie ihn mißbraucht' (qu. div. 15, 1). Diese Unterscheidung kehrt mit Varianten häufig wieder. Clemens stellt einander gegenüber das ‚fremde Ding' (τὸ ἀλλότριον) u. das ‚eigene Ding' (τὸ ἴδιον: qu. div. 19, 2f), ‚das, was in der Macht von anderen liegt' (ἐπ' ἄλλοις) u. ‚das, was in unserer Macht steht' (ἐφ' ἡμῖν: strom. 4, 124, 1). Er präzisiert diesen letzten Ausdruck (strom. 4, 153, 1): ‚... das, was in unserer Macht steht, ist dasjenige, worüber wir ebenso sehr Herren sind wie über sein Gegenteil', wie zB. daß wir Philosophie treiben oder nicht, oder daß wir glauben oder ungläubig sind; der Terminus technicus (ἐφ' ἡμῖν) kehrt am Schluß dieser Definition wieder. Die Tugend liegt nicht ‚in der Macht der anderen', sondern ‚in unserer eigenen Macht'; ‚alles andere kann ... jemand durch Gegenwirkung verhindern, das aber, was in unserer eigenen Macht steht, auf keine Weise, mag er sich auch noch so sehr anstrengen' (strom. 4, 124, 1/3). Mehr als 10mal wird der Ausdruck ‚äußere Dinge' (τὰ ἐκτός) gebraucht (paed. 2, 1, 2f; 2, 102, 3. 5; strom. 7, 80, 6; qu. div. 12, 2; 15, 5. 6 usw.), u. zwar jeweils, um die Güter zu bezeichnen, die nicht in unserer Macht sind. ‚Die äußeren Dinge' gehören also nicht zum Bereich der Sittlichkeit (qu. div. 18, 1). ‚Die äußeren Dinge ... sind es nicht, die Schaden bringen' (ebd. 15, 5). Sie empfangen nur durch ‚den Gebrauch', den man von ihnen macht, einen Wert (qu. div. 14, 1. 4). Hier erkennt man in der Deutlichkeit u. in der Vielfalt der Terminologie die Dihairesis E.s, mit ihrer Konsequenz, dem ‚guten Gebrauch', der den ‚äußeren Dingen', die an sich ‚gleichgültig' sind, die Rückkehr in den Bereich der Sittlichkeit ermöglicht. – Die sittliche Bemühung umfaßt zunächst menschliche Weisheit. Clemens stellt die Forderung auf (paed. 3, 36, 3), man solle ‚nichts begehren, was nicht in unserer Macht liege, um alles zu erhalten, wonach man begehre'. Dasselbe lehrt E.: ‚Wenn Du irgendetwas von den Dingen begehrst, die nicht in Deiner Macht liegen, mußt Du unglücklich sein' (ench. 2, 2). Clemens verlangt weiter, man solle nichts von dem fürchten, was nicht wirklich zu fürchten sei wie Tod, Krankheit, Armut; man solle verständig unterscheiden zwischen dem, was wirklich ungefährlich sei, u. dem, was nur den Schein des Ungefährlichen an sich trage (strom. 7, 65, 3; vgl. 2, 34, 1; ein Thema E.s: ench. 5; diss. 2, 1, 13). Die sittliche Bemühung umfaßt ferner Askese. Clemens weiß, daß man nicht tugendhaft (ἐλλόγιμος) wird, ohne von μάθησις, μελέτη u. ἄσκησις Gebrauch zu machen (strom. 4, 124, 1); er fordert häufig zu dieser Askese auf. E. hatte im Gefolge des Musonius die sittliche Bemühung in den gleichen drei Ausdrücken u. in der gleichen Reihenfolge beschrieben (diss. 2, 9, 13); er benutzte diese Terminologie häufig in dem Gespräch, welches der Askese gewidmet ist (diss. 3, 12). – Über die Haltung gegenüber den Reichtümern bringt Clemens Einzelheiten, welche deutlich an den Neostoizismus erinnern. Er erlaubt den Gebrauch der äußeren Dinge unter der Bedingung, daß man nicht so sehr an ihnen hängt, daß ein πάθος daraus erwächst: der Herr, so lehrt er, schreibt nicht vor, ‚das Ver-

mögen wegzuwerfen, das man zufällig besitzt, noch auf seinen Besitz zu verzichten, sondern aus seiner Seele die Gedanken an den Besitz zu verbannen' (qu. div. 11, 1). Oder: ‚Das Wort gibt den Befehl, nicht auf den Besitz zu verzichten, sondern seine Besitztümer zu verwalten, ohne in Leidenschaft zu geraten (ἀπροσπαθῶς) . . .; es befiehlt, auf den Besitz zu verzichten, der Leidenschaft erzeugt, u. überhaupt auf jede Leidenschaft' (προσπάθεια: ecl. proph. 47). Das Übel liegt eben nicht darin ‚zu besitzen', sondern ‚in leidenschaftlicher Weise (προσπαθῶς) zu besitzen' (strom. 4, 31, 1; vgl. strom. 4, 95, 3; 4, 165, 3). Er erläutert, daß die sittliche Haltlosigkeit aus ‚der Leidenschaft für die materiellen Dinge erwachse' (τῇ πρὸς τὰ ὑλικὰ προσπαθείᾳ: strom. 4, 139, 5). Dies entspricht genau der Theorie der kaiserzeitlichen Stoiker, welche in dem der alten Stoa unbekannten Begriff προσπάθεια (vgl. Marc. Aurel. 5, 1; 12, 3) das klassische Thema des vernünftigen Gebrauches der äußeren Güter erfaßten; E. im besonderen schreibt mit denselben Ausdrücken dieselbe Haltung vor. Bekannt ist seine Lehre über die Vorstellungen (δόγματα); er kommt mehr als 100mal darauf zurück. Er kennzeichnet auch das Übel der προσπάθεια (das Wort προσπάσχειν, 10mal gebraucht, hat 9mal pejorative Bedeutung), manchmal in Ausdrücken, die mit der Sprache des Clemens nah verwandt sind. Es ist schwierig, sagt er, die Sorge des Menschen, der sich von der Materie hat in Leidenschaft versetzen lassen (προσπεπονθότος ταῖς ὕλαις), mit der Festigkeit desjenigen zu vereinen, der sich nicht vom Rechten abwendet (diss. 2, 5, 9). Aus solchen Äußerungen hat Clemens seine Theorie geschöpft. Wenn ihm nicht das Werk E.s selbst vorlag, dann doch wenigstens die neustoische Ethik, die ihren Ausgangspunkt bei E. hat. – Der Erfolg des sittlichen Bemühens verkörpert sich in den Augen des Alexandriners im Gnostiker, dem neuen Weisen, dessen Bild eine reiche Mischung aus stoischen u. christlichen Zügen darstellt (strom. 2, 97/126; 4, 125/71; 7, 63, 1/65, 6 pass.). Eine sorgsame Prüfung kann auch hier die Wirkung E.s entdecken. Clemens spricht von der Ähnlichkeit der Seele mit Gott, welche man mit aller Kraft anstreben müsse (paed. 1, 4, 2). Der Gnostiker möchte gleichsam ‚aus einem Menschen zu Gott werden' (strom. 7, 95, 2; vgl. paed. 3, 1, 5; 3, 58, 3; strom. 4, 149, 8; 6, 72, 2; 6, 113, 3; 7, 13, 3) u. zwar durch die Gotteserkenntnis (paed. 3, 1, 1; strom. 6, 60, 3; 6, 150, 3); dies sei das Ziel des Gnostikers, der darauf rechne, dies Ziel durch die Gnade Gottes auch zu erreichen (paed. 3, 1, 5). Das gleiche Ideal stellt bereits E. mit ähnlicher Formulierung auf: ‚aus einem Menschen Gott werden' (diss. 2, 19, 27). Man muß, so sagt E., ‚mit allen Mitteln nach dieser Gleichheit hinstreben' u. zwar auf dem Wege der Erkenntnis (diss. 2, 14, 10/3). E. geht sogar so weit, zu sagen, ein Erfolg sei nicht möglich, ‚wenn Zeus sich nicht seiner Bürger annehme, damit sie ihm im Glück gleich werden' (diss. 3, 24, 19). Jedoch ist klar, daß E. hier Erbe des Musonius ist u. eine ganze religiöse Atmosphäre auf ihn eingewirkt hat, in welcher auch die platonische Philosophie eine Rolle spielt.

γ. Religiöse Vorstellungen. In Übereinstimmung mit dem stoischen Intellektualismus lehrt E., in der ‚Frömmigkeit gegenüber den Göttern' ‚sei die Hauptsache, daß man richtige Begriffe von ihnen habe' (ench. 31, 1; vgl. diss. 2, 14, 11). Es liegt auf derselben Linie, wenn Clemens, was den Gottesdienst anbetrifft, ‚einen angemessenen Begriff von Gott' höher stellt als ‚Hymnen u. Predigten', höher als ‚Schriften u. Lehren' (strom. 7, 38, 1). Ein spezielles religiöses Gefühl hatte E. am höchsten bewertet: die Dankbarkeit gegen Gott in der vollkommenen Unterordnung unter seinen Willen (vgl. o. Sp. 612/4). Auch hier begegnet sich Clemens mit ihm. Er fordert dazu auf, ‚immer Gott Dank zu sagen für alles' durch Gotteslob u. Psalmodie (strom. 6, 113, 3). Man könnte an den hl. Paulus denken, jedoch sind weder die von Clemens genannten Motive dieser Dankbarkeit, noch die Handlungen, die von ihm gefordert werden, noch die Worte, die er gebraucht, aus der Hl. Schrift geschöpft, wo die Danksagung wesentlich auf die Erlösung durch Christus bezogen ist. Die Danksagung des Clemens bezieht sich auf die Weltordnung. Sein Gnostiker ‚ist dem Herrn wohlgefällig geworden in allen Dingen', er ‚ist dankbar u. bewundert die Schöpfung' (strom. 7, 83, 3). ‚Welch andere Betätigung ist für den Weisen u. Vollkommenen geziemend, als zu spielen u. sich an der Dauer u. an der Ordnung (διοικήσει) der schönen Dinge zu erfreuen u. mit Gott an dem großen Fest teilzunehmen' (συμπανηγυρίζοντα τῷ θεῷ: paed. 1, 22, 1; vgl. πανήγυρις: strom. 7, 49, 3). ‚Wir verbringen unser ganzes Leben wie

ein Fest (ἑορτήν); überzeugt von der Allgegenwart Gottes an jedem Ort bestellen wir die Erde, indem wir ihn loben, fahren wir zur See, indem wir ihn preisen' (strom. 7, 35, 6; vgl. protr. 10, 100, 4). ‚Wir bestellen die Erde' ... u. ‚wir fahren zur See', sind auch bei dem latinisierten Griechen E. die beiden typischen Arten menschlicher Tätigkeit, welche E. mit Ausschluß jeder anderen zusammenstellt: ‚indem wir die Erde bestellen ... u. zur See fahren' (diss. 3, 5, 5). Mehr noch, die ‚Gespräche' verraten bemerkenswert nachdrücklich dieselbe Wärme des religiösen Gefühls, wie wir oben gesehen haben (Sp. 611 ff). Für E. ist das Schauspiel der Welt das ‚Fest' (ἑορτή), das ‚große Fest' (πανήγυρις), u. er dankt Gott, daß ‚er ihn mit sich teilnehmen läßt an dem großen Fest (συμπανηγυρίσαι σοι) ... u. ihn seiner Ordnung (διοίκησις) sich zugesellen läßt' (diss. 3, 5, 7/11; vgl. 4, 1, 103/10). Diese Sprache hat Clemens aufgegriffen, um die Haltung des Menschen vor Gott zu kennzeichnen. – Der Tod könnte diese Dankbarkeit nicht mindern. Er bietet im Gegenteil bei Clemens wie bei E. eine ideale Gelegenheit, die Dankbarkeit zum Ausdruck zu bringen. Der Christ des Clemens ist ein Reisender, der seine Wohnstätten hier unten als ‚Herbergen' (πανδοχείοις) ansieht; wenn die Stunde gekommen ist, ‚folgt er mit Eifer dem Führer, der ihn aus dem Leben geleitet ...; er äußert seine Verbundenheit für seinen Aufenthalt u. seine Dankbarkeit für den Aufbruch aus Liebe zu seiner himmlischen Wohnung' (strom. 4, 166, 1). Sterben bedeutet für ihn ‚von Dank begleitete Rückerstattung (ἀπόδοσις) des Zeltes (des Leibes), wenn die Seele sich von ihm gelöst hat' (strom. 4, 159, 1). In gleicher Weise ist auch für E. der Tod mit der Vorstellung der ‚Herberge' (πανδοχεῖον) u. der ‚Rückerstattung' (ἀποδιδόναι) verknüpft, wie wir oben gesehen haben (Sp. 615). Selbst das von E. gebrauchte Bild für die Folgsamkeit des Weisen gegenüber dem Tod, wenn dieser ihn ‚ergreift' (καταλαμβάνειν): ‚ihm gehorchen auf sein Zeichen wie einem Feldherrn' (diss. 1, 29, 29), kehrt bei Clemens wieder, wenn dieser den Christen anspricht, ‚welchen die Gnosis im Kampfe ergriffen hat': ‚Höre auf den Feldherrn, der das Zeichen gibt ...!' (protr. 10, 100, 4). – Hier läßt sich noch eine letzte Bemerkung anschließen. Durch die Haltung freudigen Gehorsams gegenüber Gott ist der Mensch bei E. ‚ein Zeuge', den Gott zu seiner Verteidigung vor die Schranken ruft. A. Delatte hat gezeigt, daß E. Einfluß auf die Entwicklung dieses Begriffs ausgeübt hat. E. hat mit dazu beigetragen, dem Worte μάρτυς bei Clemens zugleich mit der neuen Bedeutung ‚Blutzeugnis' die Bedeutung ‚religiöses Zeugnis' zu verleihen. Auf jeden Fall verwendet der christl. Schriftsteller den Ausdruck in sehr verwandtem Sinne: ‚Jede Seele, die in der Erkenntnis Gottes einen reinen Wandel führt u. gehorsam ist mit den Geboten, ist in ihrem Leben u. mit ihrem Reden eine Zeugin' (strom. 4, 15, 3). ‚Er wird Zeugnis ablegen bei Nacht, er wird Zeugnis ablegen bei Tag; durch sein Wort, sein Leben, seinen Wandel legt er Zeugnis ab' (strom. 2, 104, 1; vgl. 4, 43, 4; 4, 80, 1). – Aus all dem wird deutlich, daß Clemens in vielen Punkten mit E. verwandt u. mehr oder weniger von ihm abhängig ist. Zweifellos erklärt ihre gemeinsame Herkunft aus dem Griechentum der ersten Jahrhunderte nC. gewisse Übereinstimmungen (die Vorstellungen vom Tod als Rückerstattung, vom Leben als Fest erscheinen auch bei Plutarch). Jedoch reicht die gemeinsame Herkunft allein nicht aus, um die Häufung verwandter Thesen u. Ausdrücke zu erklären. Die gedanklichen Übereinstimmungen beweisen zusammen mit den wörtlichen Entlehnungen, daß das Werk E.s im östlichen Christentum der ersten Jahre des 3. Jh. ziemlich stark verbreitet war.

3. Origenes. Das Zeugnis des Origenes über E. ist zugleich wertvoll u. enttäuschend. Origenes weiß, daß dieser ‚einfache' Mann, der ‚zur Philosophie übergegangen ist', ‚von gestern oder vorgestern ist' (c. Cels. 3, 54 [250, 5f Koetschau]), genau wie Musonius (c. Cels. 3, 66 [259, 23f]), den er einmal ziemlich genau zitiert (R. Cadiou, Commentaires inédits des Psaumes, étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8 [Paris 1936] 118). Origenes stellt E. selbst über Platon u. lobt rückhaltlos den Segen seiner Ethik: ‚Man kann jedenfalls wahrnehmen, daß sich Platon nur in den Händen von Leuten findet, die für gebildet gelten, indessen E. Gegenstand der Bewunderung auch für gewöhnliche Leute ist, die in sich den Drang fühlen, gefördert zu werden, u. den günstigen Einfluß bemerken, den seine Lehren ausüben' (c. Cels. 6, 2 [71, 16/20 K.]). Diese Stelle beweist, daß E. im 3. Jh. in gewissen christl. Kreisen mit Eifer gelesen wurde. – Jedoch fragt man sich, ob Origenes zu den

wohlwollenden Lesern zählt. Kelsos hatte E. zu den heroisch verstorbenen Heiden gerechnet u. die berühmte Episode mit dem Beinbruch erzählt. Dagegen beeilt sich der Theologe Origenes im Sinne der Gesamttendenz seines Werkes, das Verdienst dieses Heiden E. auf das rechte Maß zurückzuführen. Wie kann man diese Worte über den Beinbruch ‚mit den wunderbaren Taten u. Worten Jesu' vergleichen? (c. Cels. 7, 54 [204, 22/7]). Der Philosoph als solcher wird nicht gewürdigt. Keines der Themen E.s, so geläufig sie auch gewesen sein mögen, erscheint bei Origenes, ausgenommen das banale ἐφ' ἡμῖν (J. Schérer, Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques, ses collègues, sur le Père, le Fils et l'Ame [Le Caire 1949] 172, 7/9; 156, 13/22 u. ö.) u. das berühmte Wort des Sokrates: ‚Mich aber können Anytos u. Meletos zwar töten, aber mir einen Schaden zufügen können sie nicht', welches Origenes mit Justin in der Version E.s zitiert (c. Cels. 8, 8 [226, 22/4]; vgl. o. Sp. 632/3). Man kann also nicht sagen, daß E. einen wirklichen Einfluß auf Origenes ausgeübt hat, den ersten christl. Schriftsteller, der ihn namentlich erwähnt. – Im Ganzen ist demnach der Einfluß E.s auf die Kirchenväter des 2. u. 3. Jh. gering. Er ist spürbar in Alexandrien, wo Clemens zahlreiche Reflexe des Einflusses des E. zeigt, u. wo Origenes ausdrücklich den Erfolg E.s bezeugt. Ganz unbedeutend ist E.s Einfluß bei den römischen Christen dieser Periode, obwohl E. gerade zu diesem Zeitpunkt dort in den heidnischen Kreisen eine entscheidende Rolle spielte.

4. Athanasius. In der Blütezeit der Patristik ist der Einfluß E.s ebenfalls auf die griechischen Väter erheblich größer als sein Einfluß auf die Lateiner. A. Gaudel u. H. Dörries haben gezeigt, daß Athanasius für den Stoizismus keineswegs unzugänglich war. Gerade bei ihm erscheinen gewisse stoische Themen, welche E. am Herzen lagen. Athanasius koppelt Apathie u. Freiheit (ἀπαθεῖς καὶ ἐλεύθεροι: c. Arian. or. 3. 34 [PG 26, 397 A]) in der gleichen Weise wie E. (diss. 3, 13, 11 u. o.). Wenn Athanasius wirklich der Verfasser des Traktats ‚Über die Fleischwerdung' ist, so hat er auch die Verbundenheit des Menschen mit dem Universum betont u. ihn als ‚einen Teil des Alls' (41 [PG 25, 169 A]) oder ‚des Ganzen' angesehen (42 [PG 25, 169 C vgl. 172 A]), genau wie E. (diss. 2, 5, 13; 2, 10, 3; 4, 7, 6f), der darauf so starken Nachdruck legte. Schlagender ist ein Einzelzug: in seinem Brief an den Mönch Amun spottet Athanasius in sehr realistischen Ausdrücken über die Leute, welche der Vorsehung ‚vorwerfen', ‚daß der Rotz aus der Nase u. der Speichel aus dem Munde fließe' (PG 26, 1172 A). Auch dieser Ausdruck begegnet bei E., der sich über die Leute lustig macht, die den Wunsch haben, ‚weder spukken, noch sich schneuzen zu müssen' (diss. 4, 11, 32) u. ‚daraus einen Vorwurf machen' (diss. 1, 6, 30f; 2, 16, 13f; 4, 11, 9). Die Ähnlichkeit ist bemerkenswert u. setzt eine wenigstens indirekte Beziehung zur Lehre E.s voraus.

5. Basilius d. Gr. Der Leser der Werke des Basilius hat trotz der spezifisch religiösen Note der Schriften des Bischofs mehr als einmal den Eindruck, hier dem heidnischen Ethiker zu begegnen. Die Parallelen zwischen Basilius u. E. sind vornehmlich bei den Themen Freiheit, Übel u. Tod spürbar. – Bevor wir hierauf eingehen, ist zu sagen, daß Basilius vielleicht an einer Stelle E. zitiert. Angesichts eines Mißgeschicks (Abfall gewisser Christen), denkt Basilius über das geziemende Verhalten nach u. bietet eine anonyme stoische Autorität auf: ‚Folgendes lehrt der Stoiker: wenn die Dinge, so sagt er, nicht so eintreten, wie wir wollen, so wollen wir sie, wie sie eintreten'. Basilius verdeutlicht dann seine Ansicht hierüber: ‚Was mich betrifft, so kann ich meine Zustimmung zu den Geschehnissen nicht geben; aber daß Menschen dazu gebracht werden, wider ihren Willen etwas Unvermeidliches zu tun, lehne ich nicht ab'. Basilius fährt mit einem medizinischen Vergleich fort, der weder seinem ärztlichen Briefpartner, noch dem Stoizismus fremd ist (ep. 151 [PG 32, 608 AB]). Der Satz, auf den er sich beruft, kehrt in der Form, die ihm gewisse Basilius-Hss. geben, wörtlich u. mit derselben Einführung im Florilegium des Mönchs Georgides wieder (vgl. u. Sp. 671). Auf jeden Fall ist dieses Thema häufig von E. entwickelt worden, manchmal beinahe mit denselben Ausdrücken: ‚Trachte nicht danach, daß die Ereignisse eintreten, wie Du es wünschst, sondern wünsche die Ereignisse, wie sie eintreten' (ench. 8; vgl. diss. 1, 1, 17; 1, 12, 15; 2, 14, 7; 2, 16, 42; 2, 17, 22; 2, 17, 28; 4, 1, 99; 4, 7, 20). Es ist nicht ausgeschlossen, daß Basilius hier ein Textzeuge für die Schriften E.s ist. – Die ethischen Fragen bieten Anlaß, sich häufig mit E., manchmal bis in den gleichen Ausdruck hinein, zu begegnen. Der Mensch ist für Basi-

lius ein ‚zahmes u. für die Gemeinschaft bestimmtes Lebewesen‘ (in Lc. hom. 6, 12, 8 [PG 31, 917 A]) u. ebenso für E. (diss. 2, 10, 14; vgl. 2, 20, 13; 3, 13, 5; 4, 5, 17). Er muß ‚sich prüfen, sein eigenes Wesen erkennen‘ (Attende tibi ipsi hom. 3 [PG 31, 204 B]). Er findet dabei sich selbst mit freiem Willen begabt, u. erkennt hierin die Quelle der Fähigkeit zum Guten u. Bösen. Basilius legt darauf großen Nachdruck u. zwar mit den E. eigenen Ausdrücken. So erklärt er einmal (in hex. hom. 2), daß das Böse in uns, nicht außerhalb liege. Nachdem er drei Arten von Ereignissen unterschieden hat, nämlich Naturereignisse, Zufallsereignisse, u. Ereignisse, ‚die in unserer Macht stehen‘, verdeutlicht er: ‚Wisse, daß das eigentliche Übel seine Wurzel in den willentlichen Sündenfällen hat‘ (προαιρετικῶν: PG 29, 40 AB). Um in einer Homilie zu zeigen, daß ‚Gott nicht der Urheber des Übels ist‘, betont er: ‚die Quelle u. die Wurzel der Sünde ist das, was in unserer Macht liegt, die Möglichkeit der freien Entscheidung‘ (τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ αὐτεξούσιον: PG 31, 332 CD; 345 D). Dabei handelt es sich freilich nicht um ‚das Übel des Leibes u. um äußere Leiden‘ (337 C), sondern um ‚das eigentliche Übel‘, welches ‚von unserem freien Willen abhängig ist (προαιρέσεως) . . ., denn es steht in unserer Macht, uns der Bosheit zu enthalten‘ (337 CD). Mehrere Male verdeutlicht er die Natur dieser Prohairesis (340 BC; 344 B), u. nachdem er sie der Notwendigkeit gegenübergestellt hat, fügt er hinzu: ‚Die Prohairesis bezieht sich auf die Dinge, die in unserer Macht stehen; das aber, was in unserer Macht steht, ist die freie Willensentscheidung‘ (αὐτεξούσιον: 345 B). Man findet also bei Basilius die Vorliebe E.s für die Prohairesis, als die Voraussetzung für jegliches sittliche Verhalten u. für die Freiwilligkeit des menschlichen Handelns wieder (αὐτεξούσιος: diss. 2, 2, 3; 4, 1, 56; 4, 1, 62; 4, 1, 68; 4, 1, 100). Diese Wahlfreiheit ist nach Basilius nicht von der Vernunft unabhängig; sie geht eher in ihr auf. Basilius rät daher mit gleichem Nachdruck, ‚vor allem die Reinheit des Hegemonikon in uns herzustellen‘ (PG 31, 200 B). Auch dies entspricht der Anweisung E.s: ‚vor allen Dingen mußt Du Dein Hegemonikon reinigen‘ (diss. 3, 22, 19; 3, 22, 93). – Wie wir an diesen Zitaten sehen, geht das Lob der Prohairesis bei Basilius wie bei E. mit der Zweiteilung der Wesen u. der Ereignisse Hand in Hand. Der Bischof kommt gerne darauf zurück. ‚Die Tugend liegt in unserer Macht, u. der Mutige kann sie gewinnen; aber der Besitz der Güter, der Reiz des Leibes u. die Häufung der Würden, all dies liegt nicht in unserer Macht‘ (invid.: PG 31, 385 A). Im selben Sinn weist er auf die falschen Übel hin, die von unserer Persönlichkeit nicht abhängen; Krankheit, Armut, schlechter Ruf sind ebensowenig wirkliche Übel, wie ihre Gegensätze wirkliche Güter sind. Sie können sogar für manche vorteilhaft sein (in hex. hom. 2 [PG 29, 40 AB]). Auf die menschlichen Fähigkeiten wendet Basilius E.s Lehre vom ‚guten Gebrauch‘ an: ‚Jede Fähigkeit wird durch die Weise ihres Gebrauches schlecht oder gut für den, der sie besitzt‘ (PG 31, 365 CD). Angesichts eines dieser scheinbaren Übel, nämlich der Verleumdung, wiederholt der Bischof den typischen Ausruf E.s: ‚In welcher Hinsicht berührt Dich das eigentlich?‘ (τί πρὸς σέ: adv. iratos: PG 31, 361 C). Das wahre Opfer ist der Urheber der bösen Tat: Das Übel ‚ist schlimmer für den, der es begeht, als für den, der es erleidet. Es steht jenem frei zu beleidigen; entzieh Du Dich der Beleidigung . . .; wenn Du Dich nicht treffen läßt, bist Du unverwundbar‘ (PG 31, 364 D/65 A; vgl. 357 B; 361 B). ‚Man wird Dich erst an dem Tage schädigen, an dem Du zugibst, daß man Dich schädigt‘ (ench. 30), sagt E., der aus jeder Zeile dieser Ausführungen des Basilius spricht. – Sogar die Darlegungen über den Tod tragen das Mal des stoischen Ethikers. Dies ist insbesondere der Fall in der Homilie auf die Martyrin Iulitta. In der Mitte dieses Dankeshymnus auf die Welt, ihre Ordnung u. ihre Ereignisse, der völlig von stoischem Geist durchtränkt ist, sagt Basilius: angesichts des Todes eines Menschen, der uns teuer war, ‚werden wir unwillig, als raubte man uns unser Eigentum, u. wir haben Mitleid mit den Sterbenden, als wären sie Opfer einer Ungerechtigkeit. Du aber, begreife dies: das Kind ist nicht tot, sondern zurückerstattet worden (ἀπεδόθη); der Freund ist nicht verstorben, sondern zu einer Reise aufgebrochen (ἀπεδήμησε) u. er ist uns nur ein wenig auf dem Wege vorausgegangen, den auch wir mit Notwendigkeit einschlagen müssen‘ (PG 31, 245 B). Basilius führt anschließend aus, der Mensch sei von Natur aus vergänglich wie die Welt, welche der Entwicklung der Sonne u. der Gestirne unterliegt (245 C); er sei ‚Teil des Alls‘, u. darum treffe ihn auch dessen Los (248 A). Diese manchmal befremdenden

Überlegungen des Christen Basilius kehren in anderen Schriften wieder; das Kind sei dem zurückerstattet, der es geliehen habe (ep. 5, 2 [PG 32, 240D]), man müsse früher oder später die allen bestimmte Straße gehen (244B), als Sterblicher zeuge man einen Sterblichen (grat. act. 7 [PG 31, 233C]; ep. 6, 2 [PG 32, 244B]; ep. 300 [PG 32, 1045B]). Man liest die gleichen Gedanken bei E. (vgl. o. Sp. 615), jedoch wäre es zu kühn, anzunehmen, Basilius habe sie bei E. gelesen. Es handelt sich um die allgemeinen Themen der *Trostreden. Sie werden besonders von Plutarch entwickelt, bisweilen mit sehr verwandten Ausdrücken. Man findet sie auch bei anderen Vätern, sowohl bei Lateinern wie zB. Ambrosius (exc. fratr. 1, 3f [PL 16, 1291]; 2, 8f [ebd. 1317f]; ep. 39, 3 [PL 16, 1099]) u. Hieronymus, der diese antike Literaturgattung sogar ausdrücklich erwähnt (ep. 60, 5, 1f [PL 22, 592]), als auch bei Griechen wie zB. Andreas v. Kreta (PG 97, 1281 CD. 1284C. 1285A). Doch findet sich ein Satz des Basilius aus der Homilie in martyr. Iulittam, der eben bereits zitiert wurde, Wort für Wort im ‚Handbuch' E.s: ‚Ist das Kind tot? Es ist zurückerstattet worden' (ench. 11). Hierfür wie auch für die Bestimmung des sittlich Werthaften läßt sich der Einfluß E.s auf Basilius schwerlich bestreiten.

6. Die übrigen Kappadokier. Während Basilius, was E. betrifft, beinahe auf der Linie des Clemens liegt, macht Gregor v. Nazianz auf uns denselben Eindruck wie Origenes. Er erwähnt den stoischen Ethiker gerne, jedoch als fernes Muster der Tugend: E. ist nicht so sehr Schöpfer einer sittlich-religiösen Lehre, wie vielmehr ein Exemplum. In der ersten Rede gegen Julian (or. 4, 70) erinnert Gregor angesichts der christl. Märtyrer an ‚den Schierlingsbecher des Sokrates, das lahme Bein E.s u. den Sack des Anaxarch, diese Leute, deren Philosophie eher unvermeidlich als freiwillig war' (PG 35, 592A). In einem Briefe lobt er ‚den Edelmut u. die Seelengröße dieser Leute von der Stoa, welche behaupten, die äußeren Dinge seien keinerlei Hindernis für das Glück', u. er zitiert dieselben drei Muster der Geduld (ep. 32 [PG 37, 72A]), indem er die Leistung jedes einzelnen näher beschreibt. Über E. sagt er: ‚Während er sein Bein darbot u. es gefoltert wurde, philosophierte er, als stäke er im Leibe eines anderen. Sein Bein wurde zermalmt, bevor er noch die Gewaltsamkeit zur Kenntnis genommen hatte' (72B); jedoch schließt Gregor das Beispiel Hiobs an, den er weit höher stellt. In seinen Gedichten kommt Gregor 2mal auf den Philosophen zurück. In den Epigrammen stellt er E. nochmals mit Anaxarch zusammen: ‚Der erste ließ sich sein Bein zermalmen, ohne daß er sich darob beunruhigte' (4 [PG 38, 84A]). In seinen Theologischen Gedichten greift er wieder zurück auf die Dreiergruppe (E., Anaxarch, Sokrates) um unter dem Zeichen des ‚zermalmten Beines' E. zu rühmen, ‚einen Sklaven dem Leibe nach, aber einem Freien in seiner Haltung' (carm. 1, 10, 684/7 [PG 37, 729A]). Diese Anspielung ist etwas weniger allgemein u. verrät eine gewisse Kenntnis der stoischen Lehre von der Verachtung des Weisen für die äußeren Dinge (vgl. ep. 32 [PG 37, 72A]). Trotz dieser wiederholten Erwähnungen sucht man vergeblich nach einem ernsthaften Einfluß E.s auf Gregor. Man kann höchstens auf die beiden gemeinsamen Bezeichnungen des Menschen als ‚Lehm' oder ‚Dreck' (πηλόν) verweisen; Gregor hat nämlich die Wendung τῷ πηλῷ συμφύρομαι (or. 14, 6 [PG 35, 865A]), die an das πηλὸς πεφυραμένος bei E. erinnert (diss. 1, 1, 11). Kurz, Gregor kennt die Beinbruchepisode, aber nicht das Werk. Dabei ist Gregor doch für die heidn. Philosophie nicht unempfänglich; denn er hat den Peripatetiker Themistios als Briefpartner, der von E. spricht (vgl. o. Sp. 623). Von derselben Art ist das Zeugnis des 4. Dialogs (interr. 192 [PG 38, 1172 aE.]), der dem Bruder Gregors, Kaisarios, zugeschrieben wurde. Der Dialog sei schon hier erwähnt, obwohl er frühestens vom Ausgang des 5. Jh. stammt. In einer Darlegung über die Sanftmut erinnert der Verfasser ‚an die Männer der heidnischen Lehre', Sokrates, Antisthenes u. E.: ‚E., von seinem perversen Herrn eines Beines beraubt, wurde für viele Philosophen zum Lehrmeister des Schweigens in der Pein. Er erwies sich durch seine Philosophie als Herr über seine Herrn'. Auch dies ein einfaches *Exemplum, das wohl aus irgendeiner Sammlung entnommen ist. – Gregor v. Nyssa erwähnt E. nicht u. scheint auch nicht unter seinem Einfluß gestanden zu haben. Trotz der mystischen Färbung seines Werkes u. trotz seines platonischen Einschlags erscheinen bei ihm viele stoische Themen, die auch bei E. begegnen; jedoch haben sie keine besondere Note. Zu unterstreichen wäre vielleicht die besondere Rolle, die Gregor der ‚Reinheit' für die Er-

reichung der Apatheia u. für die *Gotteseben-bildlichkeit zuweist (in Cant. 1 [PG 44, 773 A]), ferner die Betonung der ‚Schamhaftigkeit' als Element der tugendhaften Handlung (in Eccl. 3 [PG 44, 650 D. 652 A]; in Ps. 4 [PG 44, 448 AB]; an. et res. 3 [PG 46, 92 B]); denn diese beiden Tugenden wurden ja auch von E. bevorzugt. Jedoch kann man nicht wagen, aus diesen Ähnlichkeiten irgendeine präzise Schlußfolgerung zu ziehen.

7. Johannes Chrysostomos. Sein Werk, das am Ende der Blütezeit der Patristik liegt, bietet ein beträchtliches Material, das aber schwer genauer zu identifizieren ist. Johannes nennt E. nur ein einziges Mal. Bei der Auslegung der Seligpreisung der Geringen zitiert Joh. ‚ein von den Heiden ausgesprochenes Wort': ‚E., ein an seinem Leibe verstümmelter Sklave, ein Iros, was die Armut betrifft, u. Freund der Unsterblichen' (in Act. 13 [PG 60, 111 M.]). Bis auf einige Varianten deckt sich diese Stelle mit dem Epigramm der Anthologia Palatina (7, 676; vgl. o. Sp. 617). – Bei Johannes erscheinen außerdem aber auch Themen, mit denen sich E. besonders befaßt hatte. Johannes widmete eine ganze Rede dem Satz: ‚Wer sich nicht selbst verletzt, kann von niemandem verletzt werden' (PG 52, 459/80). Er zeigt hier, ‚daß kein Opfer Opfer eines anderen ist, sondern sein von ihm selbst verhängtes Geschick erleidet' (461 aE.); dieser Gedanke kommt wie ein Refrain fast wörtlich immer wieder vor (464 Mitte. 471 f. 473 Anf. 477 Anf. 477 aE.). Der Redner begründet ihn folgendermaßen: Um einem Wesen Schaden zuzufügen, muß man seinen Kern, seine ἀρετή, treffen (462 Anf.). Manche glauben zu Unrecht, daß Krankheit, Armut, Vermögensverlust, Denunziation, Tod dem Menschen Schaden zufügen (462 Mitte. 465). Wie die ἀρετή des Pferdes nicht in seinem ‚goldenen Zügel' oder in seinem Geschirr, sondern in seinem Lauf u. seiner Kraft besteht, so liegt die ἀρετή des Menschen ‚in der Strenge seiner richtigen Vorstellungen u. in der Geradheit seines Lebens' (462/5 M.). Dieser ganze Beweisgang ist in getrennten Teilen auch bei E. zu lesen. Auch er wiederholt häufig, daß man sich nicht ‚gegenseitig Schaden zufügen kann' (diss. 4, 13, 8 u. o.). Im Gefolge Platons verlegt er die sittliche Schönheit des Menschen in seine ἀρετή u. vergleicht ihn mit den anderen Wesen, die jedes gemäß ihrer ἀρετή ‚schön' sind, vor allem mit dem Pferd (diss. 3, 1, 6/8). Er greift anderswo auf diese letzte Parallele zurück u. vergleicht den Menschen, der sich seiner falschen Güter rühmt, mit dem Pferd, welches seine ἀρετή in seinem ‚goldenen Zügel' oder seinem Geschirr oder seinem Überfluß an Futter, nicht aber in seiner Schnelligkeit oder Kraft erblickt (diss. frg. 18 Schenkl). Bei beiden Schriftstellern findet sich dieselbe Theorie des wahren Guten; das Gute beruht auf den rechten Vorstellungen, die E. eben als die ‚geraden' bezeichnet. Man hat den Eindruck, daß Johannes Chrysost. in freier Weise den stoischen Lehrer kommentiert; aber als gebildeter Mann denkt er ihn um, formuliert ihn neu u. macht sich so das fremde Geistesgut zu eigen. – Nun ist die eben erörterte Rede weit entfernt davon, nur ein erratischer Block innerhalb der Schriften des Johannes zu sein; sie ist in Wirklichkeit nur eine charakteristische Probe. Die hier begegnenden Themen kehren nämlich in den übrigen Schriften des Antiocheners sehr häufig wieder, vornehmlich in den Matth.-Homilien. Johannes liebt es, auf die falschen Übel hinzuweisen. In seinem Kommentar zum Philipperbrief reiht er auch ‚den Tod unter die indifferenten Dinge' ein (PG 62, 202 aE.), u. in den Matth.-Homilien sagt er: ‚Nicht der Tod ist das Übel, wohl aber schlecht sterben' (35 [PG 57, 406 M.]). Liebe Menschen, Besitz, Körperkraft, Macht, Ruhm, Ehren kann man ohne Schädigung verlieren (in Mt. hom. 24 [PG 57, 324 Anf.]; 79 [PG 58, 723 M.]); der Mensch wird dadurch nicht berührt. – In diesem Sinne legt Johannes ganz besonderen Nachdruck auf den Gedanken, daß niemand uns Schaden zufügen kann (ebd. 87 [PG 58, 774 Anf.]). Er entwickelt das Thema folgendermaßen: Armut, Verlust der Reichtümer, Züchtigungen, all dies ist nichts. ‚Höre, wie die Heiden philosophieren: kein Übel trifft Dich, wenn Du Dich nicht dazu hergibst'. Armut bleibt ohne Folgen, wenn die Seele reich ist. ‚Der Schaden kommt nicht von der Armut her, sondern von uns selbst' (ebd. 80 [PG 58, 729 f]). ‚Nichts kann Dir Kummer machen; welchen Schaden wird Dir derjenige zufügen, der vor hat, Dir einen Hinterhalt zu stellen?' Verlust des Vermögens, Verleumdung, Verbannung, Ermordung, alles dieses verursacht keinerlei Übel, kann aber bessern (ebd. 24 [PG 57, 324]). An anderer Stelle: ‚wenn wir wollen, wird uns niemand verletzen können; im Gegenteil, unsere Feinde werden uns die größten Dienste erweisen' (ebd. 61 [PG 58, 594 aE.]). Hier

liegt ein wirkliches Leitmotiv vor: ‚Kein Mensch, der sich nicht selbst verletzt, wird je von anderen verletzt, selbst wenn sein Leben auf dem Spiel steht‘ (Ad eos qui scandalizati sunt: PG 52, 516 M.; vgl. ep. ad. Olymp. 4 [PG 52, 595 M.]; in Mt. hom. 9 [PG 57, 177 aE.]). – Johannes zieht daraus den Schluß, daß die Ungerechtigkeit, das einzige wahrhaftige Übel, der einzige wirkliche Schaden, nicht bei demjenigen liegt, der ihr Ziel ist (in Mt. hom. 9 [PG 57, 178 M.]). Die landläufigeren Kategorien sind umzukehren. Das Opfer ist nicht der Leidende, sondern der Handelnde, nicht der Bestohlene, sondern der Dieb (ebd. 52 [PG 58, 518 Anf.]; 90 [PG 58, 792 Anf.]). ‚Das Übel liegt nicht darin, verletzt zu sein, sondern darin zu verletzen, u. darin, nicht ertragen zu können, daß man verletzt wird‘ (ebd. 42 [PG 57, 453 aE.]). ‚Man muß mithin den beweinen, der ungerecht ist‘ (ebd. 61 [PG 58, 594 M.]). ‚Siehst Du, wie ein Reicher einen Armen bestiehlt? Achte nicht auf den Ausgeplünderten, sondern beweine jenen, der stiehlt‘ (in 2 Cor. 23 [PG 61, 561 aE.]; vgl. ep. ad Olymp. 17 [PG 52, 622 aE.]). In adv. oppugn. 1 verdeutlicht er, immer in derselben Tonart, diesen Gedanken, indem er von Nero spricht, der den hl. Paulus mißhandelt: ‚Welcher Schaden erwächst daraus für das Opfer? Ja, in welcher Hinsicht lag der Vorteil nicht bei Paulus, der sich damals töten ließ? In welcher Hinsicht lag der Nachteil nicht bei Nero, der ihn tötete?‘ (PG 47, 323f). Hier haben wir, verbunden mit einer christl. Einleitung über das Jenseits, das große Paradoxon E.s: ‚Er wird Dich ungerecht verurteilen der Unglückliche!‘ (diss. 3, 18, 19). – Alle oben angeführten Züge finden sich vereint in der 14. Homilie in Act., diesmal verbunden mit einer offenkundigen E.-Reminiszenz. Ihr beklagt euch, daß ihr als Narren gescholten werdet, sagt Johannes, aber ‚wer ist denn schuld an diesem Wort, der, welcher es hört, oder der, welcher es ausspricht?‘ (PG 60, 118 Anf.). Jemand hat ‚Dunkelmann‘, ‚Schamloser‘ zu euch gesagt . . . ‚noch einmal, die Beleidigung kehrt sich gegen ihn selbst‘ (118 Anf.). Im folgenden schließt sich Johannes Wort für Wort an E. an. Im ‚Handbuch‘ ist zu lesen ‚Der u. der spricht Übles von Dir . . .; das bedeutet, daß ihm das Übrige unbekannt ist, sonst würde er nicht nur dieses sagen‘ (ench. 33, 9). Johannes schreibt: ‚Spricht der u. der Übles von Dir? Sage zu Dir: wenn er alles wüßte, würde er nicht nur diese Dinge sagen‘. Und dabei gesteht er, indem er die Hl. Schrift hineinzieht, daß er bei diesem Thema seine Zuflucht zu heidnischen Worten genommen habe (118 M.). Hat Johannes hier E. im Auge? Er fährt im selben Ton fort: ‚Wer beleidigt, beleidigt sich selbst. Niemand kann uns verletzen, ich wiederhole es Euch, außer wir selbst, wie niemand mich arm machen wird, außer ich selbst‘ (119 Anf.). – Johannes weiß sehr wohl, daß diese Unverletzlichkeit des Ich das Ergebnis einer Anstrengung ist. ‚Zerschneide die Stricke, mit denen alle, die darauf bedacht sind, Dich fangen u. Dir Kummer machen können‘ (in Mt. hom. 83 [PG 58, 748 aE.]). Um unerreichbar zu sein, darf man ‚nichts mehr mit den Menschen gemein haben‘ (adv. oppugn. 2 [PG 47, 341 f]). muß man über allen Ereignissen des Lebens stehen u. über allen angeblichen Gütern (in Mt. hom. 79 [PG 58, 723f]). ‚Allein frei, u. allein Herr u. mehr König als die Könige ist derjenige, der von den Leidenschaften befreit ist‘ (ebd. 58 [PG 58, 574 Anf.]). – Offensichtlich verfälschen diese zu fragmentarischen Zitate die Perspektive. Denn alle behandelten philosophischen Gedanken empfangen bei dem Exegeten eine starke christl. Färbung. Überall im Kontext erheben sich die großen biblischen Gestalten, Hiob, Joseph, Paulus usw. oder wuchern die Bibelzitate. Gleichwohl ist es richtig, daß hier ein eindrucksvolles Florilegium stoischer Thesen vorliegt, welche hier u. da das Gepräge E.s tragen. Hatte Johannes direkten Zugang zum Werke E.s? Das ist schwer zu sagen. Der Prediger kann seine heidnischen Elemente aus sehr verschiedenen Quellen geschöpft haben. Er hatte eine bereits reiche u. vermischte christl. Überlieferung zu seiner Verfügung. Wie A. Uleyn gezeigt hat, stand Johannes vornehmlich unter dem starken Einfluß der kynisch-stoischen *Diatribe, deren Themen Musonius, E., Mark Aurel u. selbst Seneca gemeinsam sind. Es ist also unmöglich, den genauen Anteil, der auf E. entfällt, abzugrenzen. – Im Ganzen hat E. keinen bedeutenderen Einfluß auf die griechischen Väter der Blütezeit ausgeübt. Für diejenigen, die ihn erwähnen, ist er vornehmlich ein Exemplum, ganz besonders für Gregor v. Nazianz. Er lieferte jedoch einigen Schriftstellern, vor allem Basilius u. Johannes Chrysost., gewisse Themen für ihre Schriften. Sein entscheidendster Beitrag war wohl, daß er mitgeholfen hat, das sittlich Gute u. die menschliche Handlung strenger zu definieren.

b. Lateinische Väter. Der Einfluß E.s auf das zeitgenössische Römertum ist noch weit geringer. Man wird hierfür wohl nur Arnobius, Ambrosius u. Augustinus anführen dürfen.

1. Arnobius. In seinem Buch Adversus nationes sagt Arnobius, man dürfe keine Rechnungsablage verlangen, wenn es sich darum handele, zum Erlösergott zu gehen. Er fährt fort: ‚Cum de animarum agatur salute ac de respectu nostri, aliquid et sine ratione faciendum est, ut Epictetum dixisse adprobat Arrianus' (2, 78 [CSEL 4, 111, 14]). Daß E. in diesem Zusammenhang als Autorität gilt, ist ziemlich überraschend, u. der zitierte Text hat kaum etwas mit seinem uns bekannten Werk zu tun. Die Herausgeber der ‚Gespräche' haben das Zitat dennoch berücksichtigt. Immerhin beweist das Zeugnis, daß Arnobius etwas über die Rolle wußte, die Arrian gegenüber E. spielte.

2. Ambrosius. Ambrosius könnte E. besser kennen. Er ist, wie wir seit langem wissen, mit Cicero u. Seneca vertraut. Die neuen Arbeiten von P. Courcelle, L. Taormina, P. Hadot, A. Solignac haben gezeigt, daß Ambrosius sich, selbst in seinen Predigten, an Platon, vielleicht an Porphyrios, sicher an Plotin inspirierte. Hat der Bischof von Mailand auch E. benutzt? Der letztere sagt mit einer Anspielung auf die Schicksale Trojas: ‚Was verstehst Du unter so großen Ereignissen? Kriege, Zwistigkeiten, Verlust zahlreicher Menschenleben u. Zerstörung von Städten? Was ist Großes daran?' (diss. 1, 28, 14). Anschließend zeigt er: ‚wenn Frauen fortgeführt u. Kinder in die Sklaverei geführt werden . . ., so sind dies keine Übel' (diss. 1, 28, 26). Nun sagt Ambrosius einmal (Jacob et v. beata 1, 8, 36 [PL 14, 612C/613B]), daß der Weise ‚sich nicht für unglücklich erachten wird, wenn er oder seine Kinder in die Sklaverei geführt werden', ‚er ist unempfindlich für das Unrecht, das seinen Verwandten zustößt', ‚er ist nicht erniedrigt durch die Tatsache, daß das Volk seiner Mitbürger in Sklaverei gerät . . .'. Die Parallele ist nicht schlüssig. Wenn man jedoch bedenkt, daß Plotin diese Stelle der ‚Gespräche' offenkundig in seinem Traktat über das Glück benutzt (enn. 1, 4; vgl. o. Sp. 623) u. daß Ambrosius in De Iacob sich gerade durch diesen Traktat des Platonikers inspirieren läßt, ist die Annahme erlaubt, der Bischof folge E. dank der Vermittlung Plotins. Da jedoch Ambrosius wie Plotin seine Quelle sehr frei verwertet, erkennt man den ursprünglichen Text E.s nicht mehr. Die Schrift De Iacob u. mehrere andere Werke des Ambrosius (zB. interpell. Iob et David 4, 2, 3 [PL 14, 839 AB]; ep. 38 [PL 16, 1096/8]; Abrah. 2, 7, 37f [PL 14, 471/5]) enthalten übrigens eine Theorie des Weisen, deren Quellen noch genauer untersucht werden müßten. – Auf jeden Fall schimmert eine E.-Reminiszens unzweifelhaft durch in den Überlegungen des Ambrosius über den Tod. Der Tod ist kein Übel, sagt er (exc. fratr. 2, 21 [PL 16, 1320C]). Der Bruder ist verloren? ‚Es war ein Geschenk; er wird also geschuldet'. Man muß ‚das zurückerstatten, was der gemeinsamen Natur gehört' (ebd. 1, 3f [PL 16, 1291BC]). ‚Auch ist der Tod nicht zu fürchten' (ebd. 2, 44 [PL 16, 1326C]). Dies sind nur die klassischen Themen der Consolatio (vgl. o. Sp. 644/5). Ambrosius entwickelt jedoch den letzten Punkt ziemlich ausführlich. ‚Hält man ihn für furchtbar unter den Lebenden? Es ist nicht eigentlich der Tod, der furchtbar ist, sondern die Vorstellung (opinio), die man sich vom Tode macht'. ‚Es ist nicht schlimm, zu sterben, aber es ist schlimm, in der Furcht vor dem Tode zu leben. Nun hängt die Furcht von der Vorstellung ab, u. die Vorstellung rührt von unserem Elend, das der Wahrheit zuwiderläuft. . . . Das Leben betrifft uns u. seine Betätigungen liegen in unserer Macht, aber der Tod ist nichts für uns' (bono mort. 31 [PL 14, 555A/B]). Diese Darlegungen erinnern bis in den Ausdruck hinein an E. Dieser sagt: ‚Was zu fürchten ist, ist weder der Tod, noch die Folter, sondern die Furcht vor der Folter oder vor dem Tod' (diss. 2, 1, 13). ‚Die Menschen werden nicht durch die Ereignisse erregt, sondern durch die Vorstellung, die sie sich von den Ereignissen bilden' (τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα). ‚So hat der Tod nichts Furchtbares . . ., aber die Vorstellung, die man vom Tode hat (τὸ δόγμα περὶ τοῦ θανάτου), daß man ihn für furchtbar hält: dies ist es, was furchtbar ist' (ench. 5). Diesen Satz hat Ambrosius aufgegriffen ‚Es ist gerade nicht der Tod, der furchtbar ist, aber die Vorstellung (opinio), die man vom Tode hat'. Die letzten Ausdrücke dieses Ambrosius-Zitats: ‚Mors autem nihil ad nos' erinnern gleichfalls Wort für Wort an den Satz, der E. so viel bedeutete: οὐδὲν πρὸς ἐμέ (diss. 3, 16, 15; 3, 22, 21 u. ö.). Man weiß im übrigen, welchen Nachdruck E. auf die Unzulänglichkeit unserer Vorstellungen u.

auf den Charakter der Freiwilligkeit der menschlichen Handlung legt.

3. Augustinus. Augustin scheint keine direkte u. genaue Kenntnis E.s gehabt zu haben, obwohl ihm der Stoizismus nicht unbekannt war. Er legt ausführlich eine der Thesen E.s dar, jedoch in einer Reiseerzählung, die von Gellius (19, 1, 14/21) entlehnt ist. Er sagt: Mitten im Sturm ‚zog‘ ein Reisender ‚plötzlich ein Buch E.s, des Stoikers, aus seinem Gepäck, wo die Gedanken dargelegt sind, die mit den Sätzen Zenons u. Chrysipps übereinstimmen, in welchen wir die Begründer des Stoizismus erblicken‘. Dann gibt Augustin Gellius das Wort, der die Theorie E.s über die φαντασίαι vorträgt, die o. Sp. 619 behandelt wurde: ihr Auftreten u. die Verwirrung, die sie erzeugen können, liegen nicht in der Macht des Menschen; aber es liegt in unserer Macht, ob wir ihnen zustimmen oder nicht. Augustinus schließt: ‚Ich habe nach bestem Können, gewiß nicht ergötzlicher als Aulus Gellius, aber wenigstens kürzer u., wie ich hoffe, auch klarer, die Theorie vorgetragen, welche dieser Schriftsteller nach seiner Aussage im Buche E.s gelesen hat‘ (civ. Dei 9, 4, 2 [PL 41, 259]). Augustin faßt an anderer Stelle den gleichen Text des Gellius (‚librum quendam Epicteti Stoici‘) noch kürzer zusammen u. schreibt den Text nach den Handschriften einem gewissen Agellius zu (in heptat. 1, 30 [PL 34, 556]). Es ist also offenkundig, daß Augustin die Schriften E.s nicht vor Augen hatte. Aber hätte er sich darum bekümmert, so hätte er vielleicht dieselbe Mühe gehabt wir wir, die Stelle zu finden, auf welche Gellius sich bezieht, da wir in den 4 Büchern ‚Gesprächen‘, die auf uns gekommen sind, nichts Ähnliches finden können. Augustinus scheint aber wenigstens den Gedanken des Verfassers gut verstanden zu haben. – Augustin erwähnt E. noch in anderem Zusammenhang. Er weiß, daß die Stoiker das Mitleid verwerfen u. es unter die Laster einordnen (serm. 348, 3 [PL 39, 1528f]; ep. 104, 16 [PL 33, 394f]). Gerne stellt er ihnen Cicero gegenüber, der in seinen Augen menschlicher ist. Jedoch gibt er an einer Stelle von der Einstellung der Stoiker ein abgeschwächtes Bild: ‚Sie gestatten Leidenschaften dieser Art in der Seele, die sie von jedem Laster gereinigt glauben‘. Die Autorität, auf die er sich hier beruft, ist E.: ‚Ut docuit liber Epicteti nobilissimi stoici, ex decretis Zenonis et Chrysippi, qui huius sectae primas habuerunt‘ (civ. Dei 9, 5 [PL 41, 261]). Zum Unglück bieten die uns bekannten Schriften E.s wiederum nichts Vergleichbares; E. betrachtet ja das Mitleid gerade als Schande u. schließt es ausdrücklich aus der Seele des Weisen aus (diss. 2, 21, 4f; 3, 22, 13; 3, 24, 43; 4, 1, 4). – Dies sind die einzigen ausdrücklichen Zeugnisse Augustins über E. Er ist entschieden ziemlich dürftig unterrichtet. Man hat sogar Grund, anzunehmen, er habe von der Existenz des ‚Handbuches‘ nichts gewußt. Als Augustin für Laurentius ein Enchiridion der theologischen Tugenden verfassen will, erläutert er genau die Bedeutung dieses Wortes, das zur Bezeichnung für ein kleines Buch dient (PL 40, 232 aE. 233 aE. 289 Anf.; vgl. PL 32, 655), ohne je daran zu denken, an das Enchiridion E.s zu erinnern, während es später dem Mönch Eusthatius schon spontan einfällt, wenn ihm bloß das Wort χειρῖδας bei Homer begegnet. – Es genügt die Feststellung, Augustin habe sich nicht von dem heidn. Ethiker inspirieren lassen. Indessen trägt sein Schrifttum dessen Spuren. Wir kennen die ultima verba des Bischofs: ‚Nicht groß ist der, welcher den Sturz der Wälder u. der Steine u. das Sterben der Sterblichen für etwas Großes hält‘ (v. Aug. 38, 11 [PL 32, 58 aE.]). P. Courcelle hat gezeigt, daß dieser Satz ein Thema der Schriften des Augustins ist, insbesondere die letzten Worte kehren mehrmals wieder. ‚Mortui sunt morituri‘ (sermo Casin. 1, 133 [405, 25 Morin]; vgl. serm. 81, 9 [PL 38, 505 M.]). Fulgentius griff bei seinem Tode dieses Wortspiel auf: ‚ne homo mortalis . . . moriatur‘ (v. Fulgentii 29, 63 [PL 65, 149 A]). Man darf feststellen, daß die Worte Augustins das Grundmotiv mancher Darlegungen E.s bilden (bes. diss. 1, 28, 14/28) u. daß die Formulierung ‚moriuntur mortales‘ der Wendung θνητοὶ ἀπέθανον bei E. entspricht (diss. 3, 24, 27). Man darf jedoch darum nicht schon glauben, Augustin greife auf E. selbst zurück. Der Mittelsmann war Plotin; sein Traktat über das Glück (enn. 1, 4, 7 [77, 21/4 Br.]) hat nach den Untersuchungen W. Theilers, P. Courcelles u. P. Henrys die Anregung zu den letzten Worten des Bischofs geliefert, der auf dieses Werk vielleicht unter dem Einfluß des Ambrosius aufmerksam wurde. Es gibt also noch keinen Beweis dafür, daß Augustin direkt aus dem Werk E.s geschöpft hat. – Diese Behauptung deckt sich mit dem Ergebnis, zu dem G. Verbeke am Schluß seiner Untersuchung über den Stoizis-

mus bei Augustin gekommen ist. Nachdem Verbeke im Laufe der Untersuchung häufig festgestellt hat, daß die Themen der Stoa, welche der Kirchenlehrer kennt oder übernimmt, ‚zum allgemeinen Schulgut gehören u. sich schon bei den Vertretern der alten Stoa finden', schließt er damit, die Aufmerksamkeit auf ‚die Altertümlichkeit der fraglichen Lehren' zu lenken. – Zu dieser Frühzeit war der Westen, wie G. Bardy gezeigt hat, noch nicht von der griech. Kultur abgeschnitten. Jedoch hat kein lateinischer Vater des 3. u. 4. Jh. E. erwähnt. Nachforschungen bei Novatian, Cyprian, Laktanz (der doch über den Stoizismus unterrichtet war), Hilarius u. Hieronymus sind ergebnislos geblieben. Der Fall des Hieronymus ist besonders überraschend. Man fragt sich, wieso dieser Schriftsteller, der so gerne seine etwas oberflächliche Bildung zur Schau stellt, der so glücklich ist, wenn er die Namen von Philosophen häufen kann (gibt er nicht vor, sie alle gelesen zu haben?), nicht ein einziges Mal E. zu nennen vermag? Er zitiert ihn nicht einmal unter ‚ihren' Märtyrern neben Zenon, Kleombrotos u. Cato (ep. 39, 3 [PL 22, 468]): die Überlieferung der Exempla schloß tatsächlich E. nicht mehr ein; E.s Schriften selbst gehörten nicht mehr zum Rüstzeug des lateinischen Gebildeten. Natürlich schließen wir nicht aus, daß eine aufmerksamere u. eindringlichere Untersuchung noch irgendein positives Ergebnis erzielt. Zum mindesten können wir jedoch behaupten, daß der Einfluß E.s auf die christl. Schriftsteller der ersten Jahrhunderte im Westen jedenfalls äußerst beschränkt gewesen ist.

c. Späte Kirchenväter. Wir haben schon gesehen, daß für das 5. u. 6. Jh. in der heidn. Welt eine erneute Vorliebe für E. kennzeichnend ist. Hatte E. in den christlichen Kreisen den gleichen Erfolg? Es scheint nicht so. Sein Einfluß ist auf einige wenige Schriftsteller beschränkt; er ist überdies nur oberflächlich u. zweitrangig.

1. Synesios v. Kyrene u. Prokop v. Gaza. Einige Spuren E.s erscheinen bei Synesios v. Kyrene. In einem Brief an Asklepiodotos bekennt dieser sich zu einem gewissen, von E. bestimmten ethischen Stoizismus. Synesios spricht hier von ‚der Theorie, nach welcher nichts, das nicht in unserer Macht steht, ein Gut oder ein Übel ist', u. er fügt hinzu, daß ‚was früher für ihn nur Theorie war, jetzt für seine durch die Umstände geprüfte Seele eine Lehre geworden ist' (ep. 126 [PG 66, 1505 C]). Hierin läßt sich der Kern der Lehre E.s erkennen: ‚Nur in die Dinge, die in unserer Macht stehen, sollst Du das Gute u. das Übel verlegen' (ench. 31, 2; vgl. 19, 2). An einer weiteren Stelle hat Synesios ein anderes Thema aus dem Denken E.s wiederaufgegriffen. Der Mensch, so hatte E. gelehrt, ‚ist Schauspieler in einem Stück'; ob er Bettler, Lahmer, Beamter oder einfacher Privatmann ist, was macht das aus! Alles liegt daran, daß er seine Aufgabe geziemend erledigt. ‚Es ist seine Sache, die ihm anvertraute Rolle gut zu spielen; aber sie zu wählen, ist Sache eines anderen' (ench. 17). Synesios malt dieses Bild ziemlich breit aus. Er ‚sieht die Schauspieler der Tragödie auf der Bühne', Kreon oder Telephos, Personen im Purpurgewand oder in Lumpen, Sklavin oder Herrin. ‚Der Chorege fordert von ihnen nur, daß sie das Stück gut spielen'. ‚So legt uns Gott unsere Lebensweisen auf wie Rollen in dem großen Welttheater'. Man kann sie sich nicht auswählen. ‚Der Weise kann sich überall vorteilhaft seiner Aufgabe entledigen, ob er nun die Rolle des Armen oder die Rolle des Herrschers spielt'. Unsere Lebensweise ist für uns immer nur etwas Äußerliches; denn alles hängt vom Gebrauch ab, den wir davon machen (prov. s. Aegypt. 13 [PG 66, 1241 C/1244 A]). Die Darlegung stützt sich auf E. u. hat keine Beziehung zur Theatermetapher, die auch Mark Aurel benützt (3, 8; 12, 38). – Der Text E.s, der das Theaterrollen-Bild bringt, ist ein gutes Jh. später von Prokop v. Gaza in einem Brief an Bischof Elias zitiert worden: ‚Erinnere Dich daran, daß Du, wie E. meint, Schauspieler in dem Theaterstück bist, welches der Schöpfer bestimmt' (ep. 45 [548 Hercher]; fehlt in PG 87). Kap. 17 des ‚Handbuchs' formuliert den letzten Satz etwas anders (‚wie der Meister es bestimmt'); trotzdem kann man wohl von einem E.-Zitat sprechen. Das ist übrigens das einzige regelrechte Zitat aus E. mit sogar namentlicher Erwähnung des Verfassers, das die griechischen Väter je gebracht haben.

2. Palladius. Noch vor Prokop liegt das Zeugnis des Palladius, des Mönch-Bischofs. Von ihm stammt die Schrift ‚Über die Völkerstämme Indiens u. die Brahmanen', die in das von PsKallisthenes verfaßte Leben Alexanders (3, 7/10 oder mehr?) hineingeraten ist. Der Verfasser spricht hier von ‚Arrianos, dem Schüler des Philosophen E., welcher Sklave

war, jedoch dank seiner natürlichen Begabung zur Zeit Kaiser Neros zur Philosophie kam' (3, 10 [106a Müller]). Der weitere Text ist übrigens stark stoisch (vor allem 3, 12), jedoch von zweifelhafter Herkunft. Es ist immerhin wenigstens wahrscheinlich, daß Palladius, der berühmte Verfasser der Historia Lausiaca, den Namen E.s aus dem Werk des Arrianos gekannt hat.

3. Theodoret. Palladius' Zeitgenosse Theodoret kennt E. gleichfalls. In einer Abhandlung über die Vorsehung ‚wählt er' aus ‚vielen Beispielen, die er übergeht, um nicht zu ausführlich zu sein', ‚den Sokratiker Xenophon u. E., den Stoiker, als Zeugen' (graec. affect. cur. 6 [PG 83, 984]). Wie immer diese Zurückhaltung Theodorets auszulegen ist, auf jeden Fall scheinen ihm die Lehren E.s nicht völlig fremd gewesen zu sein. In derselben Abhandlung äußert er nämlich ein Prinzip, welches E. am Herzen lag u. welches uns schon häufig begegnet ist: ‚Nein, keine echten Übel sind Armut, Krankheit, Sklaverei u. Tod; Toren nennen diese Dinge Übel; sie werden jedoch zu Gütern für diejenigen, welche guten Gebrauch davon machen' (PG 83, 976CD). Er widmete eine Predigt dem Beweis, ‚daß man nicht darunter leidet, wenn man bösen Herren dient, falls man nur ein gutes Gewissen hat'. Auch dieser Gedanke liegt auf der Linie E.s, jedoch ist festzuhalten, daß Theodoret in seiner Rede von dem Philosophen keineswegs beeinflußt ist. Man findet hier lediglich die traditionelle Unterscheidung bezüglich der Person des E.: ‚Sklave seinem Körper nach, aber nicht in seiner Seele' (prov. 8 [PG 83, 700A]). Es wäre nicht überraschend, wenn eine gründlichere Untersuchung über Theodoret E.s Einfluß auf ihn noch in anderen Punkten aufzeigen würde. – Im Griechentum des 5. bis zum 8. Jh. bleiben nur mehr sehr zweitrangige Zeugen. Ein Kommentator Gregors v. Nazianz, Nonnos, oder der Kompilator des 6. Jh., dem man diesen Namen gegeben hat, erläutert die 1. Rede contra Iulianum u. gibt dabei eine völlig phantastische Nachricht über ‚das Bein E.s'; ihr einziges Verdienst ist, daß sie eine Seite der Ethik E.s unterstreicht. ‚E. war Philosoph. Sein Bein wurde von einem Tyrannen in Ketten gelegt. Später wollte der Tyrann ihn losbinden. Er befragt ihn also: Willst Du, E., daß ich Dich losbinde? Dieser antwortete: In welcher Hinsicht trage ich Ketten? Man heißt Mensch nicht um des Leibes willen, sondern um der Seele willen' (PG 36, 993AB). Ungefähr zwei Jh. später zitiert u. kommentiert Kosmas v. Maiuma das Epigramm Gregors v. Naz. über E. u. erzählt dabei fast mit denselben Worten die gleiche Einzelheit (PG 38, 532). Die gleiche Notiz greift vier Jh. später Elias v. Kreta in einem nicht edierten Text wieder auf (vgl. Ausg. Schweighäuser 3, 130). Hier handelt es sich um reine Exemplatradition.

4. Lateiner. E. wird von keinem lateinischen Kirchenvater dieses Zeitabschnitts angeführt oder benutzt. Martin v. Braga, der mit Seneca so vertraut ist, kennt E. nicht. Zu Beginn des 7. Jh. erwähnt Gregor d. Gr. weder den einen noch den anderen, u. sein Schweigen ist bemerkenswert. Welches Thema eignete sich besser für einen Ausblick auf die Welt des Stoizismus als die weitläufigen Moralia in Iob? Hier findet man aber keine Erwähnung der stoischen Ethik außer einer verschwommenen unfreundlichen Anspielung (2, 16 [PL 75, 569B]). Es wird kein einziger konkreter Name genannt. Nicht einmal die traditionellen *Exempla der Standhaftigkeit treten auf. Ebensowenig Erfolg hat E. im Spanien des 7. Jh.; Isidor v. Sevilla erwähnt ihn nicht. Auch bei dessen Freund, Braulion v. Saragossa, wird er nicht genannt. Dieses Schweigen darf uns diesmal nicht überraschen. Wie P. Courcelle gezeigt hat, ist trotz einiger kleinerer Belebungsversuche (in Gallien um 470, in Italien durch Cassiodor im 6. Jh.) die Kenntnis des Griechentums in allen ihren Formen im gesamten Westen spätestens im 6. Jh. verlorengegangen.

5. Die Quästionen-Literatur. Trotzdem geriet E. auch in der römischen Welt nicht ganz in Vergessenheit. Sein Name blieb den Okzidentalen als ein Symbol der Weisheit im Gedächtnis. Als sie die literarische Gattung der ‚Fragen- u. Antworten' übernahmen, welche wohl von den griech. *ἐρωταποκρίσεις beeinflußt war u. auf jeden Fall noch eine große Zukunft hatte, gaben sie den Namen E. gerne einer der Personen, welche die Aufgabe hatten, ihre dürftige Wissenschaft darzulegen. Zwei untereinander verwandte Denkmäler beweisen dies. – Das älteste ist die ‚Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi'. Es ist dies eine sehr kurze Schrift (vier Normalseiten), die sich aus 73 sehr verschiedenen Fragen zusammensetzt, welche Kaiser Hadrian stellt u. E. löst, wobei die Antwort jedesmal wiederholt: ‚Epictetus dixit'. Aus der

Verwendung gewisser Ausdrücke u. aus äußeren Gründen erachtet W. Daly, der letzte Herausgeber, es für offensichtlich, daß das Werk ins 2./3. Jh. gehört, u. hält es für ‚undenkbar', daß es jünger als das 5. Jh. sei; Löfstedt setzt es aus linguistischen Gründen ins 5./6. Jh. Wie immer es auch um die Datierung bestellt sein mag, das Werk geht spätestens auf die ausgehende Kaiserzeit zurück. Es hat übrigens eine Dublette, die ‚Disputatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi', welche nur 21 Fragen umfaßt, die sie fast alle mit der Altercatio gemeinsam hat. – Das zweite Denkmal ist gleichfalls ein Dialog zwischen Hadrian u. E., der zuletzt von W. Suchier untersucht worden ist. Nachdem der Verfasser die Personen, Kaiser Hadrian u. den ‚iuvenis Epictitus', eingeführt hat (eine Inszenierung, welche der Altercatio fehlt), geht er zu Rätselfragen über. Wegen gewisser Termini technici der Verwaltungshierarchie, die in der Einführung benutzt werden, datiert W. Suchier den Dialog vor 650. In gewissen Einzelheiten hat dieser Text den Einfluß der Altercatio erfahren, welche je nach den Hss. sieben oder neun Fragen mit diesem Dialog gemeinsam hat. Er ist eng verbunden mit den ‚Ioca Monachorum', das sind Sammlungen von Fragen u. Antworten der Rätselgattung, oft über Gegenstände der Bibel, welche seit dem 8. Jh. weit verbreitet waren, wie aus der Anzahl der Hss. zu schließen ist. – Diese beiden Dialoge zwischen Hadrian u. E. hatten sehr großen Erfolg. Die Altercatio ist in zahlreichen Hss. auf uns gekommen, deren Unterschiede gerade die Beliebtheit bestätigen. Alkuin kannte sie. Er macht in einem gegen 795 verfaßten Brief eine deutliche Anspielung darauf: ‚Unde Adrianus imperator Epitetum philosophum inter alias inquisitiones interrogavit quid esset cinctum ...' (ep. 88 [MG, Ep. 4, 2, 133, 5/10]). Alkuin ist davon abhängig in seiner ‚Disputatio Pippini cum Albino'. Eine fälschlich dem Beda Venerabilis zugesprochene Schrift, die aber aus der angelsächsischen Welt des 8. Jh. stammt, ‚Excerptiones Patrum', ‚Collectanea', ‚Flores ex diversis', ‚Questiones et Parabolae', schöpft einen Teil seines Inhalts daraus (PL 94, 544D/545A). Es wurde im Wortlaut bereits 1510 in Paris, später in französischer Übersetzung 1558 in Paris u. Toulouse gedruckt .– Der zweite Dialog ist noch berühmter. Nach W. Suchier ist sein Text in 7 latein. Hss. des 10. bis 15. Jh. erhalten. Zwei andere Hss. des 12./13. Jh. spielen darauf an. Er ist ins Französische (die Personen hießen hier Adrian u. Epiticus), ins Provençalische u. ins Kymrische übersetzt worden. Er liefert eine Art Paraphrase, die ihrerseits 7mal übersetzt worden ist. Davon leitet sich ab ‚L'enfant Sage', eine im 13. Jh. in Südfrankreich entstandene Nachschöpfung, die in allen Ländern Westeuropas bis ins 19. Jh. verbreitet war. Die Hauptgestalt des Dialogs ist hier ein dreijähriges Wunderkind, mit Namen ‚Epitus'. In dieser fremdartigen Gestalt hat sich der Name E.s in der lateinischen Welt ohne Unterbrechung von der Kaiserzeit (zumindest seit dem 5. Jh.), bis in die Gegenwart erhalten. Jedoch hat sich nur der Name erhalten; die Verwendung des Namens verrät nicht, daß E.s Philosophie, sei es auch nur im bescheidendsten Umfang, bekannt gewesen wäre. Wenn man die literarischen Spielereien sieht, die unter dem Namen des strengen E. einhergehen u. seiner Lehre völlig fremd sind, hat man den Eindruck, die wahrhaftige Bedeutung seines Werkes sei völlig unbekannt gewesen.

6. Zusammenfassung. Im Ganzen hat E. zugleich durch sein beispielhaftes Leben wie auch durch sein Werk (Text u. Lehren) Einfluß auf die Väter ausgeübt. Er gilt zunächst für Origenes, Gregor v. Nazianz u. dessen Kommentatoren, Johannes Chrysost. u. Theodoret als Muster der Geduld. Dieses Exemplum ist der kirchlichen Literatur des Westens völlig unbekannt geblieben. – Die Schriften E.s werden nur sehr wenig zitiert. Nur zwei Schriftsteller geben dies vor, Arnobius u. Prokop v. Gaza, ohne daß sie uns jedoch dafür völlige Sicherheit geben könnten. Textstücke aus E. sind bei Clemens v. Alexandrien u., in zweiter Linie, bei Basilius u. Joh. Chrysostomus zu erkennen. – E. hat aber vornehmlich durch seine ethischen Lehren weitergewirkt. Gewisse Hauptthemen seines Werkes finden sich bei kirchlichen Schriftstellern, besonders dann, wenn sie auf die Bedingungen menschlichen Handelns eingehen (Clemens, Basilius, Joh. Chrysost.), wenn sie die Haltung des Menschen gegenüber der Schöpfung beschreiben (Athanasius, Basilius u. vor allem Clemens v. Alex.), wenn sie das Wesen des Todes untersuchen (Clemens, Ambrosius, Basilius). Leider läßt sich der genaue Anteil E.s in diesem Fall nicht abgrenzen, weil viele dieser Themen auch in der Popularphilosophie wiederkehren. Wenn auch Orige-

nes vorgibt, bei jedermann, der nach ‚Fortschritt' strebt, große Bewunderung für E. angetroffen zu haben, so war der Einfluß E.s im Ganzen eher vielfältig als nachhaltig. Bei den Griechen erfaßte er viele Schriftsteller, jedoch drang er nur bei einigen in die Tiefe (Clemens, Basilius u. Johannes Chrysost.). – Bei den Römern wird E. nur von Arnobius u. Augustinus angeführt, die von ihm jedoch nicht nachhaltig geprägt worden sind; doch konnte E. Ambrosius an einigen Stellen beeinflussen. – Soweit wir wissen, spielt E. nach dem 5. Jh. bei den Kirchenvätern keine Rolle mehr. Jedoch ist er nicht ganz u. gar vergessen. Indem die lateinische Welt die Summe ihres Wissens über E. in die ‚Fragen- u. Antwort'-Literatur verlegte, bewies sie, daß der antike Ethiker noch Ansehen besaß. In der griech. Welt aber wurde das ‚Handbuch' in die Mönchsbibliotheken eingeschmuggelt.

IV. E. u. das Mönchtum. a. Asketische Literatur des 4./7. Jh. Die Historiker wiederholen seit mehr als einem Jh. immer wieder, daß das ‚Handbuch' E.s den Wüstenmönchen als Brevier diente. Diese verallgemeinernde Behauptung ist verfehlt. Im Verzeichnis der Kirchenväter, die mehr oder weniger unter dem Einfluß E. standen, hat man außer Athanasius keinen Namen eines mönchischen Schriftstellers gefunden. Ohne Zweifel erwähnen Palladius u. Theodoret gelegentlich den heidn. Ethiker, aber weder die ‚Historia Lausiaca' noch die ‚Historia religiosa' verraten Spuren einer Prägung durch E. Basilius u. Johannes Chrysost. hatten ihrerseits Verbindungen mit Mönchen, aber gerade die vom Stoizismus am stärksten durchdrungenen Teile ihrer Werke haben keine Beziehung zum Mönchtum. Mehr noch, eine direkte Untersuchung der eigentlich geistlichen Literatur verrät keinerlei Spuren E.s. Die Schriften der frühen Einsiedler u. Klostergründer (Antonius, Pachomius), der großen Lehrer des ägyptischen Mönchtums (Makarios, Euagrios, Apophthegmata Patrum), die Führer des lateinischen Mönchtums (Joh. Cassianus, Benedikt), der palästinischen Mönche (Joh. Moschus, Joh. Climacus, Nilus v. Ankyra), wie auch die Traktate der Mystiker (Diadochos v. Photike, Maximus, Philoxenos v. Mabbug), sie alle zeichnen sich, was auch manchmal darüber gesagt worden sein mag, durch ihre zutiefst christl. Atmosphäre aus. Der Anteil des Stoizismus an ihrer Doktrin ist überhaupt sehr beschränkt (außer bei den Messalianern); er wird nur vertreten durch die der *Apathie beigemessene Bedeutung (der Begriff der Apatheia, wie ihn die Mönche vertreten, ist übrigens von der ursprünglichen Bedeutung weit entfernt u. würde eine genauere Untersuchung verdienen). Unsere Umschau beabsichtigt nicht, den Gegenstand zu erschöpfen, aber sie scheint zu der Feststellung zu genügen, daß E. in der aufblühenden mönchischen Geistigkeit keine tieferen Spuren hinterlassen hat u. sein Einfluß auf die großen Werke des 5. bis 7. Jh. zumindest sehr gering geblieben ist. Es ist aber nicht weniger wahr, daß das ‚Handbuch' (wie später die ‚Gespräche') zu einem gewissen Zeitpunkt im Mönchsleben eine bedeutende Stellung eingenommen hat. Wir besitzen vier Hauptdenkmäler, welche die Verwertung E.s durch die christl. Mönchsliteratur bestätigen: einen stoischen Traktat, der Antonius zugeschrieben wird, zwei Umarbeitungen des ‚Handbuches' u. einen Kommentar.

b. Traktat des PsAntonius. Zu Beginn der ‚Philokalia', einer alten Sammlung erbaulicher Texte, die den Mönchen vertraut waren, erscheint eine ‚Exhortatio unseres hl. Vaters Antonius des Großen über das sittliche Verhalten u. über das sittsame Leben' (Ausg. Venedig 1792, 11/30; Ausg. Athen 1, 1893, 2/16; letztere hier zugrundegelegt), in 170 sehr kurze Kapitel eingeteilt. Dieses im wesentlichen stoische Werk, das nur in den letzten Kapiteln oberflächlich verchristlicht ist, stammt offensichtlich nicht von dem Begründer des Mönchstums. Dagegen steht es E. nahe. – Hier können nicht alle Parallelen in der Terminologie, in der Aufzählung der Tugenden u. in den Themen vorgeführt werden. Gott zu gefallen u. die Apathie zu erzielen, das ist das Ideal des Verfassers (cap. 17); diese Ausdrücke wiederholen sich unendlich oft. Seine unentwegte Dankbarkeit in allen Lebenslagen bezieht sich auf die Weltordnung (διοίκησις τῶν ὅλων: cap. 2). Er ist ihr ‚Zuschauer u. dankbarer Interpret' (cap. 47), zwei Ausdrücke, welche E. in ähnlichem Zusammenhang gleichfalls verbindet (diss. 1, 6, 19). Die Haltung des Verfassers gegenüber den Schicksalsschlägen des Lebens ist die des Philosophen: ‚Man nenne', so sagt er, ‚den Verlust der Güter, der Kinder, der Sklaven oder jedes anderen Vorteils, nicht Unglück. Man wisse, daß man sich in erster Linie damit begnügen muß, was Gott einem anvertraut; sodann lerne man es im Notfalle zu-

rückzugeben, u. zwar mit Eifer u. gutwillig, ohne sich in irgendeiner Weise über diesen Entzug, oder besser diese Rückerstattung, zu grämen. Man benutzte Güter, die man nicht zu eigen hatte; man gibt sie lediglich zurück' (cap. 36). Hierin sind die Lehren E.s deutlich zu erkennen. – An anderer Stelle ist eine ganze Darlegung einfach von E. entlehnt. Der Verfasser erläutert, daß die Weisen sich allen Widrigkeiten stellen, gemäß ihrem Anpassungsvermögen (δύναμιν), mit dem Gott sie beschenkt hat. Gegenüber der Schönheit (κάλλος) u. jeglicher der Seele schädlichen Begierde, stellt sich die Selbstbeherrschung ein (ἐγκράτεια); gegenüber den Schwierigkeiten (πόνους) u. der Bedürftigkeit die Beharrlichkeit (καρτερία), gegenüber der Verunglimpfung (λοιδορίαν) u. dem Zorne die Ergebung (ἀνεξικακία) usw.' (cap. 39). Auch E. spricht von der jedem Umstand angepaßten Tugend; er sagt: ,Wenn Du einen schönen Knaben (καλόν), ein schönes Mädchen siehst, so wirst Du eine Tugend finden, die dem entgegentritt, die Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια); wenn eine Schwierigkeit sich zeigt (πόνος), wirst Du die Beharrlichkeit finden (καρτερία); wenn es die Verunglimpfung (λοιδορία) ist, wirst Du die Ergebung finden' (ἀνεξικακία: ench. 10). Die gleichen Tugenden entsprechen den gleichen Situationen u. werden in der gleichen Reihenfolge dargestellt; alles wird überdies mit den gleichen Worten ausgedrückt. Die ,Exhortatio' schreibt also das ,Handbuch' aus. – Ähnlich liegt es, wenn die ,Exhortatio' das Verhalten gegenüber der Vorstellung (φαντασία) beschreibt; dieses Mal liegt wörtliche Entlehnung zweier Zeilen vor, worauf schon I. Hausherr aufmerksam gemacht hatte. Als einzige Variante bietet die Stelle zusätzlich das Adverb ,alsbald', welches übrigens in dem Zitat des Stobaios, welches dieser vom Text E.s bietet, seine Entsprechung hat: ,Sowie Du die Vorstellung einer Lust hast, sei wachsam, laß Dich nicht alsbald von ihr ergreifen, sondern. . .' (cap. 167 = ench. 34). In der Folge, fordert PsAntonius dazu auf, einen Augenblick zu zögern u. an den Tod zu denken (μνήσθητι), dann ,wird man das Bewußtsein haben, Sieger über die Verirrung der Lust zu sein'. Auch E. erwähnt die Überlegung (μνήσθητι) u. sagt, ,man wird das Bewußtsein haben, Sieger zu sein'. – Hier liegt also ein stoisches Buch vor, das von E. beeinflußt u., wie es scheint, in den letzten Tagen der Stoa entstanden ist. Es wurde mittels einiger Retuschen auf den Namen des Antonius, den Vater des Mönchtums, überschrieben. Unter diesem frommen Deckmantel geriet es in die ,Philokalia', das berühmte Buch für geistliche Lektüre. Dieses Mal ist E. wirklich die geistige Nahrung griechischer Mönche geworden.

c. Das Handbuch des PsNilus. Mehr noch: das ,Handbuch' trat vollständig in den Dienst der Mönche, u. dies sogar zweimal. Leicht verchristlicht wurde es zuerst unter die Werke des Meisters der Askese Nilus v. Ankyra eingereiht. Sieben oder acht Hss., deren eine aus dem 11. Jh. stammt (Vat. Gr. 1434), überliefern uns diese unter dem Namen des Nilus laufende Umarbeitung, die in 72 oder 73 Kapitel eingeteilt ist (PG 79, 1285/1312 nach der Editio princeps von J. M. Suarez, Rom 1673). Im folgenden wird die Umformung mit dem Buchstaben N. zitiert. – Der Interpolator ist ungeschickt, respektiert aber gewissenhaft das Original. Allerdings muß er einige Verbesserungen anbringen, um die Spuren des Heidentums zu verwischen: die Götter werden auf die Einzahl zurückgeführt; Sokrates wird bald ausgespart, bald durch ,die Philosophen' oder den hl. Paulus ersetzt. Jedoch hat sich der Korrektor an E. im allgemeinen nur durch Auslassungen vergangen; er unterdrückt die Abschnitte über die Weissagung, über die Freuden der Liebe, über das Theater, über die Philosophie Chrysipps, ohne Überleitungen eigener Prägung einzuschieben. Bisweilen überrascht uns seine Duldsamkeit gegenüber dem Text. Er hat den Bann aufrechterhalten, mit welchem die Stoiker das Mitleid belegen. Man soll sich wegen eines Kindes nicht zu sehr quälen, sagt weiter unser frommer Verfasser: ,Es ist besser, daß Dein Sohn böse ist, als daß Du unglücklich bist' (N. 16 mit ench. 12, 1); ,wünschen, daß Dein Sohn nicht sündigt, ist Torheit' (N. 19 mit ench. 14, 1). Dies ist das Ideal, das man unseren Asketen vor Augen stellt! – Bereits Lenain de Tillemont bezweifelte, daß Nilus diese Umformung verfaßt habe; Migne hat sie daher unter die Spuria eingereiht. F. Degenhart scheint die Unvereinbarkeit des interpolierten ,Handbuchs' mit dem Werke des Asketen bewiesen zu haben; jedoch fand er keinen Anklang, als er es einem Briefpartner des Nilus, Komasios, zuschrieb, einem ehemaligen Rhetor, der Mönch geworden war u. seinen heidn. Autoren zu

treu blieb (PG 79, 232D/233A). Man ist heute geneigt, mit Bardenhewer anzunehmen, daß das christl. ‚Handbuch' einige Jahrhunderte später als Nilus ist. Jedoch herrscht darüber keine Einstimmigkeit, u. ein so sachverständiger Erforscher der Stoa wie M. Pohlenz schreibt es noch immer Nilus zu ‚oder einem Mönche seines Kreises'.

d. Die christl. Paraphrase des Handbuchs. Es existiert eine andere Umformung des ‚Handbuchs', welche man nicht ganz richtig die ‚christl. Paraphrase' nennt. Sie war im MA sehr berühmt, da sie in einem Dutzend von Hss. vorliegt, von denen eine aus dem 10. Jh. (Laurent. IV 55), eine aus dem 11. Jh., drei aus dem 13. Jh., eine aus dem 14. Jh. stammen, u. da sie häufig von einem Kommentar begleitet ist, von dem u. Sp. 667 die Rede sein wird. Erstmalig herausgegeben von M. Casaubon (London 1659), hat J. Schweighäuser sie in seinen Monumenta (5, 10/94) abgedruckt; dieser Text wird hier mit dem Buchstaben P. zitiert. Diese vorgebliche ‚Paraphrase' ist keine wortreiche Wiedergabe des ‚Handbuchs', sondern ein interpolierter Text E.s. Der Urheber der Retuschen ist völlig unabhängig von der älteren Umformung; er gibt Beweise einer viel stärker ausgeprägten Persönlichkeit. Obwohl er im allgemeinen dem Wortlaut des Textes folgt, zögert er nicht, den Ausdruck zu ändern, selbst aus rein philosophischen oder literarischen Gründen. Er verdeutlicht, kürzt, ändert die Terminologie u. ersetzt φαντασία durch λογισμός, ἡγεμονικόν durch νοῦς. Er fügt einige neue profane Argumente ein. Wenn es schließlich darum geht, den Text zu verchristlichen, erweist er sich als weit anspruchsvoller als PsNilus. Alles zu wenig Orthodoxe, was der letztere hatte durchgehen lassen, unterdrückt er. Das Mitleid wird nicht mehr verworfen (P. 22, 4), noch der Vater dazu aufgefordert, an der Bosheit seines Sohnes keinen Anteil zu nehmen (P. 15, 3). Dieser wachsame Redaktor merzt hundert Verstöße aus, welche PsNilus entgangen waren. Gewisse Retuschen verraten den Wunsch, den ursprünglichen Text um die christl. Botschaft anzureichern; die Abschnitte über die Geduld (ench. 11), über die Erziehung des παῖς (ebd. 12, 2), über die Achtung vor dem Vater (ebd. 30), werden nun mit Bibelzitaten versehen: Iob 1, 21 (P. 14, 4/6), Mt. 7, 3 (P. 16, 5/8); 19, 16/9 (P. 34, 4/7). – Der Text wird insbesondere auf den Sinn des Mönchslebens abgestimmt. Der ‚Philosoph' (ench. 22; 46, 1; 58, 1), wird nacheinander zum ‚Anachoreten', zum ‚Menschen, der allein Gott geweiht ist' oder zum ‚Mensch, der Gott lieb ist' (P. 29, 1; 60, 2; 64). Die Ratschläge tragen das Zeichen des Mönchslebens. Da es im Kloster keine ‚Bäder' gibt, wird das Wort in ‚Mahlzeit' geändert u. der Abschnitt geschickt umgestaltet (ench. 4; P. 6, 2/5). Es gibt ferner keine Stallungen; der Mönch wagt nicht, sich seines ‚Pferdes' zu rühmen, sondern seines ‚Habits' (ench. 6; P. 9). Werden im Text kleine Missetaten aufgezählt, wie verschüttetes Öl u. gestohlener Wein, so wird ergänzt: verdorbenes Brot (ench. 12, 2; P. 16, 3). Bei E. ist häufig die Rede von Frauen u. Kindern. Der Interpolator dehnt diese Formel meist aus u. macht sie ungenau, indem er ziemlich häufig das Wort ‚Frau' ausläßt. Er spricht von Freunden, Verwandten, dem Feld, meist von den Brüdern. Es ist kein Raum für das vierzehnjährige Mädchen (ench. 40), u. der Abschnitt wird einfach ausgelassen. ‚Der Schöne oder die Schöne' wird züchtig in ‚Frauenantlitz' verwandelt (ench. 10; P. 13, 3). Die ‚Freuden der Liebe' werden zu ‚Dingen des Leibes' (ench. 33, 8; P. 43), ‚den Beischlaf vollziehen' wird zu ‚zu lange schlafen' (ench. 41; P. 45, 2). – Das ganze Mönchsleben schimmert durch diese Umformung durch. Die brüderliche Liebe nimmt einen erweiterten Raum ein. Insbesondere liegt der Nachdruck auf dem Schweigen u. auf den Gesprächen (P. 39; 61), eine Ergänzung wird hinzugefügt (P. 58). Wenn ein Mönch Anstoß erregt, weil er viel Wein trinkt, weil er badet u. zuviel ißt (ench. 45), so sollen wir, ohne ihn zu verurteilen, annehmen, daß Krankheit ihn dazu zwingt, daß seine Brüder es ihm auferlegt haben (P. 59). Wenn man das Verdienst hat, ein Wassertrinker zu sein, so solle man kein ‚ausgedörrtes Gesicht' u. keine keuchende Atemweise zur Schau stellen (P. 63 Zusatz). Aus den 6 Zeilen, mit welchen das ‚Handbuch' den Einwand des Philosophen erledigt (‚ich bin für den Staat unnütz': ench. 24, 4), werden 25, um dem Mönch zu antworten, der sich in den Mauern seines Klosters langweilt. Was geht das Dich an, sagt die Paraphrase, ‚Du willst doch Gott geweiht sein', jeder an seinem Ort! Du sagst, dem Staat mangeln kluge Führer. Kümmerst Du Dich auch so sehr darum, zu wissen, ob er Straßenkehrer anstellt? Du hast Deinen Platz im Staate, ‚den Du haben kannst, indem Du

Deine Gottgeweihtheit bewahrst‘ (P. 31, 12/23). Der Abschnitt über die Chrysipp-Lektüre (ench. 49), welchen PsNilus hatte ausfallen lassen, bezieht sich nunmehr auf die Bibellektüre, u. der Verfasser kann mit E. betonen, Kommentieren entbinde nicht vom Tun. Das würde bedeuten, man würde Grammatiker anstatt Hesychast (P. 66). Der Redaktor fügt eine Darlegung über die Lektüre des Evangeliums an (P. 67). Man kann die Treue gegen E. mit der Treue gegen Christus nicht rechtschaffener vereinen. – Leider besitzen wir keinen genauen Anhaltspunkt für die Datierung dieses Werks außer dem Terminus ad quem, welchen die Hs. aus dem 10. Jh. darstellt. Schon diese Hs. überliefert das Werk mit einem Kommentar.

e. Der Kommentar zur christlichen Paraphrase. Das ‚Corpus‘ des christl. E. enthält ein viertes noch unveröffentlichtes Stück, einen Kommentar zur christl. Paraphrase, welchen J. Schweighäuser aufgeführt, aber nicht untersucht hat (Monumenta 3, 140). S. Lindstam u. N. Dane interessierten sich dafür. A. Dain hat 1956 die ersten Seiten lediglich nach dem Laurent. LV 4 des 10. Jh. (fol. 233r/35r) u. einer späten Kopie (Bernensis 97) unter dem Titel Ἐξήγησις εἰς τὸ ἐγχειρίδιον veröffentlicht in dem Glauben, den Kommentar in seinem Originalumfang vor sich zu haben, obwohl sein Text ohne Explicit oder jede andere Bemerkung ist u. sich lediglich auf die Erklärung der beiden ersten Zeilen E.s beschränkt. – In Wahrheit besitzt diese ‚Exegesis‘ eine alte, reiche u. ziemlich seltsame hsl. Überlieferung. Es existieren von ihr, soweit wir wissen, 15 Hss. Wenn man den Datierungen der Hss.-Kataloge Glauben schenkt, staffeln sie sich folgendermaßen: 2 stammen aus dem 10., eine aus dem 10./11., 3 aus dem 13., eine aus dem 14., 8 aus dem 15. bis 17. Jh. Sie bieten mit Varianten, welche vornehmlich in der verschiedenen Länge der ‚Paraphrasen‘-zitate bestehen, den gleichen Text, jedoch reicht er verschieden weit. Der von A. Dain benutzte Laurentianus stellt in Wirklichkeit den Minimaltext dar, ebenso wie 4 Hss. aus dem 15. bis 17. Jh. Zwei andere Hss. aus dieser späten Zeit führen die Erklärung bis Kap. 2 der Paraphrase (ench. 1, 4) fort; das ist der Durchschnittstext. Schließlich treiben 8 Hss., von denen 6 aus dem 10./14. Jh. stammen (u. a. der Laurent. LXXIV 13), den Kommentar bis Kap. 10, 6 (ench. 7) vor; dies ist der Maximaltext, der mithin seit dem 10. Jh. existiert. – Diese Beobachtung löst ein anderes Problem. In traditioneller Weise (vgl. V. Lundström) schreibt man dem ‚sehr weisen Herrn Georgios Lakapenos‘, einer Persönlichkeit des 14. Jh., einen E.-Kommentar zu. Drei Hss. des 15./17. Jh. bieten in der Tat unter seinem Namen eine Exegesis des ‚Handbuchs‘. Da der in Frage kommende Text derselbe ist, den wir hier untersuchen, u. in den Hss., die wenigstens 400 Jahre älter sind als Lakapenos, zu lesen ist, verliert die Zuschreibung des Textes an Lakapenos jegliche Grundlage. – Ein Rätsel bleibt. Der Maximaltext des Kommentars deckt kaum ein Achtel der Paraphrase. Muß man versuchen, einen längeren Text oder einen vollständigen Kommentar zur Paraphrase zu finden? Eine der ältesten Hss. bringt am Schluß der Abschrift folgende Notiz, welche zwei Hss. des 13. Jh. wiederholen: ‚Als er mit seiner Erklärung so weit gekommen war, verhinderte den Kommentator ein widriger Umstand, von dem folgenden zu sprechen‘. Diese sehr alte Angabe kann aus dem Original stammen. Sie legt also nahe, keine zu großen Hoffnungen auf den Fund einer Fortsetzung zu hegen. – Dieses Werk setzt sich zusammen aus einer Einführung (die in einigen Hss. fehlt) u. einem Kommentar, welcher durch Terminologie u. Inhalt fest mit ihr verbunden ist. Der Einführung zufolge scheint es für Kleriker u. Mönche bestimmt. Jedoch ist der Kommentar weniger auf das Klosterleben zugespitzt als der Text der Paraphrase selbst. Der Verfasser will mehr Philosoph als Ethiker sein. ‚Zu philosophieren‘, so sagt er, ‚bedeutet die Vollendung des Menschen als Menschen‘, oder auch ‚die Selbsterkenntnis muß die Vollendung des Menschen sein‘. Wenn er so sehr am Menschen interessiert ist, so kommt das daher, daß er eine bemerkenswerte Menschlichkeit verrät. ‚Ein ausgezeichneter Christ sein‘, sagt er, ‚bedeutet zunächst, ein anständiger Mensch zu sein‘. Das Werk ist also ausdrücklich philosophisch. Es wird hier namentlich im ersten Drittel in stark stoischen Ausdrücken gesprochen von den φαντασίαι u. von dem Gebrauch, den man davon machen muß, von der Prohairesis u. von der Eleutheria, von den Dingen, die in unserer Macht stehen oder nicht, von der Vorstellung, der Sinnestäuschung usw. Diese Freude an der Philosophie u. die ernsthaften Kenntnisse, der kraftvolle Ton der Darlegung, der

erstaunlich reine Stil machen diesen Kommentar zu einer wertvollen Arbeit. – Die christl. Note wird im Ablauf der Kapitel immer stärker. Am Anfang dient die Berufung auf biblische Beispiele lediglich der Erläuterung philosophischer Lehren: Moses, Loth, Noe, Joseph in Ägypten, der hl. Paulus, dessen Galaterbrief (2, 20) wörtlich zitiert wird. Sodann erobert der Apostel den Kommentar immer stärker. Im Abschnitt über den Tod beschreibt der Verfasser Paulus als ‚den, der sich beeilt, wie eine Libation vergossen zu werden' (2 Tim. 4, 6), der sich sehnt, sich ‚aufzulösen' u. ‚mit Christus zu sein' (Phil. 1, 23); diese Bibeltexte werden ernsthaft analysiert. Jedoch bleibt die stoische Weisheit gegenwärtig u. vielleicht vorherrschend. Am Schluß dieser mystischen Darlegungen erklärt der Verfasser: hier ist das beste Mittel, ‚das glückliche Leben ohne Sorgen' zu erreichen, wie er an anderer Stelle die brüderliche Liebe als ein Mittel darstellt ‚nicht verwirrt zu werden'. – Die letzten Seiten sind vielleicht die einzigen, wo das Christentum ohne Beimischung ist. Es geht um das schöne Kapitel der Paraphrase (12; vgl. ench. 7), wo der Mensch mit dem Matrosen verglichen wird, den der Steuermann um Wasser schickt. Er kann wohl eine Muschel auflesen, aber er darf nicht zu weit ins Land hineingehen, vor allem, wenn er alt ist. Der Meister kann ihn jeden Augenblick zurückrufen. Dann fordert der Kommentator den Leser auf, dem Bräutigam die angezündete Lampe entgegenzutragen (Mt. 25, 1), mit gegürteten Lenden dazustehen (Lc. 12, 35). Nicht jedermann hat eine lange Aufgabe zu erfüllen. Man muß ‚das Verhalten der Weisen' nachahmen, ‚für welche das einzige Leben dieses ist, mit Christus zu sein'. Nach einer zwei Seiten dauernden Meditation über den Tod, beschäftigt sich der Verfasser in wirklichem Höhenflug des Gedankens mit dem Verhalten des Greises. Angesichts seiner ‚Weigerung, zur Kenntnis zu nehmen, daß der Tod vor seinen Füßen liegt', erteilt er ihm zuerst allgemeine Ratschläge: ‚der vollkommene Gebrauch der kleinen Dinge ist die Grundlage der Frömmigkeit gegenüber Gott'. Der Kommentator richtet dann vor allem die passende Aufforderung an ihn: ‚Je weiter wir im Leben fortgeschritten sind, um so mehr müssen wir gerüstet sein für den Übergang'. Diesmal ist also E. endgültig getauft. – Der Inhalt gibt für die Datierung des Werkes keine Anhaltspunkte. Wir müssen uns also an die Gegebenheiten der hsl. Überlieferung halten. A. Dain legt den Ursprung des Laurentianus LV 4 auf die Zeit um 960. Da der Kommentar zu dieser Zeit in schwer verstümmelter Form erscheint u. bereits vielfältig verbreitet war, kann man annehmen, daß er etwas älter als dieses Datum ist. Wir können also ins 9. Jh. oder noch weiter zurückgehen. Zugleich wird damit auch die christliche Paraphrase älter. Trotz allem bleibt die Datierung der 4 Stücke des ‚Corpus' des christlichen E. reichlich unbestimmt.

f. Zusammenfassung. Die vorstehenden Überlegungen erlauben es, das Problem der Beziehungen E.s zum Mönchtum bis zu einem gewissen Grad zu erhellen. Im ganzen könnte nur ein einziges Denkmal den Historiker dazu ermächtigen, E. zu den Quellen der asketischen Geistigkeit zu zählen: das interpolierte ‚Handbuch', welches unter dem Namen des Nilus v. Ancyra überliefert ist. Da es zumindest zweifelhaft ist, ob Nilus der Verfasser ist, u. nichts in dem Werk des Nilus noch in irgendeinem älteren von Mönchen verfaßten Werk einen Einfluß E.s verrät, ist es nicht erlaubt, zu behaupten, E. habe bei der Ausgestaltung u. bei den Anfängen der Entwicklung des Mönchtums irgendeine Rolle gespielt. – Dafür ist es jedoch sicher, daß E. eines Tages in die Mönchsbibliothek eingedrungen ist, um hier eine wichtige Stelle einzunehmen. Sein ‚Handbuch' liegt einem stoischen, von einem Christen interpolierten u. dem Antonius zugeschriebenen Werk zugrunde. Es hat zwei Umformungen u. einen christl. Kommentar entstehen lassen, welche gleichfalls für Mönche bestimmt scheinen. Jedoch ist es wahrscheinlich, daß keines dieser Werke über das 8. Jh. zurückgeht; dieser späte Zeitpunkt der Christianisierung E.s kann erklären, warum E. in der hohen geistlichen Literatur fehlt. Abschließend ist zu sagen, daß die negativen u. die positiven Ergebnisse unserer Untersuchung sich gegenseitig stützen. Der Einfluß E.s auf das Mönchtum muß sicherlich groß gewesen sein, wenn man nach der großen Zahl der Hss. der von ihm abhängigen Werke urteilt, jedoch fällt er in die Zeit nach dem Goldenen Zeitalter des Mönchtums. Auf welchem Wege ist das ‚Handbuch' bei den Mönchen eingedrungen? Wo haben sie ihn nach Jahrhunderten des Vergessens entdeckt? Unser Quellenmaterial gibt auf dieses weitere Problem keinerlei Antwort.

V. E. im Mittelalter. a. Handschriften, Florilegien, Scholien. Auf die Gefahr hin, die zeitliche Begrenzung des RAC zu überschreiten, muß man sich um das weitere Schicksal der ‚Gespräche‘ bekümmern. Gewisse wertvolle Anhaltspunkte, insbesondere der Reichtum der hsl. Überlieferung, sind uns schon begegnet. Wie wir gesagt haben, kennen wir 54 Hss. des vollständigen Textes des ‚Handbuchs‘ u. 13 Hss. mit Sammlungen von Auszügen, die unter dem Namen E.s gehen. Wenn man die vom ‚Handbuch‘ abhängigen Werke, Interpolationen u. Kommentare, von denen bereits die Rede war, hinzunimmt, kommt man auf die eindrucksvolle Zahl von 135 hsl. Stücken, die sich auf den Text des ‚Handbuchs‘ beziehen. Die ‚Gespräche‘ sind ihrerseits in 20 Hss. überliefert, welche jedoch alle von demselben Archetypos abhängig sind; es gab also zu einem gewissen Zeitpunkt wohl nur ein einziges Exemplar davon. Dies alles zeigt, daß es die geistige Welt ist, wenigstens die der Klöster, in denen die Mehrzahl dieser Kopien entstanden, die an E. interessiert ist, vor allem am ‚Handbuch‘. – Zu diesen Denkmälern, deren Gegenstand das Werk E.s selbst ist, müssen wir noch die Textsammlungen hinzunehmen, die im MA verfaßt sind u. in denen E. neben anderen Verfassern auftritt. Er begegnet in Moralflorilegien vom weltlichen oder geistlich-weltlichen Typus. Der Westen schweigt, jedoch ein dem Maximus Confessor zugeschriebenes *Florilegium (welches in Wirklichkeit gegen Ende des 9. Jh. als Abschluß einer langen Tradition vollendet ist), bietet 57 Fragmente unter dem Namen E.s (PG 91, 721/1018). Ein Florilegium, das Antonius Melissa zugeschrieben wird (11. Jh.) u. teilweise vom vorhergehenden beeinflußt ist (PG 136, 765/1244), bringt 41 Fragmente E.s. Die Sententiae des Mönchs Joh. Georgides zeigen wenigstens im Cod. Venet. (fol. 106b) unter dem ungenauen Stichwort ‚Wort des Stoikers‘ eine im Geiste E.s gehaltene Maxime (vgl. Schenkls Anmerkung zu diss. 2, 14, 7 u. ench. 21; fehlt in PG 117, 1057/1164; vgl. jedoch ebd. 1100 B n. 39 u. 1136 A n. 65). Diesen Text hatte auch Basilius (vgl. o. Sp. 642) zitiert. E. erscheint ferner in wenigstens 5 nicht edierten Florilegien, mit deren Aufzählung wir uns begnügen: in dem alphabetischen Florilegium vom geistlich-weltlichen Typus des Laurent. VIII 22 nach der Beschreibung Bandinis (1, 370); in dem alphabetischen Florilegium des Laurent. IV 26 (Bandini 1, 549), das ‚violara compositio‘ genannt wird u. trotz seines weltlichen Inhalts unter dem Namen des Arsenios v. Kreta (oder von Kandia) geht, Bischofs v. Monembasia im 15. Jh.; in einem Florilegium des Coisl. 296 nach E. von Dobschütz (ByzZ 12 [1903] 543f); in einem kleinen geistl.-weltlichen Florilegium über ‚Die wahre Weisheit‘ des Vatic. (Mercati-Devreesse nr. 510 früher 341, fol. 213v, aus dem 13. Jh.); in einem sehr kurzen weltl. Florilegium verschiedener Sentenzen des Vatic. Urbin. aus dem 13./15. Jh. (Capecelatro-Stornajolo 141 nr. 95, fol. 79r). – Ein Stück dieser Reihe verdient besondere Aufmerksamkeit. Es ist dies ein Florilegium aus dem ‚Handbuch‘ (im Ganzen fast die Hälfte des Textes), dessen Auszüge mit Scholien versehen sind. Es kehrt, ganz oder verstümmelt, wenigstens in 5 Hss. wieder, die aus dem 14./15. Jh. stammen: dem Vatic. gr. 1823, wo der Text, infolge eines Versehens, mit Auszügen aus Mark Aurel vermischt ist, die normalerweise auf den Text E.s folgen, dem Laurent. XXI 37 (Bandini 2, 115f), dem Monacensis 529 (Hardt 5, 321f; früher Augustanensis, Ehinger, Subsell. 17, 387 nr. 78), dem Napol. Bibl. dei Gerolamini XXII 1 (Martini 400), dem Regius Dresd. Da 55 (Schnorr v. Carolsfeld 1, 297). Die Scholien, welche diese Auszüge umrahmen, sind ausschließlich philologisch; dieser ihr Charakter verrät ihren späten Ursprung. Ch. G. Heyne hat sie in seiner Ausgabe des Enchiridion iJ. 1756 nach der Dresdener Handschrift publiziert (neue Ausg. 1776). Eine Hs. (18. Jh.) aus dem Kloster Vatopedi am Berg Athos (Eustratiades-Arkadios 145 nr. 378), umfaßt neben ‚verschiedenen philologischen Schriften‘ auch ‚Scholien zu den Kapiteln E.s‘. Es handelt sich in Wirklichkeit um die abgekürzte Fassung des Kommentars des Simplikios zum ‚Handbuch‘ (vgl. o. Sp. 626). Auf jeden Fall besitzen wir darin den schlagenden Beweis dafür, welche Bedeutung E. im MA beigemessen wurde. Jedoch umfaßt die hsl. Überlieferung hier wie weiter oben das ‚Handbuch‘ weit mehr als die ‚Gespräche‘.

b. Byzanz. 1. Zeugen des ‚Handbuchs‘. Die byzantinischen Schriftsteller scheinen sich im allgemeinen nicht sehr für E. zu interessieren. Mit Ausnahme des Elias v. Kreta, der ihn nach Nonnus u. Kosmas (vgl. o. Sp. 658) als Exemplum zitiert, findet sich eine einfache Erwähnung in der Chronographie des Georgios Synkellos (Dindorf, Ausg. 662, 29) u. in

den Prolegomena in Hesiodum des Tzetzes (Basler Ausg. 10, 2). Bedeutungsvoller ist die Anmerkung, welche der Mönch Eusthatios in seinem Odysseekommentar macht (24, 230): zur Erklärung des Wortes χειρῖδας zieht er ἐγχειρίδιον heran u. denkt sogleich ‚an ein kleines Buch wie das Encheiridion E.s' (Leipziger Ausg. 2, 321). Das besagt, daß ihm der Titel des ‚Handbuchs' vertraut war. Schließlich ist ein deutlicher, wenn auch indirekter Einfluß des Textes selbst auf eine Schrift des 11. Jh. festzustellen, das ‚Strategikon' (Ausg. B. Wassiliewsky-V. Jernstedt, St. Petersburg 1896). Dieser Moraltraktat für Staatsmänner ist das Werk eines gewissen Kekaumenos, vielleicht des Generals Katakalon Kekaumenos. Der Verfasser erinnert hier an eine Belehrung in der Weisheit, die ihm Bischof Johannes v. Larissa erteilte, welchen er im Laufe einer Mission in Thessalien persönlich kennengelernt hatte. ‚Er sagte einmal zu jemand: Erfreust Du Dich an einem Freund oder Diener, so denk daran, daß er ein Mensch ist, also sterben wird. Stirbt er, so laß Dich nicht aus der Fassung bringen (μὴ ταραχθῇς), das nützt nichts. Hast Du Deine Freude an einem Gefäß aus Gold oder Silber oder Glas, so denk daran: es wird verloren gehen oder zerspringen. Und kommt es dann dazu, laß Dich nicht aus der Ruhe bringen (μὴ ταραχθῇς). So mußt Du jedesmal denken, dann wird Dich nichts niederschlagen' (Übersetzung H. G. Beck [Graz 1956] 107 nr. 142). Diese Worte erinnern deutlich an die Lehren des ‚Handbuchs': ‚Hast Du Deine Freude an einem irdenen Gefäß, denke daran, daß Du Dich an einem irdenen Gefäß erfreust; wenn es zerbrechen wird, wirst Du nicht aus der Ruhe gebracht werden (οὐ ταραχθήσῃ); wenn Du Dein Kind oder Deine Frau liebst, (so denke daran), daß Du ein menschliches Wesen liebst; kommt es dazu, daß sie sterben, so wirst Du nicht aus der Ruhe gebracht werden (οὐ ταραχθήσῃ)' (ench. 3; vgl. diss. 3, 24, 84 . . . μὴ ταραχθῇς). Die Botschaft des E. war also nach Thessalien gedrungen, u. ein Bischof schöpfte daraus im 11. Jh. seine Lehre, wenn man Kekaumenos glauben darf. Ein anderer Bischof, Arethas v. Caesarea zitiert sogar in einem weltlichen Werk die ersten Zeilen des ‚Handbuchs', aber wir werden sein Zeugnis weiter unten untersuchen; es betrifft im wesentlichen die ‚Gespräche'. Diese Autoren zeigen also, daß auch Byzanz dem ‚Handbuch' treu blieb.

2. Zeugen der ‚Gespräche'. Von den ‚Gesprächen' besitzen wir zunächst das Zeugnis des Photius, welches zu Beginn dieses Artikels teilweise wiedergegeben wurde (vgl. o. Sp. 602). Dieser große Leser des 9. Jh. führt unter dem Namen Arrians „Gespräche' (διατριβῶν) E.s in 8 Büchern an, das ist alles, was wir davon wissen, u. Unterredungen (ὁμιλιῶν) desselben E. in 12 Büchern . . . . Man sagt, er habe noch andere Werke verfaßt, die nicht zu meiner Kenntnis gelangt sind' (bibl. cod. 58 [PG 103, 105 AB]). Was gehen uns die ‚Unterredungen' an ? Es ist klar, daß Photius in Kpel um 850 die ‚Gespräche' ‚kennt' u. nichts über das ‚Handbuch' weiß, wenn er auch noch ‚andere Werke' vermutet. Die Feststellung ist seltsam. Halten wir fest, daß Photius in seinem eignen Werk E. nicht benutzt, obwohl er in seinem Brief an das bulgarische Volk viele heidn. Philosophen zitiert (Ausgabe I. N. Valettas, 200/48). – Noch ausführlicher ist das Zeugnis des gelehrten Bischofs Arethas v. Caesarea, der zahlreiche heidn. u. christl. Schriften mit Anmerkungen versah; nach Schenkl (Ausg. von 1916, LXXIX/LXXXI) wäre er insbesondere der Verfasser der Scholien zum Werke des Lukian v. Samosata u. der Scholien, mit welchen die ‚Gespräche' im Bodleianus versehen sind. Nun erläutert der Verfasser der Anmerkungen zu Lukian vier von den fünf Erwähnungen E.s durch Lukian (in Demon. 3; 55; Alex. 2; peregr. mort. 18; 13, 21; 15, 7; 180, 21/3; 221, 11f Rabe). Ein anderes Mal zitiert der Scholiast zur Erklärung des Ausdrucks ‚in unserer Macht', welchen der kommentierte Text nicht E. zuschreibt, spontan die ersten Zeilen des ‚Handbuchs' u. legt sie in einem langen Abschnitt dar, der von Gedanken E.s u. von stoischen Begriffen strotzt (in vit. act. 21 [127, 10/128, 16 Rabe]). Diese Kenntnis des E. ist nicht so erstaunlich, falls Arethas die Scholien zu den ‚Gesprächen' verfaßt hat. – Die Scholien zu den ‚Gesprächen' (Ausg. Schenkl 1894, LXXI/LXXXIV) stellen eine Art kleinen Kommentars dar, den einzigen, den wir zu diesem Werke kennen. Nun legt der Verfasser der Anmerkungen den Text christlich aus u. versucht, ihn für Mönche verständlich u. nützlich zu machen. Er lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers einfach auf einen geeigneten Satz des Verfassers: ‚Lest dieses sorgfältig', schreibt er an den Rand der Stelle, wo E. sagt, das Saatkorn müsse vergraben werden, damit es Ertrag liefere (diss. 4, 8, 36). Oft vergleicht

er den weltlichen Text mit dem Evangelium u. mit den Vätern Ignatius, Basilius, Joh. Chrysostomos in der Überzeugung, daß E. die christl. Lehre gekannt habe. Viermal wendet er sich an diejenigen, für die seine Scholien bestimmt sind. Zu den Bemerkungen des E. über die laxen Peripateriker (diss. 2, 19, 20), sagt er: ‚das muß auch bei uns gesagt werden; denn es gibt sehr wenige, die mit Antonius übereinstimmen'. Als sein Lehrer ironisch sagt, er möchte gerne einen Stoiker sehen (diss. 2, 19, 24), fügt er boshaft hinzu: ‚u. ich einen Mönch'. Wenn E. die Rückzieher desjenigen verurteilt, der behauptet, sich der Philosophie zu ergeben (diss. 4, 2, 4), greift sein Erklärer die Brüder an, die den Rückzug antreten wollen. Da, wo E. das ‚Zeichen' eines wirklichen Mannes definiert (diss. 4, 5, 17), wendet sich der Scholiast an ‚die Mönche, welche nach etwas aussehen'; ‚wenn sie die Zeichen jener tragen, die einstmals an der Spitze dieser Gemeinschaft standen, ich meine Antonius u. seine Zeitgenossen, so sollen sie unsere Väter sein', wenn nicht, mögen sie der Prüfung unterzogen werden ...'. In diesen Anmerkungen ist die Auslegung des Textes nicht sehr tiefschürfend, aber sie verrät die dauernde Bemühung, die ‚Gespräche' christlich zu verwerten. – Die Notiz, die in zwei Hss. derselben ‚Gespräche' aus dem 15. u. 16. Jh. erscheint u. die wir o. Sp. 628 ausgewertet haben, um zu zeigen, daß die Christen des MA sich E. aneigneten, berichtet ausdrücklich über den Gebrauch, den man von dem Werke machte. ‚Die Lehrer der hl. Kirche', sagt der Verfasser, ‚haben einen guten Teil dieses Textes in ihre Moralunterweisungen eingefügt ...; auch wir haben in unserer Jugend, als wir uns den Studien ergaben, diesen Mann mehr geschätzt als alle Weisen, die sich bei den Griechen einen Namen gemacht haben. Daher haben wir veranlaßt, daß dieses Buch für uns abgeschrieben würde' (Ausg. Schenkl 1916, XIV/XV). Wir haben hier den zweiten Beweis, daß die ‚Gespräche' im MA in gewissen Kreisen zur moralischen Erziehung des gebildeten Christen dienten. Sie hatten nun in der Bibliothek des Klerikers oder Mönches Einzug gehalten.

c. Westen. E. fehlt auch im lateinischen MA nicht. Die starke Verbreitung der unter seinem Namen gehenden Literatur der ‚Fragen u. Antworten' u. das Zitat des Alkuin um 795 ist bereits o. Sp. 658/9 erörtert. Nichtsdestoweniger war E. den großen Autoren nicht so sehr bekannt. Den Vertretern der Scholastik scheint sogar seine bloße Existenz unbekannt geblieben zu sein. Griechisch-Kenntnisse waren eben im Westen äußerst selten u. nur sehr elementar. Selbst Johannes Scotus Eriugena, der beste Gräzist der Zeit, kümmert sich nicht mehr um E. als die anderen Philosophen. Die berühmtesten Florilegien, die griechische u. heidn. Verfasser zitieren, nennen ihn nicht. – Soweit wir wissen, besteht eine einzige Ausnahme: Johannes v. Salisbury, der in seinem ‚Polycraticus' sich zweimal auf die Autorität E.s beruft. Er erwähnt ihn neben Zenon ohne jede genaue Angabe betreffs der Ehe u. der Keuschheit (8, 1 [PL 199, 750 A]). An anderer Stelle verwertet er ihn ausführlicher; er referiert über eine Theorie der Vorstellungen, die er dem ‚Buch des Stoikers E. über die Mantik' zuschreibt, ‚wo Ideen niedergelegt sind, die mit den Sentenzen Zenons u. Chrysipps übereinstimmten' (8, 3 [PL 199, 641 D/642 B]). Jedoch ist seine Darlegung lediglich eine Zusammenfassung der Ausführung des Gellius (19, 1, 14/21) u. folgt Wort für Wort der Textversion, welche Augustinus gibt (vgl. o. Sp. 653). Vielleicht hat Johannes v. Salisbury, weit davon entfernt, sich um die griechische Quelle zu kümmern, nicht einmal auf Gellius zurückgegriffen. Es gibt kein einziges Zeugnis, das bestätigt, daß die Schriften E.s im MA im Westen bekannt waren. – Das Werk unseres Verfassers hatte also nur im Osten einige Geltung. Die Welt von Byzanz hat vom 9. bis zum 14. Jh. das ‚Handbuch' nicht nur erhalten u. verbreitet, sondern auch die ‚Gespräche' wieder zu Ehren gebracht, die beinahe verschwunden waren; sie hat ihnen in gewissen Kreisen die erzieherische Rolle zugewiesen, welche einige Zeit vorher das ‚Handbuch' gespielt hatte.

D. Zusammenfassung. So ungefähr verhält es sich mit dem Einfluß E.s. Er hat keine Schule begründet. Er verdankt der Stoa seine wesentlichen Gedanken. Er vertieft die Morallehre seiner Lehrer in einigen Punkten u. erfüllt ihre Philosophie vor allem mit starker religiöser Glut. Jedoch fehlt ihm die Persönlichkeit eines Platon oder eines Aristoteles u. er hat in der Geschichte keine Rolle gespielt, die sich mit der ihren vergleichen ließe. – Im Heidentum tritt E. trotz der Bewunderung, die er in Rom im 2. Jh. erweckt, schnell in den Hintergrund, wohin ihn schließlich die platonische Erneuerung endgültig zurück-

drängte. Der Lehrer der Wahrheit u. der Tugend ist von nun an Platon, u. die Alexandriner schöpfen aus E. lediglich einige zweitrangige Bemerkungen, die fast ausschließlich aus dem ‚Handbuch' entlehnt sind, um einen Kommentar zum Gorgias oder zum Phaidon anzureichern. Die ‚Gespräche' sind aus dem Blickfeld verschwunden. Dennoch behält das ‚Handbuch' genügend Interesse, um in den letzten Tagen der heidnischen griechischen Philosophie in der Person des Simplikios einen Kommentator von Rang zu finden. – War es E. bestimmt, bei den Christen Entschädigung dafür zu finden, daß er bei den Philosophen nur geringe Nachfolge gefunden hatte? Die sittliche u. religiöse Höhe seiner Moral erregte die Bewunderung des Origenes, u. man hat sich vom MA bis in unsere Tage oft gefragt, ob zwischen seinem Werke u. der evangelischen Botschaft keine geheimnisvolle Verbindung bestehe. E. schien daher die ideale Quelle für diejenigen Kirchenschriftsteller werden zu müssen, welche sich auf die Philosophie zu stützen suchten. In Wirklichkeit aber nimmt unser Moralist auch im Ganzen der christl. Literatur nicht die Stellung eines Platon oder Aristoteles ein. Obwohl das Werk des Ambrosius in dieser Hinsicht vielleicht gründlicher untersucht werden müßte, scheint E. bei den Lateinern niemals eine bedeutende Rolle gespielt zu haben. Sein Name ist berühmt genug, daß er als Deckmantel für einige armselige Erzeugnisse dienen kann, die seinem Geiste völlig fremd sind. Jedoch sind die Beweise eines wirklichen Einflusses im Westen von Arnobius bis zu Augustin, ja selbst bis zu Johannes von Salisbury, spärlich und verschwommen. Offensichtlich war die Unkenntnis der griech. Sprache ein Hindernis. Erst im Gefolge der Erneuerung des Stoizismus fand das Werk E.s lateinische Übersetzer; im 15. Jh. wurde das ‚Handbuch' übersetzt (durch Nicolaus Perotti 1450, dessen Text erst 1954 von R. P. Oliver herausgegeben worden ist, u. durch Angelo Poliziano, dessen Text 1497 gedruckt wurde); im 16. Jh. folgten die ‚Gespräche' (Jacob Schegkius 1554). – Im Osten ist das Problem vielschichtiger. Obwohl E. von den Vätern nur einmal namentlich zitiert wird, war er der Mehrzahl mehr oder weniger bekannt. Sein Leben ist für viele ein Vorbild der Geduld. Sein Werk, vermischt mit der eklektischen Popularphilosophie, beeinflußt gewisse Morallehren des Clemens v. Alexandrien u. in zweiter Linie auch diejenigen des Athanasius, Synesios v. Kyrene u. Theodoret. Dafür scheinen die Mönchsschriften der Väterzeit, was man auch darüber sagen mag, in keiner Weise durch E. geprägt zu sein. Seit dem 6. Jh. ist E. fast völlig verschwunden. – Jedoch gewinnt er gegen das 9. Jh. seine Bedeutung wieder u. genießt eine Beliebtheit, um welche die großen Meister ihn beneiden können: sein ‚Handbuch' dient direkt der geistlichen Erziehung. So entstehen insbesondere zwei christliche Nachahmungen u. ein bedeutender Kommentar. Ist diese erneuerte Beliebtheit, die in Mönchskreisen spürbar ist, verbunden mit der Aufmerksamkeit, welche das 9. Jh. in Byzanz erneut den klassischen Autoren u. dem Abschreiben von Hss. entgegenbrachte? Auf jeden Fall werden, nach den zahlreichen uns erhaltenen Handschriften zu schließen, das ‚Handbuch' E.s u. die von ihm abhängigen Werke von nun an häufig abgeschrieben. Man stellt neue Florilegien zusammen. Man versieht sie mit Anmerkungen. Man läßt sich gelegentlich durch sie beeinflussen. Auch die ‚Gespräche' kehren zurück, aber unauffälliger. Ihre Überlieferung ist weit weniger reich: nur vier Hss. sind älter als das 15. Jh. u. hängen alle von einem Exemplar ab. Jedoch kennt Photius den Text. Auch die ‚Gespräche' setzen sich schließlich durch; ein Bischof des 10. Jh. versieht sie für seine Mönche mit Anmerkungen u. ein späterer Zeuge bestätigt, daß die christl. Morallehrer sie häufig gebrauchen. Mittels dieses zweifachen Erfolgs des ‚Handbuchs' u. der ‚Gespräche' hat E. in der Geschichte des Mönchtums eine wesentliche Rolle gespielt. Hier ruht der Schwerpunkt seines Einflusses auf das Christentum.

H. v. Arnim, Art. Epiktetos: PW 6, 1, 126/31. – R. Asmus, Quaestiones epicteteae (1888). – G. Bardy, La culture grecque dans l'Occident chrétien du IVe siècle: RechScRel 29 (1939) 5/58. – J. Bonforte, The Philosophy of Epictetus (New York 1955). – A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet (1894); Epictet u. die Stoa (1890); Epiktet u. das NT (1911). – E. Bosshard, Epictète: RevThéolPhilos NS 17 (Lausanne 1929) 202/16. – I. Bruns, De schola Epicteti (1897). – R. Cadiou, Epictète et Galien: BullAssocBudé 4, 4 Lettr. d'hum. 13 (1954) 94/101. – P. G. Chappuis, La destinée de l'homme (Genève-Paris 1926) 145/52. – Th. Colardeau, De Favorini Arelatensis studiis et scriptis (Gratianopoli 1903); Étude sur Epictète (Paris 1903). – P. Courcelle, Les lettres

grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore (Paris 1957); Nouveaux aspects du platonisme chez St. Ambroise: RevÉtLat 34 (1956) 220/9; Sur les dernières paroles de St. Augustin: RevÉtAnc 46 (1944) 205/7. – V. D'AGOSTINO, Sulla divisione dell'opera di Epitteto: BollFilol 34 (1927) 150/2; wiederabgedruckt: Studi sul neostoicismo (Turin 1950) 87/8; Intorno al concetto della libertà in Epitteto: ArchItPsicol 8 (1930) 298/331; wiederabgedruckt: Studi sul neostoicismo (Turin 1950) 89/116. – A. DAIN, Introduction inédite à l'Epictète chrétien: Mélanges DIÈS (Paris 1956) 61/8. – L. W. DALY-W. SUCHIER, Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi (Urbana, Ill. 1939). – R. J. DAM, Stoa en litteratuur in het licht der Schrift (Goes 1949). – F. D'AMBROZIO, Epitteto e la morale del suo tempo (Rom 1940). – N. DANE II, The commentary on the christian Encheiridion: TrProcAmPhilolAss 80 (1949) 425/6. – E. D'ASCOLI, Spiritualità precristiana (Brescia 1952), Kap. 13 (248/75): L'ascetismo nel pensiero religioso di Epitteto. – F. DEGENHART, Der hl. Nilus Sinaita = Beiträge z. Gesch. des alten Mönchtums 6 (1915) 18/20. – K. DEISSNER, Die Seelentechnik in der antiken Religion u. die Sittlichkeit im Lichte des Evangeliums: Festgabe V. SCHULTZE (1931) 9/21. – A. DELATTE, Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique: BullClLettrAcBelg 39 (1953) 166/86. – H. DÖRRIES, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle: NGött (1949) 359/410. – A. ELTER, Gnomica II. Epicteti et Moschionis quae feruntur sententiae, cum Corollario (1892). – A. GAUDEL, La théologie du Logos chez St. Athanase: RevScRel 11 (1931) 4/26. – P. GEIGENMÜLLER, Stellung u. Pflichten des Menschen im Kosmos nach Epiktet: NJb 5 (1929) 529/42. – E. G. GULIN, Die Religion Epiktets u. die Stoa: Commentationes in hon. J. A. HEIKEL (Helsingfors 1926) 32/47. – O. HALBAUER, De diatribis Epicteti (1911). – K. HARTMANN, Arrian u. Epiktet: NJb 15 (1905) 248/75. – I. HAUSHERR, De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta I. Un écrit stoïcien sous le nom de St. Antoine Ermite: OrChrist 30/3 (1953) 212 (70)/216 (4). – B. L. HIJMANS, Ἄσκησις. Notes of Epictetus' educationae system (Assen 1959); vgl. W. THEILER: Gnomon 32 (1960) 498/500. – A. JAGU, Epictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme, à propos de la morale des Entretiens (Paris 1946); Christianisme et Stoïcisme: Facult. Cathol. Ouest 3 (1949) 1/8; Christianisme et Stoïcisme à propos d'Epictète: ActCongrAssBudé (Paris 1949) 296/99. – K. KUIPER, Epictetus en de christelijke moraal: MedKglAkWetAmst 4, 7 (1906). – P. DE LABRIOLLE, La réaction païenne[4] (Paris 1934) 45/50. – M. J. LAGRANGE, La philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme: RevBibl 9 (1912) 5/21; 192/212. – J. LE HIR, Les fondements psychologiques et religieux de la morale d'Epictète: BullAssBudé 4, 4 Lettr. d'hum. 13 (1954) 73/93. – F. LIGUORI, Il Manuale di Epicteto tra i cristiani: ScuolaCatt 58 (1930) 297/303. – S. LINDSTAM, Ein byzantinischer Kommentar der christl. Paraphrase des Encheiridions: ByzZ 30 (1929/30) 43/9. – E. LÖFSTEDT, Zur Datierung der Altercatio Hadriani et Epicteti: ClassMediaev 6 (1944) 146/9. – V. LUNDSTRÖM, Ad Georgium Lacapenum: Eranos 2 (1897) 47/8. – FR. MÖRTH, Epiktet u. sein Verhältnis zum Christentum: Festschr. 50. Vers. Klass. Philolog. Graz (1909) 178/94. – W. A. OLDFATHER, Contributions toward a Bibliography of Epictetus (Urbana, Ill. 1927); Contributions toward a Bibliography of Epictetus. A Supplement ed. by M. HARMANN with a preliminary list of Epictetus manuscripts by W. H. FRIEDRICH and C. U. FAYE (Urbana, Ill. 1952). – G. PEPE, La filosofia religiosa di Epitteto: RivFilosNeoscol 8 (1916) 2/20; 566/85. – D. PESCE, La morale di Epitteto: RivFilos 30, 3 (1939) 250/64. – M. POHLENZ, Die Araber u. die griech. Kultur: AnzGött 200 (1938) 409/16; Klemens v. Alexandreia u. sein hellenisches Christentum: NGött NF 1, 5 (1943) 103/80; Die Stoa 1 (1948) 327/41; 2 (1949) 161/7; Griechische Freiheit (1955) Kap. 4. – P. RABBOW, Seelenführung (1954). – R. RENNER, Zu Epiktets Diatriben (1904). – H. SCHENKL, Die epiktetischen Fragmente: SbWien 115 (1887) 443/546. – O. SCHISSEL, Zur handschriftlichen Überlieferung des christl. Epiktet: ByzNeugrJb 7 (1930) 444/7. – O. SCHMITZ, Der Freiheitsgedanke bei Epiktet u. das Freiheitszeugnis des Paulus (1923). – J. SCHNEIDER, Zwei Wege der Lebensführung, Epiktet u. Thomas v. Kempen (1952). – D. S. SHARP, Epictetus and the NT (London 1914). – A. SOLIGNAC, Nouveaux parallèles entre St. Ambroise et Plotin: ArchivesPhilos 19 (1956) 148/56. – M. SPANNEUT, Art. Epictète (chrétien): DictSpir. 26/7, 830/49; Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Paris 1957). – H. W. F. STELLWAG, Epictetus, het eerste boek der Diatriben (Amsterdam 1933). – J. STUHRMANN, De vocabulis notionum philosophicarum in Epicteti libris (1885). – W. SUCHIER, Das mittellateinische Gespräch ‚Adrian u. Epictitus', nebst verwandten Texten (1955). – S. TALAMO, Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico (Rom 1902). – C. TERZI, Il razionalismo morale di Epitteto (Udine 1938). – A. ULEYN, La doctrine morale de St. Jean Chrysostome dans le commentaire sur St. Matthieu et ses affinités avec la diatribe: RevUnivOttawa 27 (1957) 5*/25*. 99*/140*. – G. VERBEKE, Augustin et le Stoïcisme: RechAug 1 (Paris 1958) 67/89. – C. WACHSMUTH, Studien zu den griech. Florilegien (1882) 121/2. 162/207. – C. WOTKE,

Handschriftliche Beiträge zu Nilus' Paraphrase von Epiktets Handbüchlein: WienStud 14 (1892) 69/74. – TH. ZAHN, Der Stoiker Epiktet u. sein Verhältnis zum Christentum (1894).

*M. Spanneut.**

Epikur.

A. Leben, Werk, Lehre, Schule. I. Leben. Geboren Anfang 341, verlebte E. seine Jugend in Samos, wohin sein Vater, nach der Überlieferung ein Elementarlehrer, als athen. Kleruche gekommen war; dort mit 14 Jahren Beginn des philosophischen Studiums bei dem Platoniker Pamphilos, dessen Unterweisung den Schüler freilich nicht zu befriedigen vermochte (Cic. nat. deor. 1, 72) u. nur von ganz kurzer Dauer war; von größerer Bedeutung wurde für ihn der 3 Jahre währende Unterricht des Demokriteers Nausiphanes in der jonischen Stadt Teos (327/24), bei dem er die demokritische Lehre von den Atomen u. der Lust als letztem Telos kennenlernen konnte (über terminologische u. sachliche Zusammenhänge zwischen Nausiphanes u. Epikurs späterer Lehre vgl. Verf., Ethica, Komm. zu col. 13, 8, u. vor allem Festugière, Epic. 23_3). Als 18jähriger mußte E. nach Athen gehen, um seine beiden Dienstjahre als Ephebe abzuleisten, wobei der spätere Komödiendichter Menandros sein Synephebe war (vgl. dazu M. Pohlenz: Hermes 78 [1943] 274f u. Verf.: RhMus 102 [1959] 170); ob man in dem kameradschaftlichen Kommunismus, wie ihn E. in der Institution der Ephebie erlebte, den Ursprungspunkt des später von Meister u. Jüngern in der Lebensform der Schule so stark gepflegten Gemeingefühls zu erblicken hat, diese Frage wird man weniger zuversichtlich bejahen als es Schwartz, Epikur 144, getan hat (vgl. auch AIIIa4α). Möglich, daß E. bei seinem 1. athenischen Aufenthalt 323/21 gelegentlich seine Freizeit benutzt hat, um Vorlesungen bei Xenokrates zu hören, als dessen Hörer ihn eine auf Demetrius Magnes zurückgehende Überlieferung bezeichnet (Us. 366, 3; vorsichtiger Cic. nat. deor. 1, 72). Da der unglückliche Ausgang des Lamischen Krieges der Herrschaft Athens über Samos u. damit den Möglichkeiten der dortigen attischen Kolonisten ein Ende setzte, begab sich E. nach Beendigung seiner Dienstzeit nach Kolophon, wohin sein Vater ins Exil gegangen war. Das nun folgende Jahrzehnt ist für E. eine Phase des inneren Reifens, in der er, wie man annehmen darf, seine Grundanschauungen in der Auseinandersetzung mit dem platonischen u. peripatetischen Philosophieren zu klären u. zu bewähren suchte. Wir wissen wenig über diese Zeit; ganz unsicher bleibt zB. die zT. mit irrtümlichen Voraussetzungen arbeitende These von DeWitt, Epicurus (56/60), am Anfang der auf die Ephebie folgenden Zeit stehe ein Studium E.s bei dem Peripatetiker Praxiphanes auf Rhodos (diese Annahme ohne Kritik referiert bei Festugière, Epic. 23_1; üblicherweise wird jedoch der Name Praxiphanes in dem einzigen für dieses Schülerverhältnis E.s sprechenden Testimonium Diog. L. 10, 13 als interpoliert betrachtet; vgl. F. Jacoby, Apollodors Chronik [1902] 354 frg. 75; M. Pohlenz: GGA 198 [1936] 525 mit Anm. 3 u. C. O. Brink: ClassQuart 40 [1946] 23; die Hypothesenbildung DeWitts im ganzen richtig beurteilt bei Freymuth, Rez. 26/9, der hier heranzuziehen ist). Als nächste Stationen auf dem Lebensweg E.s sind mit Sicherheit bezeugt Mytilene auf Lesbos u. Lampsakos am Hellespont. Hier schloß E. jene Freundschaften, die für die weitere Entwicklung der Schule von so großer Bedeutung werden sollten: Hermarch, sein 1. Nachfolger, stammte aus Mytilene, Metrodor u. sein Bruder Timokrates, Idomeneus, Leonteus u. seine Frau The-

mista, Kolotes u. Polyainos aus Lampsakos (dazu Festugière, Epic. 21). Eine Lehrtätigkeit im eigentlichen Sinne hat Epikur nach Apollodor (FGrHist 2, 244 F 42 = Diog. L. 10, 14) erst als 32jähriger während des Aufenthaltes eben in Mytilene begonnen, ist dann aber von da schon ziemlich bald nach Lampsakos übergesiedelt; die Lehrzeit in Mytilene u. Lampsakos reicht von 311/0–307/6, zu welchem Zeitpunkt der Philosoph endgültig mit einem nicht geringen Teil seiner Schüler nach Athen zog. Wenn Bignone, L'Arist. 2, 120f, aus einem recht lückenhaften Papyrus durch Vergleich mit Eryxias 399a u. der auf Hermarch u. Epikur bezogenen Erzählung im PHercul. bei Crönert, Kol. 98, eine Szene gewinnt, die uns E. im Konflikt mit einer gegen ihn wegen seiner Lehre einschreitenden Behörde von Mytilene zeigt, so läßt man sich diese Kombinationen für sich genommen vielleicht noch gefallen, wird jedoch die besondere Weise ihrer Verknüpfung mit der Annahme einer ‚platonisch-peripatetischen Schule in Mytilene', die gegen E. aktiv geworden sein soll, schwerlich gutheißen können (dazu Pohlenz: GGA 198 [1936] 525, der diese Schule mit Recht ein Luftgebilde nennt, da es keinerlei Testimonium dafür gibt, daß Aristoteles bei seinem Weggang von Mytilene 343/2 dort ein wie immer beschaffenes Lehrinstitut hinterlassen hat). Wichtiger als die mit Jugend u. 1. Teil des Mannesalters zusammenhängenden Einzelheiten im Bios E.s ist die Tatsache als solche, daß der Philosoph, sieht man von den beiden in Athen verlebten Dienstjahren 323/1 ab, die ersten 35 Jahre seines Lebens in Asien u. auf den vorgelagerten Inseln Samos u. Lesbos zugebracht hat. Wenn Diels, Fragm. 888, aus diesem Faktum eine prinzipielle Abneigung gegen die literarischen Kreise Athens, einen schroffen Gegensatz zu der dort herrschenden Schriftstellerwelt glaubt herleiten zu sollen, so geht er damit allerdings zu weit; nur daß die Umgebung partiell auf Wortwahl u. Stil hat einwirken können, darf als sicher gelten (dazu P. Linde, De Epicuri vocabulis; vgl. zu Sprache u. Stil des Philosophen später A IId); was den Gehalt des epikureischen Philosophierens betrifft, so erscheinen bei allem Aufgeschlossensein für die spezifischen Leistungen des Joniertums (jonische Naturphilosophie!) einige seiner Elemente geradezu als echte Ausprägungen attischen Geistes. Gleichwohl kommt der ‚Athenferne' E.s während seiner 1. Lebenshälfte schon insofern eine besondere Bedeutung zu, als sie das hat vorbereiten helfen, was man die ‚ökumenische Weite' des Epikureertums nennen könnte, das auch nach der definitiven Niederlassung in Athen die Verbindung zu den Jüngern u. Freunden in Asien u. auf den Inseln nicht abreißen läßt, vielmehr die Beziehungen zu den fernen Gemeinden als ‚Stützpunkten' der eigenen Lehre mit aller Intensität pflegt u. ausbaut (über E.s Briefe an auswärtige Gemeinden vgl. AIIIa4 u. b1). Die Schulgründung in der geistigen Zentrale von Hellas (307/6), für den athenischen Bürger E. ohnehin gewiß kein ungewöhnlicher Entschluß (Hervorhebung verdient der gewählte Zeitpunkt unmittelbar nach dem Sturz des Demetrios v. Phaleron u. der Wiederherstellung der alten Demokratie), mag aus dem Bewußtsein heraus erfolgt sein, ‚daß keine Lehre damals Aussicht hatte, sich durchzusetzen u. zu dauern, die es nicht wagte, mit den mächtigen Organisationen, die Plato u. Theophrast in Athen geschaffen hatten, in Athen selbst zu rivalisieren' (Schwartz, Epikur 145); übrigens sollte schon wenige Jahre später, ebenfalls in Athen, die Gründung der Stoa durch den 312/11 nach Athen gekommenen Zenon erfolgen. Gleich nach der Übersiedlung scheint E. jenes Gartengrundstück (Kepos) erworben zu haben, nach dem die von ihm begründete Schul- u. Lebensgemeinschaft nicht selten benannt worden ist (in Weiterführung von Ausdrücken wie ἡ ἐν τῷ κήπῳ διατριβή o. ä.). Über 3½ Jahrzehnte hat er dann die Schule mit stets wachsender Resonanz geleitet, ein Zeitraum, aus dem wir für einige seiner Werke u. Briefe die Daten kennen; auch wissen wir, daß E. noch 2- oder 3mal Athen zu Reisen nach Kleinasien verlassen hat (Diog. L. 10, 10). Dabei waren im Anfang mancherlei Fährnisse zu bestehen, wie die auf die Frühzeit der Schulorganisation zielende Erzählung bei Plutarch Dem. 34 beweist, die uns das Schulhaupt in der Notzeit der 2. Belagerung durch Demetrios Poliorketes (294) als rechten Hausvater zeigt, welcher die spärlichen Rationen selbst an die Schulgenossen verteilt. Wichtig Useners biographische Zusammenstellungen im Index der ‚Epicurea' 404/6; für die aus dem Studium der Papyri resultierenden Versuche, über seine Fixierungen zum einen oder anderen Punkt hinauszukommen, mag als repräsentativ wenigstens A. Momigliano (303ff)

hier genannt sein. Ohne Zweifel stand E.s Werk gefestigt da, als er i.J. 270 im 72. Lebensjahr starb. Schwere körperliche Leiden fesselten ihn als Greis ans Krankenlager (Diog. L. 10, 7), doch wahrte er treu seiner Lehre die Ruhe u. Heiterkeit der Seele bis zum Tode. Besonderen Eindruck hat schon in der Antike sein auf dem Sterbelager diktierter Brief an Idomeneus gemacht, ein wahrhaft rührendes Dokument größter menschlicher Tapferkeit: ‚Einen glückseligen u. zugleich den letzten Tag meines Lebens verbringend schreibe ich euch dies. Harn- u. Unterleibsbeschwerden haben sich eingestellt, die keine Steigerung ihrer Größe mehr zulassen. All dem aber tritt ausgleichend gegenüber die Freude des Herzens bei der Erinnerung an die von uns geführten Gespräche. Du aber sorge gemäß deiner seit dem Knabenalter bekundeten Zuneigung zu mir u. der Philosophie für die Kinder des Metrodoros' (frg. 138 Us. = Diog. L. 10, 22; Ciceros Angabe vor seiner Übersetzung fin. 2, 96, der Brief sei an Hermarch adressiert gewesen, muß schon insofern auf einem Irrtum beruhen, als wir wissen, daß Hermarch beim Tode des Meisters in Athen weilte; nach der treffenden Bemerkung von Jensen, Brief 54 [vgl. auch Von der Mühll, Basil. 48] soll das ὑμῖν am Anfang des Briefes zeigen, daß dieser letzte Beweis für die Richtigkeit seiner Lehre über Idomeneus hinaus alle Freunde in Lampsakos erreichen soll). Berühmt wegen der Sorge für die ‚Mitphilosophen' (συμφιλοσοφοῦντες) oder, wie im Falle eben des schon verstorbenen Metrodor, deren Kinder ist auch das bei Diog. L. 10, 16/21 mitgeteilte Testament des Meisters, aus dem hier das besonders bemerkenswerte Faktum anzuführen ist, daß das Eigentumsrecht am Garten den Erben E.s blieb, ‚nur die Servitut darauf lastete, Hermarchos u. seinen Nachfolgern den Nießbrauch zu überlassen' (so U. v. Wilamowitz, Antigonos v. Karystos [1881] 288f); über die testamentarische Einsetzung eines Gedächtniskults zu E.s u. Metrodors Ehren vgl. unten AIIIc. Eine Einzelheit des Testaments erfordert eine von Usener (405) u. dem ihm folgenden F. Jacoby (Apollodors Chronik [1902] 354) abweichende Erklärung, auf die angesichts der großen Autorität Useners in allen diesen Fragen hier kurz eingegangen sei: Wenn E. in seiner letztwilligen Verfügung (Diog. L. 10, 18) als seinen Geburtstag den 10. des Gamelion angibt, so steht das in Widerspruch zu der anderen Angabe bei Diog. L. 10, 14 (außerhalb des Testaments), die ihn auf den 7. des Gamelion verlegt, eine Diskrepanz, der Usener durch folgende Erwägung glaubt beikommen zu können: ‚an E. die VII natus quod die X susceptus erat, hunc potius diem celebrabat?' Das ist wenig überzeugend, u. man wird lieber annehmen, daß die Angabe des Testaments den Tatsachen entspricht, während die widersprechende Notiz des Diog. L. eine spätere Tendenz widerspiegeln könnte, E.s Geburtstag an demjenigen Monatstag zu feiern, der als der Haupttag Apollons galt, zu dem der Geehrte eben in nähere Beziehung gesetzt werden sollte (so richtig Wilh. Schmidt, Geburtstag im Altertum [1908] 43f. 89; vgl. auch P. Boyancé, Le culte des Muses [Paris 1937] 324_2). – Wenige Angaben noch zum Porträt E.s (J. Bernoulli, Griech. Ikonographie 2 [1901] 122ff; A. Hekler, Bildnisse berühmter Griechen [1940] 36f; L. Laurenzi, Ritratti Greci [1941] nr. 65; G. Lippold, Griechische Plastik [1950] 314_{13}), das durch 2 inschriftlich benannte Exemplare, eine Doppelherme im Mus. Capitol. (Arndt-Am., EA 1081ff) u. ein Bronzebüstchen aus der Villa der Pisonen im Neapler Mus. 5465 (Laurenzi aO. nr. 65) bekannt ist. Von ihm ließen sich weitere 24 Wiederholungen nachweisen, deren bedeutendste sich in New York (Arndt-Br. 1089/90; K. Schefold, Bildnisse [1943] 119), Berlin (Arndt-Br. 40), Kopenhagen (Arndt-Am., EA 38/39), Mus. Capitol. (Arndt-Br. 1081/87) befinden. Auch auf Gemmen erscheint der Kopf des Epikur (Furtwängler, Gemmen Taf. 43, 5). Im Original gehörte der Kopf zu einer Sitzstatue, die sich aufgrund des an der Kapitolinischen Büste wiederkehrenden Gewandmotivs identifizieren ließ u. von der sich 4 Repliken erhalten haben, die wichtigste im Pal. Margherita (G. Lippold, Griech. Porträtstatuen [1912] Abb. 17; Arndt-Am., EA 2092/3). In dem um 270 geschaffenen Original ist das Bildnis eines von innerer Bewegung erfüllten Denkers gestaltet mit hohem, vornehmem Antlitz, das von weichgelocktem Haupt- u. Barthaar umrahmt ist. Die Stirn, von seelischem Erleben durchfurcht, der verinnerlichte Blick der stillen Augen unter den jäh emporgezogenen Brauen, die gebändigte Leidenschaft verraten, die eingefallenen Wangen des von physischem Leid nicht Verschonten u. der feingeschwungene Mund bestimmen die Würde dieses un-

vergeßlichen Antlitzes. Zu den antiken Zeugnissen über Darstellungen E.s auf Bechern u. Ringen vgl. AIIIb2, zum Becher von Boscoreale AIVb. Über eine Dreifigurenkomposition der Villa von Boscoreale vgl. L. Curtius, Die Wandmalerei Pompejis (1929) 118f u. 279f. Hier darf der auf einen knorrigen Stab gestützte Philosoph zur Linken wegen frappanter Ähnlichkeit mit den sicher beglaubigten E.-Porträts gewiß als E. angesehen werden, zumal auf seinem Ring ein E erscheint (so auch O. Brendel: AmJPhilol 75 [1954] 408 gegen Ph. Williams Lehmann, Roman wallpaintings from Boscoreale [Cambridge M. 1953] 33_{19} u. 35_{30}; E. Simon, Die Fürstenbilder von Boscoreale [1958] 18); sein Blick trifft die Figur mit os columnatum im Vordergrund rechts (königliche Schülerin oder königlicher Schüler?), die man keinesfalls mit Brendel als E.s Hetäre Leontion deuten darf (vgl. AIIIa4α), wie nicht nur ihre Kopfbedeckung zeigt, sondern auch das von der Figur im Hintergrund gehaltene, kompositionell gut dem Philosophenstab entsprechende Zepter u. der makedonische Schild. Die Komposition gehört in den Zusammenhang der Antithese ‚Philosoph-Herrscher', die Alföldi behandelt hat (Scientiis artibusque, Acta Acad. Cathol. Hung. 1 [Rom 1958] 7/19; vgl. auch Alföldi: Late Class. and Mediaev. Studies in honor of A. M. Friend [Princeton 1955] 15ff mit Tafel 4).

II. Werke. a. Allgemeine Überlieferungsgrundlagen. Mit Ausnahme weniger Schriften (Briefe, Spruchsammlung), die uns Diogenes Laertios in seiner das 10. Buch seiner Bioi ausmachenden Epikurbiographie wörtlich mitgeteilt hat, sind E.s Werke untergegangen, doch ist das als Ganzes Verlorene bis zu einem gewissen Grade wenigstens in Zitaten u. Exzerpten oder in Berichten anderer zu fassen (Möglichkeit zu Rekonstruktionen). Einen nicht unbeträchtlichen Zuwachs zu dem durch Diog. Laert. Erhaltenen haben die Papyri von Herculaneum gebracht, unter denen sich freilich nur geringfügige Reste originaler E.-Werke befinden; doch enthalten die in ihnen vorliegenden, ebenfalls mehr oder weniger fragmentarischen Schriften späterer Epikureer (Philodem, Polystratos, Demetrios Lakon u. a.: vgl. AIIc2 u. IVa) manches Textstück aus echtem E., um so mehr, als auch in späteren Entwicklungsphasen der epikureischen Schule das Anknüpfen an den Meister u. die immer erneute Vergegenwärtigung des von ihm Gesagten, mitunter bis in den Wortlaut hinein, keine Seltenheit ist. Nächst Diog. Laert. u. den Papyri, zu denen sich noch die monumentale kleinasiatische Wandinschrift des Diogenes v. Oinoanda hinzugesellt (vgl. AIIc2 u. IVc), besitzen unter den griech. für E. bedeutsamen Texten den wohl größten Wert einige der kritischen Auseinandersetzung mit der epikureischen Philosophie gewidmete Schriften in *Plutarchs Moralia, bei den Lateinern das Lehrgedicht des *Lucretius (vgl. AIVb), die Vorträge epikureischer Sprecher in den Dialogen *Ciceros bzw. die Auseinandersetzung nichtepikureischer Gesprächsteilnehmer mit ihnen, endlich auch das eine oder andere epikureische Gut bei *Seneca. Somit ist trotz des fragmentarischen Erhaltungszustandes des Gesamtwerkes doch hinreichendes Material für eine erfolgreiche Wiederherstellung der Lehre E.s vorhanden, mögen auch in nicht wenigen Einzelheiten, zB. in einer schwierigen Frage der Theologie, Unklarheiten bleiben. Der Aufgabe solcher Wiedergewinnung hat sich in der Neuzeit erstmalig der Philosoph Gassendi gewidmet u. sich so um E., soweit er mit den damaligen Mitteln faßbar war, große Verdienste erworben (De vita, moribus et doctrina Epic. [Lyon 1647]). Aber erst Useners glänzende Fragmentsammlung von 1887 hat über das von Diog. Laert. Gebotene hinaus in umfassender Weise die antiken Darstellungen u. doxographischen Berichte wirklich aufgearbeitet u. die herculanensischen Papyri herangezogen, die 1752/54 entdeckt (vgl. ParPass 45 [1955] 478f u. bes. C. Jensen: BonnJb 135 [1930] 49/61), seit etwa der Mitte des 19. Jh. in zunehmendem Maße Objekt intensiver wissenschaftlicher Arbeit geworden waren. Useners ‚Epicurea' sind noch heute Grundlage u. Ausgangspunkt der Forschung u. werden es vorerst auch weiterhin bleiben, wenngleich sie durch einen Zufallsfund kurz nach ihrem Erscheinen (Gnomologium Vaticanum) in diesem Einzelpunkt heute überholt sind, übrigens überholt sind auch durch die Tatsache, daß die wissenschaftliche Arbeit an den von Usener dargebotenen Papyri seit seiner Fragmentsammlung nicht unbeträchtlich fortgeschritten ist bzw. weiteres Material erschlossen hat; diese Entwicklung ist nicht zuletzt gerade Useners Werk zu verdanken. Der angekündigte, dringend zu wünschende anastatische Neudruck der ‚Epicurea' wird denn

auch voraussichtlich in einem Anhang nicht nur das nach Useners Art (so in dem vergleichbaren Fall Epicurea 394/8) mit knapper Kommentierung versehene Gnomol. Vatic. hinzufügen, sondern auch eine größere Konkordanz für alle Papyrusstellen beigeben, die heute in besseren, nicht immer leicht erreichbaren Editionen vorliegen.

b. Zusammenhängende Texte bei Diog. Laert. Zunächst sollen die vier zusammenhängenden, größeren E.-Texte in der Reihenfolge, in der sie Diog. Laert. in seine Biographie hineingenommen hat, u. zusätzlich die einem dieser Stücke prinzipiell ähnelnde vatikanische Spruchsammlung zusammengestellt u. kurz charakterisiert werden (allgemein geltende Literaturangaben am Ende von 5).

1. Herodotbrief (Diog. Laert. 10, 35/83), enthaltend eine Darstellung der Grundlehren der atomistischen Physik E.s; für diesen Teil des Systems außer dem Lehrgedicht des Lukrez die vollständigste u. wertvollste Quelle, da von dem physikalischen Hauptwerk E.s nur geringe Fragmente erhalten sind (vgl. AIIc1). Der Brief ist als Epitome gedacht für die, die nicht alles (von E. über die Natur Geschriebene) ‚genau u. erschöpfend studieren . . ., damit sie die Erinnerung wenigstens an die grundlegendsten Lehren wachhalten (εἰς τὸ κατασχεῖν τῶν ὁλοσχερωτάτων . . . δοξῶν τὴν μνήμην)‘, will aber auch ‚dem in der Übersicht über das All (ἐν τῇ τῶν ὅλων ἐπιβλέψει) schon hinreichend Fortgeschrittenen‘ als Elementargrundriß der gesamten Materie (τὸν τύπον τῆς ὅλης πραγματείας τὸν κατεστοιχειωμένον) nützlich sein, damit er im Detail aller auf ‚jedwede Präzisierung hinsichtlich der Einzelheiten‘ (τὸ κατὰ μέρος ἀκρίβωμα πᾶν), d. h. auf Spezialuntersuchung gerichteten Bemühungen nicht die noch wichtigere Übersicht über das Ganze verliere (10, 35f). Nach der Erörterung der methodischen Erfordernisse wissenschaftlich-philosophischer Untersuchung (10, 37b/38a) u. der drei Prinzipien der Kosmologie (1. Nichts wird aus Nichtseiendem; 2. Nichts wird zu Nichtseiendem; 3. daraus folgend: Unveränderlichkeit des Alls als der Gesamtheit des Seienden [10, 38b/39a]) sind Gegenstand der Behandlung u. a. Materie u. leerer Raum als absolute Prinzipien des Alls, Atome, Unbegrenztheit des Alls in bezug auf die Menge der Körper u. die Größe des Leeren, Bewegung der Atome, grenzenlose Zahl der Welten, Eidola (‚Bildchen‘) als Bedingung sowohl des Sehvorgangs wie des dianoetischen Erfassens, weitere Sinneswahrnehmungen wie Hören u. Geruch, Eigenschaften der Atome, deren Größe, Begrenztheit der Anzahl der Atome im begrenzten Körper, Lehre vom Minimum, erneut Bewegung der Atome, dann der Atomverbindungen (συγκρίσεις), Seele als Atomverbindung u. Ablehnung der These ihrer Unkörperlichkeit, wesentliche Eigenschaften (συμβεβηκότα) u. zufällige u. vorübergehende Zustände (συμπτώματα) eines Körpers, die Zeit, Entstehen u. Vergehen der Welten, deren Form u. Wesen, Entstehung der Sprache als eines Produkts naturgesetzlicher Entwicklung, die Himmelserscheinungen. Der Schluß des Briefes (10, 80ff) sucht deutlich zu machen, daß die Naturforschung nicht Selbstzweck ist: in bezeichnenden Wendungen wird ausgeführt, welchem Ziel alle Naturwissenschaft (‚Physiologia‘ genannt, zB. 10, 37. 78) letztlich zu dienen hat: sie soll die Menschenseele von den Beunruhigungen u. Ängsten befreien, die die unausbleibliche Folge falscher Anschauungen über das Wesen des Alls u. unzureichender Erklärung der Naturphänomene sind, also die Ataraxie sicherstellen. Ohne Physiologia keine Ataraxie. Neben den erst am Schluß des ganzen Abschnitts zu nennenden Kommentierungen sei schon hier speziell zur Erklärung einiger besonders schwieriger Punkte des Briefes hingewiesen auf Bailey, Epic. 259/74: ‚Appendix on the meaning of ἐπιβολὴ τῆς διανοίας‘; dieser Terminus bezeichnet das Erfassen der feineren Bilder seitens der Dianoia, einen vom sinnlichen Wahrnehmungsvorgang im eigentlichen Sinne zu unterscheidenden Akt, mit dem die αἴσθησις aber eben gleichsam nur ein weiteres Stockwerk bekommen hat (vgl. die Formulierung bei De Witt, Epic. 207ff: ‚mind as supersense‘). Zur Lehre von den Minima, durch die E. die seiner Physik von seiten des Peripatos u. der Stoa drohenden Gefahren zu paralysieren unternahm, vgl. v. Arnim: Almanach Akad. Wien 57 (1907) 383/402 u. jetzt besonders J. Mau, Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten (1954). Der wichtige Briefanfang (10, 35ff) ist scharfsinnig behandelt bei Diano, Note 111ff.

2. Pythoklesbrief (Diog. Laert. 10, 84/116), der Erklärung der Meteora, d. h. der Himmelskörper u. atmosphärischen Erscheinungen, gewidmet. Daß ihn Diog. Laert., im

Gegensatz zu seinem Vorgehen in anderen Fällen, unmittelbar an die Zitierung des Herodotbriefs anschließt, dürfte kein Zufall sein: das meteorologische Thema bedeutet gewissermaßen die Entfaltung eines Punktes, der gegen Schluß des Herodotbriefs nur kurz anklang. Die Verfasserschaft des Pythoklesbriefs, der also gemessen an der weitgespannten Gesamtthematik des 1. Briefs einem spezielleren, wenn auch angesichts der erwähnten epikureischen Zielsetzung der Physik in der Tat bedeutsamen Thema gilt (nach 10, 116 verhilft die Einprägung des Stoffes dazu, dem Mythos auszuweichen), wird verschieden beurteilt. Usener hat die Echtheit des eine im Verhältnis zum 1. Brief ungeschicktere Struktur aufweisenden Stückes, dessen unverbundene Aneinanderreihung der einzelnen Naturerscheinungen nicht als durchweg durch den Stoff selbst bedingt angesehen werden sollte, rundweg bestritten, zumal sie schon im Altertum in Zweifel gezogen wurde (vgl. F. Sbordone, Ausg. von Philod. adv. [sophist.] col. 8, dazu Verf., Sammelber. 425). Dagegen hat Armin, Epik. 138 (so auch Mewaldt, Epik. 22), geglaubt, die Bedenken Useners entkräften zu können, ohne sie doch in Wahrheit voll auszuräumen. Ansprechend ist die Beurteilung bei H. Diels, Elementum (1899) 10, der den meteorologischen Brief zwar für untergeschoben hält, aber annimmt, daß er mit echtem, dem großen physikalischen Hauptwerk E.s entstammendem Material ausstaffiert ist; die Einleitung hatte der Autor, wohl ein Schüler E.s, aus eigenem zu bestreiten (vgl. Verf., Epikurs Kritik der platon. Elementenlehre [1936] 58f). So gibt der Brief auf jeden Fall, von der Sache her betrachtet, ein getreues Spiegelbild der Lehre des Meisters. Zur Erklärung des Briefes ist seit Usener neues, recht wertvolles Material hinzugekommen: die zuerst von G. Bergsträsser herausgegebenen u. von E. Reitzenstein über ihn hinaus für E. u. Lukrez ausgewerteten Theophrastfragmente zur Meteorologie (jetzt bequem in englischer Übersetzung zugänglich bei Bailey, Lucret. 3, 1745/48; zur Bedeutung des Materials vgl. O. Regenbogen: PW Suppl. 7, 1409f). Außer der einen reichen Parallelenapparat bietenden Sonderausgabe von E. Boer, Brief an Pythokles (1954; dazu Verf., Sammelber. 424/7) ist für die Exegese zu nennen G. Arrighetti, Sull'epist. 67/86.

3. Menoikeusbrief (Diog. Laert. 10, 122/35), die Summe der neuen Lebenskunst entwickelnd, bei Wahrung der Intention persönlicher Seelsorge doch sicher von vornherein als Propagandaschrift für weitere Kreise gedacht, also eine Art ‚Protreptikos' in Briefform. Auf das Vorwort, das Jugend u. Alter in gleicher Weise zur Philosophie mahnt (der Kepos verzichtet auf hochfliegende propädeutische Bildungsprogramme als Vorbedingung der Philosophie, was zu E.s Attacke gegen die Paideia frg. 163 Us. u. auch frg. 117 paßt), folgt der Hinweis, es gelte ‚die Elemente des guten Lebens', die στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν, zu begreifen. Zunächst geht es um die Theologie (10, 123f): der Adressat soll die allgemeine, im Menschen angelegte Vorstellung von der Gottheit (κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις) rein, d. h. nicht verfälscht durch die entstellenden Zutaten der Doxa, bewahren; die Aussagen der Menge befinden sich im Widerspruch zu der (mittels der Aufnahme der Götterbilder im noetischen Kontakt immer erneut möglichen) Erkenntnis der Götter (γνῶσις τῶν θεῶν), die als solche ‚augenscheinliche Deutlichkeit' (ἐνάργεια, wichtiger Grundbegriff der epikureischen Kanonik) besitzt; den falschen Vermutungen der Nichtweisen (ὑπολήψεις ψευδεῖς) über die Götter stehen gegenüber die ‚wahren Vorstellungen' (προλήψεις), wie sie die Weisen darüber besitzen. Folge der reinen Gottesvorstellungen sind (spirituelle, nicht durch Eingriff der Götter in den Weltlauf zustande kommende) ‚Förderungen', insofern die Götter die ihnen ähnlichen Menschen, eben die Weisen, ‚aufnehmen', d. h. ihrer geistigen Gemeinschaft würdigen, während bei den ‚Schlechten', eben den Nichtweisen, die falschen Gottesvorstellungen zu ‚Schädigungen' führen (d. h. zu einer Quelle innerer Nöte zu werden pflegen). Dieser Schlußgedanke des theologischen loc. class. ist wichtig, wird aber leider bis in neueste Ausgaben u. Kommentare hinein immer wieder verkannt (vgl. Useners Selbstberichtigung, Epicurea XXf, ferner Schmid, Götter 97/126; danach wieder im alten Sinn E. Bickel: Paideia 7 [1952] 275/8). Daß im letzten Satz des Passus die Götter, nicht die Weisen, Subjekt sind, sollte man nicht in Zweifel ziehen, wie das zuletzt Barigazzi, Epicur. 145/58 getan hat (wichtige, bisher nicht herangezogene Parallele: Sallust. de dis et mundo 14, 2; beweisend natürlich vor allem epikureische loci similes, vgl. AIIIa5). Auf die Götter folgt als Thema der Tod (10,

124/7): er, das schauerlichste Übel (φρικωδέστατον τῶν κακῶν), ist als Privation der Empfindung nicht zu fürchten (‚wenn wir sind, ist der Tod nicht da, wenn aber der Tod da ist, sind wir nicht'). Und wie das Nichtmehrleben für den Weisen keine Schrekken hat, so empfindet er andererseits das Leben nicht als Last (Protest gegen das theognideische ‚Nichtgeboren zu sein, das ist das Beste'). Ist doch das Leben als solches lebenswert, wobei es freilich weniger auf die Länge als auf die Köstlichkeit der gelebten Zeit ankommt. Es folgt (10, 127/32) die Darstellung der Lehre von der Lust (ἡδονή), einsetzend mit der Distinktion der Begierden (ἐπιθυμίαι): einige sind natürlich u. notwendig (φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι), andere zwar natürlich, aber nicht notwendig, andere endlich nichtig (κεναί), nämlich weder natürlich noch notwendig; die Klassifizierung dient der mit Rücksicht auf das Ziel allen Wählens u. Meidens (Gesundheit des Leibes u. Beruhigtsein, Ataraxie der Seele) gebotenen Beschränkung der Begierden. Die Entscheidung über das Erstrebenswerte (αἱρετόν) u. zu Meidende (φευκτόν) erfordert nun aber das Abwägen von Lust- u. Unlustquanten, wobei der Kalkül nicht das punktuelle Jetzt, sondern die Eudämonie als Dauerzustand zu bedenken hat, um dessentwillen eine momentane Unlust sehr wohl in Kauf zu nehmen ist. So wird die Philosophie zur Abmessung des ‚Zuträglichen' u. ‚Abträglichen' (συμμέτρησις καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων). Da Lust soviel bedeutet wie ‚Freisein von Schmerzen im Körper u. von Beunruhigung in der Seele' (τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν) u. demnach der Lustzustand schon durch die bloße Aufhebung der Unlust eintritt, mithin seine Variation durch weitere, nur zu leicht weniger auf ‚Natürliches' als auf ‚Nichtiges' zielende Lustempfindungen sich erübrigt, kann sich E. zum Anwalt des schlichten Lebens machen, wie es die ‚nüchterne Überlegung' (νήφων λογισμός) empfiehlt, ‚die die Ursachen für alles Wählen u. Meiden erforscht u. die leeren Meinungen (δόξας) austreibt, aufgrund deren die schlimmste Verwirrung die Seelen erfaßt'. Für all dies hat die Einsicht (φρόνησις) als der Anfang u. das größte Gut zu gelten; sie wird als die Wurzel der übrigen Tugenden bezeichnet (10, 132: ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί) u. lehrt, daß das lustvolle Leben notwendig an den Besitz der Tugenden (ἀρεταί) geknüpft ist u. umgekehrt. Hieran schließt sich das Lob des Weisen, der in den behandelten Punkten (Götter, Tod, Telos der Natur) zum richtigen Denken hingefunden hat u. klar erkennt, daß ‚die äußerste Grenze des Guten (πέρας τῶν ἀγαθῶν) leicht zu erreichen u. leicht zu beschaffen, dagegen die äußerste Grenze des Übels entweder nach den Zeitstrecken oder nach den Schmerzensgraden geringfügig ist' (ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς). Er lehnt es ab, sich zum Sklaven der Naturnotwendigkeit der Physiker zu machen, die noch schlimmer ist als der übliche Mythos von den Göttern, u. hat auch die rechte Stellung zur Tyche, die er nicht zu hoch bewertet u. zur Göttin macht, aber in ihrer Bedeutung als Ausgangspunkt großer Güter u. Übel zu würdigen weiß. Der Brief klingt aus in die Versicherung, daß die Beherzigung der geschilderten Gedanken dazu führe, ‚unter den Menschen zu leben wie ein Gott' (ζήσῃ … ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις); denn keineswegs gleiche einem sterblichen Wesen ein Mensch, der im Besitze unsterblicher Güter lebe. – Der sich mit Vorliebe bald polemisch, bald apolegetisch auf andere philosophische Positionen der Zeit beziehende Brief verlangt geradezu danach, zu den vom 4. Jh. über die Natur der Lust geführten Debatten ins Verhältnis gesetzt zu werden, eine Aufgabe, der sich in verdienstvoller Weise Bignone unterzogen hat (L'Aristot., passim); zur Auseinandersetzung mit ihm vgl. auch M. Pohlenz (GGA 1936, 519/24), der bei aller Kritik im einzelnen doch dem Hauptgedanken Bignones Anerkennung zollt, daß ‚E. unter intensiver Auseinandersetzung mit der platonischen u. aristotelischen Lehre von der Lust seine zentrale Position gewonnen u. gesichert hat' (522). Auf diese für ein vertieftes Verständnis des Briefes wesentlichen Fragen kann hier nur kurz hingewiesen werden. Bignone hat gerade auch den Gedanken durchgeführt, daß der Brief als Kontrapost zum aristotelischen Protreptikos verstanden sein will; er hat, wenn nicht bei allen, so doch bei einigen der von ihm aufgewiesenen Bezüge sicher recht, so wenn er Eingang u. Schluß des Briefes als Gegenstück zu Aristoteles' Protreptikos würdigt (L'Aristotele 1, 121/4. 134f). Vor allem hat Bignone das ‚deus mortalis'-Motiv des Briefschlusses überzeugend als bewußte Beziehung auf Aristoteles zu deuten vermocht: wenn Aristoteles

als Ideal das Leben nach dem Geist schilderte, das den Menschen zum Gotte macht (ὥστε δοκεῖν πρὸς τὰ ἄλλα θεὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον, frg. 61 Rose = protr. frg. 10c Ross), so wollte E. dies Ideal nicht nur als verträglich mit den Grundlagen seines eigenen, ganz anders gearteten Philosophierens erweisen, sondern zeigen, daß es nur von seinen Voraussetzungen her voll zu realisieren sei. Auch die besondere Hochschätzung der Phronesis möchten Bignone aO. 1, 117 u. Pohlenz aO. 523 als Hindeutung auf eine Gegenposition verstehen, mit der E. gewissermaßen konkurrieren wolle.

4. Ratae Sententiae (Diog. Laert. 10, 139/54: Κύριαι δόξαι, ‚Hauptlehrsätze' oder wohl besser ‚Gültige, verbürgte Sätze'; vgl. zum Sprachgebrauch etwa Plato, Theaet. 179b; der schon bei Gassendi nach Ciceros Übersetzung fin. 2, 20 gegebene lat. Titel hier später abgekürzt mit RS), eine Sammlung von ‚Herrenworten' nach Art eines ‚Breviers' oder ‚Katechismus', in der Antike nicht nur bei den Epikureern berühmt (vgl. die Testimoniensammlung bei Usener, Epic. 68/70); zur Verknüpfung dieser literarischen Form mit der Bedeutung ‚memorierender Beherzigungsakte' im Kepos vgl. A III b 2. Die vierzig von Diog. Laert. gleichsam als ‚Schlußstein', als Krone der Biographie bezeichneten Aphorismen hat Usener (Epic. XLIV) im Hinblick auf mangelhafte Ordnung u. Dubletten als spätere, im Kepos vorgenommene Kompilation betrachtet; Bignone, Epicuro 6/26 hat durch Aufdeckung des inneren Zusammenhangs der ‚Aphorismen' diese Ansicht zu entkräften gesucht (vgl. auch Von der Mühll: Festgabe A. Kaegi [1918] 172ff; dagegen, Useners These aufrecht erhaltend, Philippson: PhW 1920, 1023ff). Voll überzeugend ist die von Bignone entwickelte Auffassung nicht, doch ist zuzugeben, daß Anordnung u. Gehalt der Sätze durch Betrachtung unter dem in Bignones späterem Buch L'Aristot. perd. (passim) ausführlich entwickelten Aspekt der Auseinandersetzung mit gegnerischen Positionen manche Aufhellung erfahren haben, u. schließlich ist, wie Diels in seiner besonnenen Auseinandersetzung mit dem ersten Vorstoß Bignones eingeräumt hat, ‚eine Aphorismensammlung kein mathematisches Lehrbuch' (DLZ 41 [1920] 660f). Wenn Mewaldt, Epik. 22 (vgl. 50) die RS daraufhin als ‚echte Arbeit E.s selber' bezeichnet, so ist das freilich nicht ganz klar formuliert: daß zumindest die überwiegende Anzahl aller RS von E. selbst herrührt, hat nie jemand bestritten; fraglich ist nur, ob die RS in ihrem jetzigen Zustand das Werk E.s sind. Da das Vorkommen wenigstens der einen oder anderen Dublette nicht völlig wegdisputiert werden kann, hat Diels' Vermittlungshypothese grundsätzlich manches für sich, wonach der Grundstock der Sammlung seine Form ‚unter den Augen, gewiß auch mit Zutun des Meisters' erhalten u. später noch die eine oder andere Erweiterung durch Aufnahme von Aussprüchen direkter E.-Jünger erfahren hat; diese sehr wohl vorstellbare Tendenz läßt sich in vorgeschrittenem Stadium bei dem unten (5) zu besprechenden Gnomol. Vatic. gut beobachten. Diels' Schüler Krohn weist richtig darauf hin, daß es schon im Altertum nicht an Stimmen gefehlt habe, die einige der RS dem E. aberkannten (Der Epikureer Hermarchos [1921] 9, vgl. ebd. frg. 28), rechnet aber ohne überzeugende Begründung in viel zu weitgehendem Maße mit dem Vorliegen von Hermarchosgut in den RS. An der Spitze der Sammlung stehen 4 Sprüche, deren Gehalt als das ‚Wichtigste' (τὰ κυριώτατα) galt u. in Kurzform, als ‚Tetrapharmakos', d. h. ‚vierfache Medizin', bezeichnet, in der Schule gewissermaßen als eiserne Ration auf dem Lebenswege angesehen wurde; dazu Usener, Epicur. 68ff (ein weiteres Zeugnis gibt die spätere Behandlung der Tetrapharmakos unter A III b 2); vgl. Frgm. eth. Compar. col. 15, 15: ‚das Bedeutsamste ist in den Hauptlehrsätzen an die Spitze gestellt', τὰ κυριώτατα . . . ἐν ταῖς Κυρίαις δόξαις τέτακται πρῶτα. – Nur weniges über diesen wichtigen Eingang der Sammlung. RS 1 behandelt das Dogma vom Fehlen jeder Bekümmerung der Gottheit um die Welt, woraus ihr Freisein von Leidenschaften wie Zorn u. Gunst folgt, die im Gegensatz zu ihrer Glückseligkeit u. Unvergänglichkeit stehen. RS 2 begreift den Tod als mechanischen Zerfall der Atomkomposition; was sich aufgelöst hat, besitze keine Empfindung (τὸ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ), das Empfindungslose aber gehe uns nichts an. RS 3 faßt das Wesentlichste des epikureischen Lustbegriffs kurz zusammen: die höchste Lust hat ihre (mit der Beseitigung des Unlusterregenden gegebene) Grenze, ist damit dem Bereich des ‚Unbegrenzten' entrückt u. enthält keinerlei Beimischung von Unlust (dies letztere Stellungnahme gegen Platons An-

nahme einer Koexistenz von Lust u. Schmerz). RS 4 betrifft die schon im Menoikeusbrief (10, 133) in ganz knapper Form anklingende These, daß der Schmerz leicht zu ertragen sei, wobei die Ausprägung des Gedankens in einer Weise erfolgt, die seinen Zusammenhang mit der medizinischen Therapielehre deutlich erkennen läßt (Theorie der akuten u. der chronischen Krankheiten). Parallelenmaterial zur Einordnung der RS bei Usener, Epicur. 394/8; neben den später zu nennenden Gesamtkommentaren sei hier auf die bei aller Knappheit anregende, als Einführung in die epikureische Lehre gedachte Kommentierung der RS bei Gigon, Epik. 114/27 (,Erklärungen zum Katechismus') hingewiesen.

5. Gnomol. Vatic. (in der Überlieferung überschrieben Ἐπικούρου Προσφώνησις), nicht bei Diog. Laert. erhalten, aber wegen seiner Verwandtschaft mit den RS hier anzuschließen. Es enthält 81 Sprüche, von denen etwa 20 auch anderweitig, u. zwar 13 Stücke aus den RS, bekannt sind; bezeichnend, daß von den 4 bedeutsamen, an der Spitze der RS stehenden Hauptsätzen 3 auch das Gnomol. Vatic. eröffnen. Dieses umfaßt nur Sprüche, die für Ethik u. Lebensführung relevant werden können (kaum eine Ausnahme davon bildet Spruch 24 über das Wesen der Träume, durch deren natürliche Erklärung eine Quelle der Beunruhigungen ausschaltend); sowohl die Physik wie die in den RS ziemlich stark berücksichtigte Kanonik gehen leer aus. Mehrfach liegt Provenienz eines Spruches aus Metrodor vor, zweifellos ist hier die nachträgliche Erweiterung des dem E. gehörenden Grundbestandes viel offenkundiger als im Falle der RS. Lehrreich der Vergleich von Gnomol. Vatic. 10 mit der bei Clemens Alex. strom. 5, 138 [2, 419, 22 St.] = Metrodor. frg. 37 Körte zitierten Fassung wegen Weglassung des in der Briefstelle vorkommenden Adressaten in der Spruchsammlung. Grundlegend die schon im Fundjahr erschienenen Abhandlungen von Usener (Kl. Schriften 1, 297/320 = WienStud 10 [1888] 175/201) u. Th. Gomperz (WienStud 10 [1888] 202ff); dazu ferner K. Horna: ebd. 49 (1931) 32/9. – Usener aO. 313 meint, der in der Überlieferung erscheinende Titel sei wahrscheinlich nicht der ursprüngliche, da zur Benennung ,adlocutio' kein rechter Anlaß zu finden sei. Es ist aber zu bedenken, daß der Sprachgebrauch der Papyri für das Verbum προσφωνεῖν die Bedeutung ,issue directions or orders' kennt (schon 2. Jh. vC.). So läßt sich Ἐπικούρου Προσφώνησις (oder vielleicht der Plural -εις?) als Überschrift einer Sammlung von ,Herrenworten' durchaus rechtfertigen. Allerdings erlaubt Tacitus dial. 31 (E.i et Metrodori honestae quaedam exclamationes) wohl tatsächlich die Vermutung, daß eine gleichartige, von Tacitus benutzte Sammlung Ἐπικούρου καὶ Μητροδώρου φωναί überschrieben war. – Ausgaben für die hier behandelten Texte nach Usener: Vor allem zu nennen die auf gutem textkritischem Fundament errichtete Spezialausgabe der bei Diog. Laert. erhaltenen Briefe u. Spruchsammlung, unter Hineinnahme auch des Gnomol. Vatic., von Von der Mühll (1922); ferner Bailey, Epicurus u. Arrighetti, Epicuro, beide mit Kommentar; Menoikeusbrief u. RS auch bei Diano, Ethica 7/17, wo indes das Gnomol. Vatic. auseinandergenommen u., je nach Lehrgehalt, den sonstigen Fragmenten beigesellt ist. Wichtig für die Textkonstitution der ganzen E.-Biographie des Diog. Laert. wird die von Von der Mühll vorbereitete, auf eigenen Kollationen beruhende Gesamtedition dieses Autors werden; eine solche ist auch von H. Long zu erwarten. Vorerst ist neben der Ausgabe von Cobet (1850) noch R. D. Hicks, Diog. Laert., Lives of eminent philosophers (1925) zu nennen.

c. Papyri, Inschriften, Fragmentsammlungen von Epikureern. Bedenkt man, daß so wichtige Lehrschriften E.s wie das erkenntnistheoretische Werk ,Kriterion oder Kanon' u. die ethischen Schriften ,Vom Telos', ,Über gerechtes Handeln' (περὶ δικαιοπραγίας), ,Über Lebensrichtungen' (περὶ βίων) einerseits u. E.-Briefe wie die ,An die Freunde in Ägypten', ,... in Kleinasien', ,... in Lampsakos', ,an die Philosophen in Mytilene' andererseits verloren sind (Einzelnachweise für die nicht erhaltenen, aber nach Titeln bzw. Adressaten bekannten Schriften u. Briefe bei Usener, Epic. 91/154), wird man es um so mehr begrüßen, daß uns das Trümmerfeld der herkulanensischen Papyri über die bei Diog. Laert. vorliegenden Texte u. die außerhalb seiner bei Autoren wie Seneca, Plutarch u. a. erhaltenen E.-Fragmente hinaus weitere Reste echten E.s bewahrt hat, Stücke bald größeren, bald kleineren u. kleinsten Umfangs, die in mancher Hinsicht eine erwünschte Ergänzung bedeuten. Wenn hier in Auswahl eine knappe Übersicht über solche Stücke gegeben wird, so deshalb, weil

der Zugang zu ihnen mitunter als schwierig empfunden wird (vgl. auch G. Arrighetti, Epicuro, Opere). Es empfiehlt sich, schon hier außer den wenigen Papyri, die als ganze E. zum Verfasser haben, auch solche späterer Epikureer hinzuzunehmen, falls diese in besonderer Weise zur Abrundung unseres Gesamtbildes von E. u. dem Kepos beizutragen vermögen. Dies Vorgehen, das leider für Autoren wie Philodem gewisse Überschneidungen mit dem in der Skizze der geschichtl. Entwicklung (A IVa) Gesagten unvermeidlich macht, ist auch insofern sachlich geboten, als bei mehreren für unsere Zwecke besonders wichtigen Papyri kein Konsens über die von einigen Forschern vertretene Zuweisung an E. besteht.

1. E.s Περὶ φύσεως u. Philodems biograph. Papyri zum älteren Kepos. Zunächst sind zu nennen die Reste des großen naturphilosophischen Hauptwerks περὶ φύσεως, das 37 Bücher umfaßte. Wenn hier Usener nur für Buchüberschriften u. Datierungsangaben der einzelnen Bücher (falls in den Papyri erscheinend) auf die Herculanensia rekurrierte u. auf Mitteilung der ihnen entstammenden Textstücke verzichtete (Epicurea 124/8; die ganz wenigen dort erscheinenden direkten Fragmente entstammen anderen Autoren), so war das im damaligen Zeitpunkt berechtigt, in dem sich für περὶ φύσεως nur Unzureichendes hätte geben lassen. Hier genauere Hinweise nur zu denjenigen Büchern des Werkes, bei denen größere zusammenhängende Stücke dem Erklärer die Aufgabe erleichtern u. schon einigermaßen befriedigende Resultate erreicht sind: Buch 11, behandelnd u. a. die Stellung der Erde im Kosmos: A. Vogliano, I Resti dell' XI libro del π. φ. di E. = Public. Société Fouad I de Papyr., Textes et Docum. 4 (Kairo 1940). Buch 14 mit der Kritik der platonischen Elementenlehre u. anderer Theorien über die στοιχεῖα: A. Vogliano: RendAccBologna (1931/32) u. zur Deutung Verf., E.s Kritik der platon. Elementenlehre (1936); dazu Nachträge RhM 92 (1944) 44ff u. R. Philippson: GGA 1937, 466ff. Buch 28 mit Texten zu wenigstens einem Teile der Kanonik, die Erkenntnis des sinnlich Unfaßbaren beleuchtend, u. im Zusammenhang mit der Methodenlehre auch Fragen des richtigen Wortgebrauchs u. die Notwendigkeit willkürfreier Terminologie erörternd: Vogliano, Scripta 1/19 mit Komm. 99/107 (Philippson, Neues 1, 127/49 und dazu K. v. Fritz: Gnomon 3 [1932] 65ff). Das ohne Buchzahl überlieferte Buch de libertate agendi, Versuch einer Rettung der Willensfreiheit im System des Atomismus, nicht ohne Spitzen auch gegen Demokrit: Diano, Eth. 24/51 mit Komm. 126/33. Auch weniger ergiebige Texte führt neben den genannten auf Verf.: ParPass 45 (1955) 498 (Liste zu vermehren um die neue Edition des die Theorie der Eidola bzw. ihre atomare Struktur u. Bewegung darstellenden Buches 2 durch G. Arrighetti: Annali Scuola Norm. Pisa 26 [1957] 1/30, dazu A. Barigazzi, Cinet. 249/76; ferner A. Vogliano-B. Häsler, Reste von Buch 15: Philol 100 [1956] 253/70; weiteres, schwer zu erschließendes Material bei G. Arrighetti, Un papiro inedito del π. φ. (Pap. Herc. 1431): Studi classici e orientali [Pisa 1956] 175/93 u. R. Cantarella, Pap. Herc. 1413: Il pensiero 2 [1957] 1/36, ein von der Zeit handelnder und wahrscheinlich auch zu π. φ. gehörender Text; Nachträge von Arrighetti zu Buch 11 u. 14: Philol 103 [1959] 39/52). Für den Aspekt der Auseinandersetzung E.s mit anderen philosophischen Positionen der Zeit verdient besondere Beachtung das angeführte Buch 14; aus ihm ergibt sich, daß Aristoteles' sowohl gegen Platon wie gegen Demokrit gerichteter Einwand, die begrenzende Formgebung der Elemente (σχηματίζειν) hebe ihre Teilbarkeit auf, von dem Atomisten E. deshalb verwertet wird, weil er zwischen (platonischen) Elementarkörpern u. den Atomkörpern unterscheidet u. die vier Elemente natürlich für teilbar hält. Die Benutzung der aristotelischen Platonkritik (de caelo, möglicherweise auch Heranziehung von Theophrasts Doxai) zeigt, daß E. die letzten Argumentationen gegen die atomistische Position kennt; wenn er in ihnen keine ernsthafte Gefährdung der eigenen Lehre erblicken kann, so sind sie ihm doch gerade recht, um gegen Platon ins Feld geführt zu werden; sein Kampf gegen Platon war hier gewiß mit der Intention verknüpft, in gewandelter Situation den eigenen, nach seiner Meinung legitimen Atomismus zu verteidigen (richtig Ph. Merlan: DLZ 1937, 1285). Die Annahme, daß E. nicht nur, wie Bignone meint, den ‚verlorenen', exoterischen Aristoteles, sondern auch die eine oder andere aristotelische Lehrschrift gekannt hat, bereitet keine Schwierigkeiten, zumal wir ein ausdrückliches Zeugnis dafür besitzen, daß E. sich in einem Briefe Aristoteles' Analytik u. τὰ περὶ φύσεως be-

stellt hat (Crönert, Kolotes 174). Wichtiger als die gelegentlichen, leider höchst seltenen Aufschlüsse zum verlorenen Hauptwerk, dessen bedeutsamer Gehalt ja zum Glück, wenn auch in Verkürzung, für uns bei Lukrez greifbar ist, sind die Nachrichten u. Briefzitate, die wir durch einen Scriptor Epicureus incertus (Pap. Herc. 176), durch Philodems Werk ,Über Epikur' (Pap. Herc. 1289 u. 1232) u. durch dessen Pragmateiai (Pap. Herc. 1418) für E. als Haupt eines Freundeskreises (der συμφιλοσοφοῦντες) u. Seelenleiter gewinnen. Der Pap. Herc. 176, von Vogliano, Scripta 23/55 mit Komm. 108/19 (dazu Philippson, Neues 2, 1/23) veröffentlicht, enthält Charakteristiken der Freunde E.s, vorwiegend unter Heranziehung ihrer eigenen u. der von E. an sie gerichteten Briefe; wegen gewisser Ähnlichkeiten mit den Bruchstücken aus der Philodemschrift ,Über Epikur' hat Philippson wohl mit Recht auch für Pap. Herc. 176, dessen Titel sinngemäß etwa ,Über die Freunde E.s' gelautet haben könnte, die Verfasserschaft Philodems angenommen. Die Reste von Philodems Werk ,Über Epikur' ebenfalls bei Vogliano, Scripta 59ff u. 65/73 mit Komm. 121ff u. 124/7 (dazu Philippson, Neues 23/32), dagegen die Pragmateiai bei Diano, Lettere, dessen Textgestaltung u. Übersetzung W. Liebich, Aufbau, Absicht u. Form der Pragmateiai Philodems, Diss. Berlin (1960), bei Vorlage ausgewählter Kolumnen zumeist folgt. Als beliebige Beispiele möglicher Themen in den vom Leben E.s u. seiner Freunde handelnden Papyri 176, 1232 u. 1289 seien genannt die Mahnung des Idomeneus an den jungen Pythokles bei einer unter dem Einfluß der Theologie des Astronomen Eudoxos stehenden religiösen Lehrabweichung (,Nach deinem Besseren streben wir Ankläger, bedenke auch den . . . anspornenden Brief E.s u. den mitfühlenden Ton in seinen Worten', mit freilich wohl allzu kühnen Ergänzungen Philippsons, Neues 2, 8); E.s Verhalten gegen den abtrünnigen Timokrates, den älteren Bruder Metrodors (Philippson, Neues 2, 25 u. ö., dazu ders.: Gnomon 4 [1928] 388f); ein Brief E.s an Idomeneus über den Streit mit Timokrates, der am Hofe wohl des Diadochen Lysimachos ein Amt erhalten habe u. da als Verleumder wirke (dazu Jensen, Ein neuer Brief 55f u. Vogliano, Prolegomena 1 [1952] 45/51); Lob des Polyainos als des trefflichen Erziehers u. treuen Mentors, der die Entwicklung der jungen Mitglieder des Kepos überwacht (Pap. Herc. 176, col. 22ff; in col. 22 Reste eines E.-Briefes, in col. 26 Reste eines Enkomions auf den früh verstorbenen Pythokles mit Erwähnung der ihm zuteil gewordenen guten Anleitung im ständigen Umgang mit Polyainos). Die Pragmatieen Philodems sind nicht zuletzt dadurch von besonderem Interesse, daß sie das Verhältnis des frühen Kepos zu den politischen Größen der Zeit in neuem Licht zeigen; Diano hat in diesem Papyrus u. a. wichtige, sich auf die Schicksale des Mithres beziehende Kolumnen rekonstruiert, der als Finanzminister des Lysimachos zeitweilig dem Kepos von großem Nutzen war u. nach seinem Scheitern in der Politik von E. nicht im Stiche gelassen wurde (dazu Diano, Lettere 1, 31ff u. Lettere 2, 59/68 unter Heranziehung auch eines aus Philod. de divit. gewonnenen E.-Briefes an Mithres; über Bemühungen Metrodors um den in der Nähe des Piräus inhaftierten Mithres vgl. schon frg. 194 Us.). Liebich macht einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Anlage der Pragmatieen u. der etwa des Pap. Herc. 176, eine Betrachtungsweise, die in Anbetracht der schmalen Basis, die das Material für unsere Schlüsse zu liefern vermag, der Nachprüfung im einzelnen bedürfen wird: in den Pragmatien folge Philodem in der Art der Zusammenstellung der als biographische Exempla gedachten Briefzitate dem ebenfalls mit biographischem Material angereicherten peripatetischen Genos ,Über die Lebensformen' (περὶ βίων), insofern der philosophische Bios des vorbildlichen Philosophen Kronios u. der politische Bios des gescheiterten Politikers Mithres einander gegenübergestellt seien. Unabhängig von dieser These ist in jedem Fall der aus den Pragmatieen so gut wie aus den übrigen in diesem Zusammenhang genannten Philodempapyri zu gewinnende Eindruck, daß die Ursprünge des Kepos, das lebendige Bild der in ihm realisierten Lebensgemeinschaft (darüber AIIIa4) u. ganz besonders die Vergegenwärtigung der Gestalt des Meisters u. der ihm besonders nahestehenden Schüler noch für spätere Epikureergenerationen bis hin zu Philodem eine exemplarische Bedeutung gehabt haben müssen. Für die Vergegenwärtigung des Details aller biographischen Bezüge muß heute außer auf Useners ,Index nominum' (399/420) u. das grundlegende Werk Crönerts, Kolotes (passim), auf die zahlreichen Artikel bei PW

verwiesen werden, die Gestalten des frühen Kepos behandeln, zB. PW 8, 1, 721f Hermarchos (v. Arnim); 9, 1, 910/2 Idomeneus v. Lampsakos (Jacoby); 11, 1, 1120/2 Kolotes v. Lampsakos (v. Arnim); PW 12, 2, 2038f Leonteus von Lampsakos (W. Capelle); 12, 2, 2047f Leontion (Geyer); 15, 2, 1477/80 Metrodoros v. Lampsakos (W. Kroll); 15, 2, 2156f Mithres (W. Capelle); 21, 2, 1431 Polyainos (K. Ziegler); 21, 2, 1833f Polystratos (Mette); 5A, 2, 1641 Themista (Schwahn); 6A, 1, 1266/70 Timokrates (R. Philippson) u. a.

2. Weitere Textausgaben von Metrodor u. Hermarchos bis Diog. Oenoand. Unentbehrlich natürlich vor allem die vorhandenen Fragmentsammlungen, besonders die für Metrodor von Körte (NJb Suppl. 17 [1890] 531/91) u. für Hermarchos von K. Krohn, Diss. Berlin (1921). Zu den Metrodorfragmenten ist ein Stück aus Metrodors Schrift ,Über den Reichtum' (περὶ πλούτου) hinzuzunehmen, das aus Philodems Schrift ,Über die Oikonomia' zu gewinnen ist, wie sich aus Jensens Praefatio zu seiner Ausgabe ergibt (Philod. de oecon. [1906]); hingegen ist der von Körte aO. 571/97 mit Vorbehalt dem Metrodor zugeschriebene u. in seine Sammlung aufgenommene ethische Traktat des Pap. Herc. 831 von Philippson endgültig unter Erschließung des Titels de elatione animi (περὶ μετεωρισμοῦ) als Schrift des Demetrios Lakon erwiesen (weitere Lit. gegen Ende des Abschnitts im Zusammenhang mit der Fragmentsammlung dieses Autors). Die Sammlung der Hermarchostexte umfaßt vor allem die aus Porphyrios de abstinentia geschöpften Stücke aus den ,Epistolika über Empedokles' (frg. 20/39: darunter auch eine Erörterung der Menschheitsgenealogie u. der Bedeutung der Gesetze), ein Fragment aus einem Lehrbrief an einen gewissen Theopheides über das Verhältnis der Wissenschaften im allgemeinen u. der Rhetorik im besonderen zum praktischen Leben (frg. 41, dazu die Erläuterungen bei Krohn aO. 12f unter Einbeziehung auch kleinerer Zeugnisse verwandter Thematik zu Hermarchs Schrift ,Über die Wissenschaften'), endlich spärliche sich auf den Briefwechsel des Hermarchos beziehende oder aus ihm schöpfende Zitierungen (frg. 45/57). Fälschlich ist als Werk des Hermarchos betrachtet worden das jetzt meist nach dem editor princeps Comparetti bezeichnete ethische Fragment (kommentierte Ausgabe vom Verf., Eth.), u. zwar von Philippson (Mnemos 3, 9 [1941] 284/92), während es ursprünglich als echter Epikurtext galt (Comparetti, Zeller, Sudhaus, Jensen) u. mittlerweile durch stilistische Beobachtungen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dem Philodem zugewiesen wurde (vgl. Verf.: RhMus 92 [1943] 39/44 u. zuletzt Gigante, Filod.). Philippson hält die Tatsache, daß sich die Strafandrohungen der Gesetze nach col. 12, 5/10 auf eben jene Furchtgefühle beziehen, die nach RS 1/4 bzw. der Tetrapharmakos gerade als unberechtigt gelten, für höchst singulär u. deshalb einen verwandten Hermarchpassus frg. 24 (24, 28ff) für gravierend; es muß aber gesagt werden, daß die Strafandrohung sowieso nur für die Toren in Frage kommt, u. diese pflegen sich ja nicht an die ,Tetrapharmakos' zu halten. Das Fragment behandelt im Gegensatz zu den sonstigen größeren ethischen Traktaten der herculanensischen Papyri nicht ein bloßes Teilgebiet, sondern enthält eine allgemeine Darlegung epikureischer Ethik, wobei auch Theologie u. Rechtsphilosophie kurz berührt werden; col. 6 bringt Gedanken, die offenbar an die aus Menoikeusbrief u. RS bekannte Klassifizierung der Begierden anzuknüpfen suchen, u. am Schluß des Traktats steht eine ausführlichere Charakteristik des Verhaltens der Toren u. des Weisen, die in manchem an die Sätze über die stulti bei Cic. fin. 1, 59/61 bzw. über den sapiens ebd. 1, 62 erinnert. Überhaupt kommt der Traktat der dem ersten Buch von Ciceros Schrift de finibus zugrunde liegenden griech. Ethik-Epitome im Gesamtduktus vermutlich relativ nahe, ohne doch mit ihr identisch zu sein. Von den popularphilosophischen Traktaten Philodems zu spezielleren Themen der Ethik sei hier nur die von Olivieri edierte Schrift De libertate dicendi (περὶ παρρησίας [1914], etwa: ,Vom unverhohlenen Wort', auch gerade des Seelsorgers) erwähnt, u. zwar wegen einiger für das Bild der epikureischen Seelenleitung nicht unerheblicher Nachrichten (für die hier nicht angeführten Schriften zur Ethik, aber auch zur Poetik, Rhetorik usw. vgl. AIVa). Für die Gewinnung eines differenzierteren Bildes der epikureischen Frömmigkeitslehre u. Theologie sind von größtem Wert die Schriften De pietate (περὶ εὐσεβείας ed. Gomperz [1866]) u. De dis, ediert bei Diels, Philodem über die Götter, Buch I u. III, mit Komm.). Beide Werke haben dazu beigetragen, das

Verhältnis der philosophischen Religiosität E.s zur ‚positiven' Religion seiner Zeit deutlicher hervortreten zu lassen, als es bei Heranziehung nur des theologischen loc. class. im Menoikeusbrief u. der aus gegnerischer Sicht kommenden Zeugnisse möglich wäre (ein bezeichnender Fall zB. Usener, Epic. XXI). Mehrfach fällt auch auf die Einwände gegnerischer Schulen gegen E.s Theologie neues Licht, so auf den Versuch der Akademie, durch den Aufweis innerer Antinomien in der epikureischen Konzeption diese ad absurdum zu führen (ein Beispiel: AIIIa5β); auch manche echten E.-Fragmente zu diesem Problembereich sind uns in ihnen erhalten, vgl. zB. frg. 387 Us. = Philod. piet. 108, 9/26, wo bei Diels, Fragm. 896, die völlige Herstellung des wichtigen Fragments über Usener hinaus erreicht ist. Über die Kritik, die E. sowohl an der Götterlehre der Dichter u. Mythologen wie an der anderer philosophischer Richtungen vorgenommen hat, erhalten wir in De pietate zahlreiche Aufschlüsse, was nicht zuletzt in Anbetracht der Wichtigkeit der epikureischen Mythenkritik auch für die Christen (vgl. BVb) hier nähere Behandlung verdient. Philodems Schrift De pietate (περὶ εὐσεβείας) gliedert sich in die Kritik der Götterlehre (5/89 G.) u. die Darlegung u. Rechtfertigung der epikureischen Lehre von der Frömmigkeit (93/151 G.); der 1. Hauptteil seinerseits umfaßt (a) die Kritik der mythischen u., darauf folgend, (b) eine solche der philosophischen Theologie (a: 1/64 G.; b: 65/89 G.). Die erste dieser beiden Kritiken, die auch manche Dichterzitate enthält, dient dem Zweck, gegenüber den beiden wesentlichen, zB. im Menoikeusbrief Diog. Laert. 10, 123 betonten Eigenschaften der Götter: ihrer Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) u. Seligkeit (μακαριότης), gerade die Zeitlichkeit u. Unseligkeit der Götter des Volksglaubens einschließlich des Dichterglaubens zu betonen. Sie schöpft die Beweise für die ungöttliche Natur der Volksgötter einmal aus ihrer Körperlichkeit u. dann aus ihrer moralischen Minderwertigkeit. Hingegen ist der der Philosophenkritik gewidmete Teil (b) des ersten Hauptkomplexes dadurch von ganz besonderem Interesse, daß seine Philosophenkritik, soweit erhalten, überraschende Ähnlichkeiten mit derjenigen der Velleiusrede bei Cicero nat. deor. 1, 25/41 aufweist. So druckt Diels, Doxogr. 531/49 den Cicerotext u. den entsprechenden Philodemtext nebeneinander ab (vgl. auch Arnim, StVFr passim u. Philippson: Hermes 55 [1920] 364/72). Auch die Mythenkritik Philodems hat eine freilich sehr kurz geratene Entsprechung in der Velleiusrede (nat. deor. 1, 42f), nur ist die Reihenfolge der beiden Kritiken bei Cicero die umgekehrte. Daß das Buch von Cic. nat. deor. mit Philodems De pietate tatsächlich in enger Verbindung steht, ist ein ganz sicherer Eindruck, der freilich durchaus nicht immer durch Ansetzung Philodems als direkter Vorlage Ciceros erklärt wird (im letzteren Sinne jetzt Philippson, Quelle 15/40, der den Nachweis versucht, daß Cicero alle vier Teile der Velleiusrede nat. deor. 1, 18/56, nämlich außer den beiden Kritiken auch das ihnen voraufgehende ‚Vorspiel' u. den ihnen folgenden Komplex über die epikureische Götterlehre, Philodem entlehnt hat; anders Diels, Doxogr. 122ff u. Elementum [1899] 11f, der zB. für den doxographischen Teil Philodem u. Cicero auf Phaidros περὶ θεῶν als gemeinsame Quelle zurückgehen läßt). Rechnet man für die Kritik der mythischen Götterlehre bei Philodem u. Cicero mit einer gemeinsamen epikureischen Quellenschrift, so kann man die für die spätere Entwicklung, auch für die christl. Apologeten (dazu BVb), letztlich maßgebende Fixierung der epikureischen Götterkritik ungefähr auf das Ende des 2. oder den Beginn des 1. Jh. vC. datieren. Die so rekonstruierte Philodemquelle wird man als eine Art Sammelbecken ansehen dürfen, das die damals auf dem Felde der Götterkritik erreichbaren Materialien nicht nur des Kepos selbst (E.s vergleichbare Werke), sondern auch anderer philosophischer Richtungen in sich vereinte, ist doch für diesen Bereich mit einer relativ alten Tradition zu rechnen. – An weiteren die epikureische Götterlehre betreffenden Papyrustexten sind zu nennen ein von Jensen in den zehn Anfangskolumnen des 10. Buches von Philodems De vitiis (vgl. AIVa) rekonstruierter E.-Brief, für dessen Beurteilung auf RhMus 94 (1951) 150/4 verwiesen sei, ferner der in Ägypten gefundene POxy 215, der für den Entwurf eines Gesamtbildes der Theologie E.s geradezu unentbehrlich ist (letzte vollständige Ausgabe von Diels, Fragm. 886/909; vgl. auch für den sachlich besonders wichtigen Passus Text u. Bemerkungen von Barigazzi, Uom. 37/55; ferner S. Eitrem: SymbOsl 31 [1955] 169). Die Autorfrage ist umstritten; Diels denkt an ein originelles

Stück populärer Schriftstellerei aus der Feder des Schulstifters, aber weder seine überlieferungsgeschichtlichen noch seine stilistischen Gründe sind wirklich durchschlagend. Da der sprachliche Eindruck auch nicht zwingend auf Philodem weist, hat Crönerts Datierung in die Zeit des Apollodoros Kepotyrannos oder des Zenon v. Sidon immer noch am meisten für sich (ArchPapF 1 [1901] 527). Nicht unerwähnt soll die Tatsache bleiben, daß es noch einige weitere ägyptische Papyri epikureischen Inhalts gibt, so ein kleines Papyrusblatt des Brit. Mus. (ed. Grenfell-Hunt: New class. Frgm., Gr. Pap. Ser. 2 [1897] 15; zuletzt Diels, Fragm. 901) u. den Heidelberger Papyrus nr. 1740 r. (ed. E. Siegmann: Festschrift Br. Snell [1956] 167/72). Hat das letztgenannte Stück wieder in den Bereich der Ethik zurückgeführt, so sei die Übersicht über besonders wichtige Papyrustexte hier mit einer ethischen Schrift von Demetrios Lakon beschlossen, die bereits als von Körte zu Unrecht in seine Metrodorsammlung eingereiht erwähnt wurde: dem vermutlich ,de elatione animi', περὶ μετεωρισμοῦ, betitelten Traktat (ed. Körte, Metrodori fragmenta: JbKlPhil Suppl. 17 [1890] 571/97; neue Textvorschläge bei Philippson: AmJPhil 64 [1943] 148/62, vgl. Verf., Arb. 179/95). Der mehrfach von Usener für seine Sammlung benutzte u. auch von Bignone ausführlicher behandelte Text (vgl. L'Aristot. 1, 151/55) berührt das Gebiet der Seelendiätetik u. zeigt sich u. a. um Heilung der von seelischem Pathos, in epikureischem Sinne, Befallenen bemüht; besonders hübsch col. 11 über den Weisen u. seinen Jünger (dazu AIIIb2), ferner col. 14 die Empfehlung des Rückblicks auf die Fülle (πλήρωμα) des erlebten Guten. Im ganzen ist zur Benutzung der Papyri zu sagen, daß sowohl bei Philippson, Neues, wie bei Jensen, Brief, Fälle begegnen, in denen die Kühnheit der Ergänzung zu weit getrieben ist; deshalb sollte man, wenn man solche Stellen verwertet, die Ergänzungsverhältnisse genau bezeichnen (dies unterläßt zB. bei der Heranziehung von Jensens Brief frg. 1 Festugière, Epic. 28 u. 43_9, ein Versäumnis, das sich bei Luck, Epik. 308 auswirkt). Die genügende Beachtung des tatsächlich Überlieferten vermag vor Irrwegen zu bewahren (vgl. zB. die unentwegte Weiterverwendung der Gleichung E.-Titan [Helios] frg. 141 Usener adn. bei Festugière, Epic. 41 u. 50 mit Anm. 75 trotz Crönert, Kol. 14; 174 u. Diano, Lett. col. 25 p. 11). – Zu den Papyri gesellt sich noch die große epikureische Steininschrift von Oinoanda in Lykien: dort hat ein Anhänger des Kepos namens Diogenes zum Heile seiner Mitbürger u. auch zu Nutz u. Frommen der kommenden Geschlechter sowie der in der Stadt verkehrenden Fremden ausgewählte RS u. zahlreiche andere philosophische Texte epikureischen Inhalts in die Wände einer Säulenhalle einmeißeln lassen (Ausgaben von William [1907] u. Grilli [1960]). Für ihre Deutung u. Einordnung ist jetzt außer Philippson: PW Suppl. 5, 153/70 vor allem die verdienstliche Kommentierung bei Grilli, Framm., heranzuziehen; vgl. für die Einzelfrage der Schicksalslehre des Diog. v. Oen. noch D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité Grecque (Louvain 1945) 117/20, ferner für die an die ,Ep. ad matrem' der Steininschrift sich knüpfenden Fragen auch AIId. Über die Frage, ob in frg. 4 col. 1, 13ff (nach Zählung hier sowohl Grillis wie Williams) eine Anspielung auf einen platonisierenden Lehrzusammenhang des ,verlorenen Aristoteles' vorliegt oder nicht, ist eine lebhafte Diskussion geführt worden (u. a. Bignone, Philippson, G. Pisano), vgl. dazu Capone Braga 36/46.

d. Sprache u. Stil. Da bei der Besprechung der Textgrundlagen des öfteren von Kontroversen in der Frage der Zuweisung eines Textes an E. oder an spätere Epikureer die Rede war, Kontroversen die auf den ersten Blick geradezu erstaunlich wirken müssen, dürfte es sich empfehlen, einen Blick auch auf Sprache u. Stil E.s zu werfen, wenigstens soweit es zur Gewinnung einiger allgemeiner Beurteilungskriterien notwendig ist. Die unbestreitbare Tatsache, daß die späteren Epikureer (vgl. AIVa/c) von dem direkten E.-Schüler Metrodor bis hin zu Demetrios Lakon u. Philodem, ja bis zu Diog. v. Oen., insgesamt sich ,die Sprache der Schulbibel in einer Weise ... angeeignet haben, wie wir es ähnlich nur in der peripatetischen u. ekklesiastischen Lit. finden' (Diels, Fragm. 891), bedeutet für die Entscheidung von Verfasserfragen nicht selten eine Erschwerung, insofern sich eben gerade für die philosophisch relevanten Ausdrücke eines Textes nur zu leicht Belege aus den verschiedensten Phasen des Epikureismus beibringen lassen; das zeigen zB. sehr gut die übersichtlichen sprachlichen Zusammenstellungen am Schluß von

Diels' Ausgabe des POxy 215, die als solche, wie auch der die Autorschaft E.s verfechtende Editor Diels aO. einzuräumen sich gezwungen sieht, für eine Stellungnahme zum Verfasserproblem wenig besagen. Angesichts solcher aus dem Konservativismus der Schule (dazu AIVa) folgenden Konstanz im Terminologischen tut man gut daran, bei der Beurteilung eines Textes auch dem philosophisch weniger relevanten Wortschatz gebührende Beachtung zu schenken, u. natürlich kommt es bei dem Versuch, einer umstrittenen Schrift den ihr zukommenden Ort innerhalb der sprachlichen Entwicklung anzuweisen, nicht zuletzt darauf an, den stilistischen Gesamtduktus des Textes zutreffend zu würdigen. Was E. selbst betrifft, so hat die schon in AI genannte Diss. von Linde im Prinzip richtig, wenn auch auf zu schmaler Basis bauend, jene Stellung seines Wortschatzes als zwischen Aristoteles u. Polybios fixierbar zu bestimmen u. darzustellen versucht; dabei wird man freilich sagen dürfen, daß jene Stellung keine wirkliche ‚Mittelstellung' ist, insofern E.s Berührungen mit der für uns besonders durch Polybios repräsentierten hellenistischen Sprachstufe wohl doch weniger zahlreich sind als die mit dem Stagiriten, dessen Sprache der Stifter des Kepos nach Diels' treffender Bemerkung aO. 892 am nächsten zu stehen scheint. (Daß umgekehrt der im Verhältnis zu Polybios spätere Philodem jedenfalls da, wo er seine Darlegungen ganz aus Eigenem bestreitet, der polybianischen Sprachstufe näher steht als der aristotelischen, bedarf wohl kaum besonderer Betonung.) Wilamowitz hebt treffend hervor, daß E. mehr als andere in der Zeit des Übergangs vom Attischen zum Hellenistischen schreibende Autoren in Neubildungen förmlich schwelgt (Gnomon 5 [1929] 465; vgl. Gesch. der griech. Sprache [1928] 40), ein Tatbestand, der sich wenigstens teilweise mit E.s Schicksalen während seiner ersten Lebenshälfte erklären läßt, ist doch die griech. Gemeinsprache in den kleinasiatischen Städten in besonderer Weise mit fremden, nichtattischen Elementen durchsetzt gewesen (L. Radermacher, Koine [1947] 6/11). Jene Neuerungen, zB. die später von Poseidonios kritisierte Vorliebe E.s für Verbalsubstantive auf -μα (Posid.: Cleomed. 2, 1 [166 Ziegler]; vgl. Usener, Epic. 89), die der Kunstsprache seit Isokrates durchaus zuwider sind, stehen nicht selten in Zusammenhang mit der Volkssprache; vgl. Norden, Kunstpr. 1, 124 Anm. Übrigens ist der Grad der Adaptierung von Neubildungen der eben damals, etwa um 300 vC., deutlicher in Erscheinung tretenden Koine durch E. in seinen verschiedenen Schriften bzw. Briefen ein durchaus verschiedener; besonders hoch dürfte er in denjenigen seiner Briefe sein, die nicht von vornherein auch mit anderen Lesern als den tatsächlichen Adressaten rechnen, sondern, wie zB. manche der durch Philodem erhaltenen Brieffragmente, ganz persönlich gehaltene, nach E.s ursprünglicher Intention nur dem einmaligen Zweck der jeweiligen brieflichen Kommunikation dienende Äußerungen sein sollen. Diese Feststellung hat uns bereits auf die Tatsache geführt, daß E.s Schriftstellerei in ihren verschiedenen Typen eine große Variationsbreite der sprachlichen u. stilistischen Formung zeigt, u. diese unterschiedlichen Möglichkeiten gilt es sich kurz zu vergegenwärtigen. Den Ausgangspunkt bilde dabei eine Gegenüberstellung des Herodot- u. des Menoikeusbriefs (vgl. AIIb1.3): zeigt jener einen fast völligen Verzicht auf die Anwendung rhetorischer Kunstmittel, so ist bei diesem eine recht weitgehende künstlerische Durchbildung des Stils unverkennbar; vgl. Usener, Epic. XLI; Diels, Fragm. 892; Bailey, Epic. 173. Die rhetorische Stilisierung des Menoikeusbriefs zeigt sich vor allem in der sorgfältigen Meidung des Hiats, in der an Isokrates gemahnenden pointierten Antithetik u. in dem wohlbedachten Periodenbau (wobei gegen den letzten Punkt nicht etwa die Tatsache geltend gemacht werden darf, daß der Schluß des Briefes zB. durch Einsprengsel u. Ausfälle etwas in Unordnung geraten ist). Bignones zunächst ganz vom Inhaltlichen her begründete These, der Menoikeusbrief stehe, wenngleich als Kontrapost, gewissermaßen in der Nachfolge des aristotelischen Protreptikos, gibt auch eine gute Erklärung für seine höheren literarischen Aspirationen. Sind Herodot- u. Menoikeusbrief beide von vornherein zur Publikation für weitere Leser bestimmt, so wenden sie sich doch an recht unterschiedlich zu denkende Kreise: der erstere will nicht zuletzt dem im Studium der Lehre bereits ‚Fortgeschrittenen' dienlich sein, der letztere wendet sich gerade auch an den ‚Außenstehenden', der für den Kepos erst noch gewonnen werden soll, also nicht durch die Unarten des hypo-

mnematischen Stils abgeschreckt werden darf. Die formale Verschiedenheit des Herodot- u. des Menoikeusbriefs läuft so auf den uns von Aristoteles her geläufigen Gegensatz der mehr wissenschaftlichen, esoterischen Schreibweise einerseits u. der eine weitreichende Wirkung erstrebenden, mehr exoterischen Form andererseits hinaus. Allerdings ist der Herodotbrief nur gleichsam auf dem Wege zu jenem wissenschaftlich-esoterischen Stil, wie ihn das große Hauptwerk περὶ φύσεως geradezu in Reinkultur ausgeprägt hat; dazu steht nicht in Widerspruch, daß die Dunkelheit des Herodotbriefes die des Hauptwerkes mitunter übertroffen haben dürfte; es ist das eine Folge jener kondensierenden Abbreviatur, die im Herodotbrief vorliegt. Machen wir zwischen Herodotbrief u. περὶ φύσεως einen gewissen Unterschied, u. heben wir, wie es doch zweifellos geboten ist, von den beiden Typen des Herodot- u. des Menoikeusbriefs jene nicht lehrhaften oder doch das Lehrhafte mehr ins Persönliche wendenden Briefäußerungen schlicht-menschlicher Kommunikation ab, die als ein weiterer denkbarer Typus schon kurz erwähnt wurde, so wären schon vier verschiedene Möglichkeiten der Schreibweise E.s als solche aufgewiesen. Diese Differenzierung muß man vor Augen haben, um die antiken Testimonien über Sprache u. Stil E.s (Usener, Epic. 88/90) richtig zu beurteilen u. einzuordnen; daß die Urteile der Alten vor allem den zahlenmäßig vermutlich stark überwiegenden hypomnematischen Schriften gelten, hat nichts Überraschendes; solche die Schmucklosigkeit von E.s Schreibweise betonenden Zeugnisse sind, wie zuerst Usener XLII klar ausgesprochen hat, natürlich ganz ungeeignet als Argument zur Begründung der Athetese des Menoikeusbriefs (die noch von W. Arndt: bei Norden, Agn. Theos 390, Nachträge zu S. 93, u. Mutschmann: Hermes 50 [1915] 327ff zu Unrecht erwogen wird). Erwähnung verdient noch das Zeugnis bei Theon progymn. 2 (Rh. Gr. 2, 71 Sp. = Usener, Epic. 89, 10/5 u. frg. 105. 131) über die gelegentliche rhythmische Schreibart E.s, seine λέξις ἔμμετρος καὶ ἔνρυθμος, die Norden nicht nur Kunstprosa 1, 124f, sondern auch, mit vertiefter Betrachtungsweise, Agn. Th. 93_2 berührt hat (vgl. nach ihm noch Jensen, Brief 56. 63_1). In seiner späteren Behandlung macht Norden den erfolgreichen Versuch, den von Theon zB. im Briefwechsel E.s mit Idomeneus beobachteten rhythmischen Stil als auch im Menoikeusbrief, jedenfalls an gehobenen Stellen, vorliegend zu erweisen; zB. fordert im theologischen Passus dieses Briefes (Diog. Laert. 10, 123) die einen markanten Punkt der Gedankenreihen bezeichnende Aussage über die Existenz der Götter die rhythmische Analyse geradezu heraus: θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν. | ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν | ἐστιν ἡ γνῶσις (2 bacch. Dim., dann das typische Kolon cret. + troch.); lehrreich vor allem Nordens mit besonderer Feinheit durchgeführte Analyse des protreptischen Briefanfangs, worauf hier nur eben verwiesen werden kann. Eine zusammenfassende Untersuchung dieser Fragen, die eine Weiterführung bestimmter Forschungen von F. Blass bedeuten würde, fehlt für E. leider noch; Norden hat nur Beispiele einer Betrachtungsweise gegeben, die er auch außerhalb des Menoikeusbriefs in manchen Fällen für anwendbar hielt. Als grundsätzliches Fazit des bisher Gesagten ergibt sich, daß jede Stellungnahme in den Fällen, in denen die Frage der Zuweisung eines Textes an E. oder an spätere Epikureer noch immer strittig ist, sich vor beträchtliche Schwierigkeiten gestellt sieht u. nicht nur beim Heranziehen des terminologischen Befundes für die Entscheidung der Verfasserfrage Vorsicht walten lassen muß, sondern zB. auch dann, wenn das Diagnostizieren von Charakteristika der Koine in die Beweisführung hineinspielt: Koine-Elemente vermögen weder die Verfasserschaft E.s a priori auszuschließen noch eine solche späterer Epikureer mit Sicherheit zu beweisen; man denke zB. an die philologische Diskussion im Falle der bei Diog. Oen. erhaltenen ‚epist. ad matrem' frg. 62f Grilli = frg. 63f William = Diano, Eth. frg. 162, die die Mehrzahl der Forscher, so zuletzt Philippson (PW Suppl. 5, 165f), Diano u. Grilli, in Nachfolge Useners (RhM 47 [1892] 424) als von E. verfaßt ansieht, während William u. A. E. Raubitschek (Epikureische Untersuchungen, ungedr. Diss. Wien [1935] 106/42) mit der Autorschaft des Diogenes gerechnet, also den Text etwa fünf Jahrhunderte später datiert haben; ein wirklich abschließendes Urteil zur Verfasserfrage steht hier noch aus. (Raubitscheks sprachliche u. sachliche Bedenken sind bisher nicht voll ausgeräumt; auch ist nicht zu übersehen, daß das von Philippson u. Grilli gegen William als zusätzliches ‚äußeres Kriterium' vorge-

brachte Argument, die im Brief begegnende Nennung von Minen statt Denaren sei im Kleinasien des 2. Jh. nC. unvorstellbar, nicht unbedingt durchschlagend ist; vgl. M. Fränkels allgemeine Erwägungen aus Anlaß der Kommentierung der etwa der gleichen Zeit angehörenden Pergamoninschrift 374; speziell an Zusammenhang mit Minenrechnung nach rhodischem Münzfuß denkt, wohl wegen des im Antipatrosbrief [frg. 16 G. = 15 W.] bezeugten Rhodosaufenthalts des Diogenes, Raubitschek 127 u. 130f, der zudem u. a. mit Recht gegen Philippson hervorhebt, daß der Brief aus Gründen des Lehrgehalts kaum in die ,Lernzeit' E.s vor der Verarmung seiner Eltern im Jahre 322 vC. datierbar ist, wird doch von ihm bereits eine mehr oder weniger entwickelte Lehre E.s vorausgesetzt, daß aber nach diesem Zeitpunkt, eben während der ersten ,Lehrzeit' E.s, ,dauernde' Sendungen höherer Geldsummen seitens der Eltern an den Sohn wenig wahrscheinlich sind: frg. 63 G. = 64 W. col. 2, 3.) Für Philodem, der sich übrigens in der Hiatfrage i. allg. an das feinere Muster der gepflegten Schreibart des Meisters hält, beginnt die Forschung bestimmte Spracheigentümlichkeiten zu observieren, wie zB. die in A II c 2 erwähnte neueste Zuweisung des Comparettischen Frgm. eth. = Pap. Herc. 1251 an Philodem zeigt, die sich auf Kriterien von hinreichender Evidenz zu stützen vermag, so daß in Zukunft Versuche einer Datierung der Schrift in die Zeit des frühen Kepos (Philippsons Hermarchosthese) sich sehr schwer tun dürften. Weniger aufregend als die Divergenz des Urteils da, wo es um nicht weniger als ein halbes Jahrtausend (ep. ad matrem bei Diog. Oen.) oder doch immerhin um etwa zweieinhalb Jahrhunderte (Frgm. eth. Compar.) geht, ist es, wenn für die berühmte ,epist. ad puerulum', deren Zuweisung an E. lange Zeit als über jeden Zweifel erhaben galt, neuerdings Verfasserschaft eines direkten E.-Schülers wie Polyainos erwogen wird (so von Vogliano, vgl. die bei Diano, Eth. frg. 163 angegebene Lit.). Jedenfalls wird die Richtigkeit von Nordens Urteil, der sich durch die wundervolle Natürlichkeit u. warme Empfindung dieses wie anderer Briefe E.s mutatis mutandis an einige Dokumente der frühchristl. Lit. wie zB. die Didache erinnert fühlt (Kunstpr. 1, 123), durch die letztgenannte Kontroverse nicht berührt; denn wenn ein unmittelbarer Jünger E.s wie Polyainos auch seinerseits solcher Töne fähig war, so ist er gewiß auch hierin bei dem Meister in die Schule gegangen. Dieser war, wie Diels, Fragm. 899 richtig bemerkt, ein ,Menschenkenner u. Menschenfischer, der ... soviel Stile wie Personen besaß, denen er seine Briefe widmete'. Daran ist jedenfalls so viel richtig, daß E. im Briefstil stärker noch, als es antike Briefschreiber von Niveau ohnehin getan haben, den jeweiligen Adressaten zu berücksichtigen u. auf ihn einzugehen wußte, was zweifellos mit jenem Element aufrichtender u. festigender ,Seelenleitung' zusammenhängt, das für E. so bezeichnend ist. Für weitere dringend zu wünschende sprachliche Untersuchungen bildet außer den bisher genannten Arbeiten einen guten Ausgangspunkt vor allem das auf solidem Fundament errichtete, in Bonn aufbewahrte ,Glossarium Epicureum' Useners, das mit Erlaubnis der Univ. Bonn bereits mehrfach, u. a. für Berlin (Vogliano, Akad.) u. Neapel (Papyrusoffizin), abgeschrieben wurde u. hoffentlich in absehbarer Zeit, durch Berücksichtigung der nach Usener publizierten Texte auf den neuesten Stand gebracht, der Forschung allgemein zugänglich gemacht werden kann. Das Glossar, über dessen Aufbau auch Diels berichtet (Fragm. 889_1. 900_1), enthält nicht nur einen Wortindex, sondern auch eine dem Überblick über E.s Idiotismen gewidmete, ,Observationes grammaticae' betitelte Unterabteilung, deren Sammlungen bei C. Brescia, Ricerche sulla lingua e sullo stile di Epicuro (Napoli 1955), zugrunde liegen dürften, wie Eigentümlichkeiten der Zitierweise u. die Wahl der meisten nichtepikureischen Parallelen zwingend beweisen, vgl. die Rez. des Verf.: Gnomon (1962); trotz solcher weitgehenden, leider nicht offen zugegebenen Übernahme des von Usener bereitgestellten, bei diesem trefflich gegliederten u. beurteilten Materials vermag Brescias Arbeit berechtigten Ansprüchen des heutigen Forschungsstandes nicht zu genügen u. kann nicht als jene Neubearbeitung des Usenerschen Glossars auch nur in einem Teilbezirk gelten, die als dringendes Desiderat erscheint. Wertvoll ist dagegen H. Widmann, Beiträge zur Syntax E.s (1935), der auch zu Stilistischem, zB. zur Variationstechnik E.s, nützliche Beobachtungen mitteilt (vgl. auch Gnomon 12 [1936] 444f).

III. E.s Philosophie als Lebenslehre u. Heilsbotschaft. a. Zusammenfassendes, bes. zur Ethik u. Theologie. Da bei Besprechung der

Werke E.s deren Thematik in den verschiedensten Bereichen zwar berührt, aber nicht im Zusammenhang betrachtet wurde, soll jetzt eine Zusammenfassung derjenigen Denkmotive versucht werden, die unter dem hier zu akzentuierenden Aspekt der Stellung des Epikureismus in der geistes- u. religionsgeschichtlichen Entwicklung u. seines Hineinwirkens in die hellenistische u. nachhellenistische philosophische Koine, ferner der Auseinandersetzung der christl. Väter mit E. besonders bedeutsam erscheinen; eine doxographische Gesamtdarstellung kann hier um so weniger beabsichtigt sein, als an mehr oder weniger vollständigen Schilderungen des Lehrgehalts kein Mangel ist. Vgl. vor allem Ueberweg 1^{12}, 445/61 u. Zeller 3, 1 (1923) 390/494; ferner Arnim; Bailey, Atomists u., mit geschickter Zusammenfassung, Lucr. 1, 51/72; Brink; F. M. Cornford, Principium Sapientiae (Cambr. 1952) 12/30; Gigon, Einl.; R. D. Hicks: ERE 5, 324/30; E. Hoffmann; G. Luck 308/15; A. W. Mair-W. Schmid: EncyclBrit 8 (1959) 647ff; Mewaldt, Einh.; P. E. More 18/64; Paci; Pohlenz, Hell. Mensch 335/7; A. Rivaud, Histoire de la Philosophie 1 (Paris 1948) 329/57; E. Schwartz, Ethik; W. Wiersman: Het oudste Christendom en de antieke Cultuur 1 (Haarlem 1951) 273/94. Auch seien genannt zwei deutlich einer Grundposition gegenwärtigen Philosophierens verpflichtete Darstellungen E.s, die teilweise eine Art idealtypischer Konstruktion wagen, ohne doch das geschichtlich Gegebene zu vergewaltigen: Jaspers; G. Nebel, Epikur: Griech. Ursprung (1948) 223/315.

1. Hauptmotive, Teile, Definition der Philosophie. Bereits die knappe Inhaltsangabe des Herodotbriefes hat darauf hingewiesen (A IIb 1), daß die zwei wohl bedeutsamsten Gedankenkreise des Epikureismus: die konsequent auf das Ausschalten aller übernatürlichen ‚mythischen‘ Faktoren gerichtete, insbesondere auch jede beabsichtigte Zwecksetzung eliminierende Naturerklärung u. die Erhebung der Lust zum Prinzip der Lebensführung, nicht unverbunden nebeneinanderstehen, daß vielmehr der zweite den ersten voraussetzt. Nur die richtigen Anschauungen über die Physis (u. dazu gehört auch die Leugnung jeden Eingriffs der Götter in das Weltgeschehen u. damit auch das Menschenleben sowie das Aufgeben der These von der individuellen Fortdauer der Seele) ermöglichen die ruhige Eingliederung des auf Freisein von (körperlichem) Schmerz u. (seelischer) Beunruhigtheit bedachten Ich in den Weltlauf. Greifen so Physik u. Ethik ineinander, wobei die Physik ihrerseits nur dann zum Ziele kommt, wenn ihr Wissenschaftsbewußtsein sich einer Klärung durch die ‚Kanonik‘ unterzieht (welche letztere freilich auch eine Beziehung auf die Ethik u. ihre Postulate hat), so tritt die Weise des Aufeinanderbezogenseins der drei Hauptteile des Systems deutlich zutage; die ‚Kanonik‘ (von ‚Kanon‘, dem zum Gelingen des Baues unentbehrlichen Lot der Maurer u. Baumeister; Titel der einschlägigen Hauptschrift E.s, vgl. Epicurea 104ff Us.) hat es als Methoden- u. Erkenntnislehre mit den Evidenzgrundlagen der Erkenntnis, deren Normen u. Wahrheitskriterien zu tun. Angesichts des geschilderten inneren Zusammenhangs der verschiedenen Gegenstandsbereiche seines Denkens kann E. sehr wohl das Gesamtgefüge der Philosophie vor Augen haben, wenn er diese definiert als ‚Energeia, die uns durch Logoi u. Dialogismoi das glückselige Leben verschafft‘ (die Verknüpfung ‚Log. u. Dial.‘ wohl als ‚Argumente u. Gespräche [Diskussionen]‘, nicht mit Ueberweg 1^{12}, 447 als ‚Reden u. Erwägungen‘ zu fassen, vgl. frg. 138 Us.: διαλογισμῶν μνήμῃ u. dazu AIIIb 2; Dial. das gegenüber der illegitimen Dialektik Legitime). Worin E. vor allem die Aufgabe der Philosophie (in Übereinstimmung mit anderen philosophischen Richtungen, doch in Ausgestaltung u. praktischer Anwendung des Gedankens eine eigene Note zeigend) sieht, spricht frg. 221 Us. mit besonderer Deutlichkeit aus: ‚Leer ist jenes Philosophen Logos, von dem keine menschliche Leidenschaft geheilt wird (πάθος ... θεραπεύεται). Wie nämlich die Medizin zu nichts nütze ist, wenn sie nicht die Krankheiten aus dem Körper vertreibt, so nützt auch die Philosophie nichts, wenn sie nicht das Pathos der Seele vertreibt‘; mit dieser Auffassung von der Philosophie hängt auch die schon AIIb 4 erwähnte Bezeichnung für die Kurzfassung von RS 1/4 zusammen (vgl. AIIIb 2). Ein gleichmäßiges Eingehen auf die verschiedenen Hauptteile des Lehrgebäudes ist bei der Zielsetzung dieser Darstellung nicht möglich. So muß die in ihrer Art bedeutende Kanonik E.s im Folgenden beiseite bleiben (Epicurea frg. 35f u. 242/65; περὶ φύσεως XXVIII [dazu AIIc 1]; Philodem περὶ σημείων [dazu AIVa u. die Kom-

mentierung in der dort genannten Ausgabe von De Lacy]; vgl. auch Sandgathe, Die Wahrheit der Kriterien E.s [1909] u. De Lacy, Epilog.). Ebenso muß beiseite bleiben die auch Psychologie u. Götterlehre umfassende Physik; für diese gibt, abgesehen von der gelegentlichen Berührung ihres Bereichs aus Anlaß der Schilderung von E.s Religiosität u. Theologie (A IIIa 5), nur noch A IIIa 2 wenige Hinweise. Wenn übrigens die Wertung der epikureischen Philosophie als einer ‚Heilslehre' stark in den Vordergrund treten wird (A IIIc), so darf das natürlich nicht zur Verschiebung der Maßstäbe führen, d. h. der zu entwickelnde ‚soteriologische' Aspekt behält nur so lange seine Berechtigung, wie der an ihn anknüpfenden Deutung die Inhalte des Gesamtsystems u. damit auch der ‚Physiologia' gegenwärtig bleiben.

2. Verhältnis zu Vorgängern u. zur philos. Umwelt. Die neueste E.-Forschung ist, abgesehen vom Hineinnehmen der durch neupubliziertes Material gewonnenen Aspekte in ihr E.-Bild, vor allem auf das Ziel gerichtet, den Epikureismus nicht zu isolieren, nicht gewissermaßen abseits von der großen Linie der ‚guten' philosophischen Traditionen des Griechentums zu stellen (wo das geschieht, wirkt nicht selten unbewußt noch ein polemisches Schema der Patristik nach, vgl. B IVa), sondern ihn in lebendiger Auseinandersetzung mit andern Denkern, zumal den beiden bereits vor dem Kepos in Athen begründeten philosophischen Schulen, zu sehen (Bignone, L'Aristot. passim [dazu schon A IIb 3.4]). Man kann in der Tat in nicht wenigen Fällen zumindest insofern von einer Beeinflussung E.s durch Platon u. Aristoteles sprechen, als er deutlich auf die neue, von diesen geschaffene Problemlage reagiert (vgl. Solmsen, Heres. 1f). Selbst E.s weitgehende Demokritrezeption in der Physik ist mit nicht geringen Modifikationen im einzelnen verbunden; sie beweisen, daß E. die Einwände der aristotelischen Physik gegen Demokrit nicht leichtnimmt, vielmehr eben im Hinblick auf sie zu Umgestaltungen geführt wird, die die Position Demokrits unangreifbar machen sollen (mag diese auch, wie vor allem Taylor 56/71 betont, dabei in Wahrheit ihre innere Geschlossenheit verlieren; zur Berücksichtigung des Aristoteles in E.s Schrift περὶ φύσεως vgl. A IIc 1). Von nicht geringem Interesse ist hier ein Einzelfall der Kosmologie, der das Lehrstück von der mortalitas mundi betrifft: der ein typisch vorsokratisches Erbe darstellende Gedanke, daß die Entwicklung des Kosmos oder richtiger der Kosmoi nach Analogie der Entwicklung organischer Wesen aufzufassen sei (frg. 305 Us., vgl. Lucr. 2, 1105/72; im 5. Buch des Gedichts nicht als Argument benutzt), erweist sich in der Durchführung durchaus nicht als bloße Repristination, sondern nimmt sehr wohl auf die mittlerweile veränderte Situation der biologischen Lehren Rücksicht (vgl. Solmsen, Growth). Und wenn sich in der Ethik E.s der Einfluß der Sokratik (Aristipp) mit dem des Protagorasschülers Demokrit verbindet, so läßt doch diese Synthese sokratischer u. demokritischer bzw. sophistischer Elemente in Weiterbildung u. Ausgestaltung deutlich das Bestreben erkennen, sich neben platonischen u. aristotelischen Gedanken zu behaupten u. durch Eingehen auf sie zur Konkurrenz mit ihnen fähig zu werden: dies der zweifellos berechtigte Kern in den umfassenden, wenngleich nicht immer von Übertreibung freien Forschungen Bignones, L'Aristot.; vgl. auch Diano, Eth. Kommentar passim, der im Gegensatz zu Bignone die aristotelischen Lehrschriften heranzieht, ferner Merlan, Stud. 31 mit Anm. 40, der zB. E.s Abwehr des Mißverständnisses, als ob er ein Leben der Ausschweifung lehre (Menoikeusbrief: Diog. Laert. 10, 132), als Reaktion speziell auf Aristoteles' berühmte Kritik am ‚Bios apolaustikos' in der nikomachischen Ethik A 3, 1095 b 16f faßt. Auch die epikureische Psychologie sucht zweifellos bei all ihrer Unterschiedlichkeit auf die aristotelische einzugehen u. von ihr zu lernen; das wird die weitere wissenschaftliche Arbeit wahrscheinlich deutlicher, als es bisher geschehen ist, aufzuweisen vermögen, wie denn überhaupt für die hier angedeutete Grundrichtung der E.-Forschung im einzelnen noch manches zu tun bleibt. Endlich ist der Wandel hervorzuheben, der sich in der Bewertung des epikureischen Verhältnisses zu den Göttern vollzogen hat: vor allem Festugière (Epicur. 62f) hat gezeigt, welche Fäden E.s Lehre von den Göttern u. der wahren Frömmigkeit nicht nur mit der allgemeinen Religiosität der frühhellenistischen Zeit, sondern auch mit der platonischen Auffassung verknüpfen, mag diese sich von der E.s noch so stark unterscheiden; hier wird der Unterschied der gegenwärtigen Forschung gegenüber frühe-

ren Positionen besonders deutlich, für die als charakteristisch zB. Taylor genannt sei (78f: ,something not unlike the Neo-Kantian view that while we cannot know whether God exists or not, the concept of God is none the less valuable as embodying an ethical ideal of perfection'). Über Berührungspunkte der religiösen Anschauungen E.s mit anderen Denkern des Frühhellenismus, etwa Theophrast, vgl. Verf., Götter 153. Unter den hier betonten Gesichtspunkten erweist sich das trotz seines Titels durchaus nicht auf Theologie u. Frömmigkeitslehre des Kepos beschränkte Buch Festugières als besonders geeigneter Zugang zum Geist der epikureischen Philosophie überhaupt, insofern es nicht nur die philosophischen ,Dogmen' entwickelt, sondern zugleich die wichtigste aller Fragen zu beantworten sucht: wie konnte eine Lehre, in deren Mittelpunkt der verständig abwägende Kalkül von Lust- u. Unlustquanten steht, jene Anziehungskraft gewinnen, die sie weit über den Hellenismus hinaus nachweislich ausgeübt hat? Dieser Frage wird auch der nun folgende Überblick über einige Hauptfragen der Ethik nicht ausweichen dürfen.

3. Lustlehre u. Lebensphilosophie. Eine der wichtigsten Modifikationen, die die von E. vorgefundene Form des Hedonismus durch ihn erfahren hat, steckt in der Distinktion der ,katastematischen', statischen Lust einerseits u. der ,kinetischen' Lust andererseits (Diog. Laert. 10, 136 = Epicurea XXXI Us.; Cic. fin. 2, 9: ,stabilitas voluptatis' – ,voluptas in motu'; dazu Epicurea frg. 408/15 u. 416/28 Us.). Die Scheidung besagt, daß nicht alle Lustgefühle ,Übergänge' von einem Status zu einem beliebigen neuen sind, daß es vielmehr neben solchen, auf Bewegung beruhenden, sich als bloß transitorische Variationen darstellenden voluptates (frg. 411 Us.: ,glatte u. streichelnde Bewegungen', λεῖαι καὶ προσηνεῖς ... κινήσεις) den Dauerzustand eines ungetrübten Gesamtgefühls als das höhere Ziel anzuerkennen gilt. Vor der durch Platon u. Aristoteles am Hedonismus geübten Kritik fühlt E. sich deshalb sicher, weil diese nach seiner Meinung nur Einwände gegen die Bewegungslust betrifft, ja er geht seinerseits zum Angriff gegen seine Kritiker über: wenn zB. Aristoteles, der junge Aristoteles des Protreptikos, die reinen, geistigen, aus der Theoria erwachsenden Freuden von seiner Kritik an der Hedone ausnimmt (protr. frg. 15 Ross: χαίρειν), so glaubt E. zeigen zu können, daß diese nichts anderes als in sublimierter Form auftretende kinetische Lustempfindungen sind, also sich mit der wahren Hedone nicht messen können: ,Seelenfriede (ἀταραξία) u. Freisein von Beschwerden (ἀπονία) sind Lustempfindungen in der Ruhe (καταστηματικαὶ ἡδοναί); Freude (χαρά) u. Frohsinn (εὐφροσύνη) aber nimmt man als in Bewegung (κατὰ κίνησιν) u. Aktivität bestehend wahr' (frg. 2 Us.; unzutreffend die Deutung des Satzes bei Ueberweg 1[12], 458, wonach auch umgekehrt jede kinetische Lust als χαρά u. εὐφροσύνη zu bestimmen sein soll; natürlich gibt es körperliche Bewegungslust, die genannten λεῖαι κινήσεις, ebensogut wie geistig-seelische). Damit ist die Auflösung der Lust in lauter Einzelmomente als fragwürdig erkannt u. die dauernde, zuständliche Lust zum eigentlichen Lebensziel erhoben. Die geistigen Lust- u. Unlustgefühle nun können insofern eine gewisse Prävalenz gegenüber den körperlichen gewinnen, als E. die Auffassung vertritt, ,das Fleisch irritiere nur Gegenwärtiges, die Seele aber Vergangenes, Gegenwärtiges u. Zukünftiges; in ähnlicher Weise seien auch die Freuden der Seele größer' (frg. 452 Us. = Diog. Laert. 10, 137: τὴν ... σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον; dazu gleichsam illustrierend der A I zitierte Brief E.s an Idomeneus, frg. 138 Us., ferner frg. 397 [271, 15/23 Us.] u. frg. 439). Freilich, wenn die körperliche Lust durch ihr Beschränktsein auf das Gegenwärtige hinter der geistigen zurücksteht, so ist sie ihr andererseits doch insofern vorgeordnet, als die Analyse der geistigen Lust einen wirklich selbständigen, vom Sinnlichen abtrennbaren Gegenstand nicht aufzuweisen vermag: ,Ich weiß nicht, was ich mir als das Gute vorstellen soll, wenn ich die Lust des Geschmakkes, die Lust der Liebe, die Lust des Ohres beiseite lasse, ferner die angenehmen Bewegungen, die durch den Anblick einer Gestalt erzeugt werden' (frg. 67 Us., dazu die direkt an das griech. Zitat anschließenden lat. Sätze bei Cic. Tusc. 3, 41). Es gibt bei E. Stellen, die einer ,Vergeistigung' der Lust das Wort zu reden scheinen, und es gibt andere, die in mehr oder weniger krasser Form die Bedeutung der sinnlichen Lust eben als der Grundlage der geistigen betonen, so zB. frg. 409, das die ,Lust des Magens'

als ‚Ursprung u. Wurzel alles Guten' hinstellt (ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ; Useners Einordnung des Fragments bei den Zeugnissen zur ‚voluptas movens' nicht ratsam). Solche und verwandte Äußerungen (besonders typisch Metrodor frg. 5 K. mit Benutzung einer Formel E.s; ebd. frg. 39/42 K. in Auseinandersetzung mit dem gegenteilige Auffassungen vertretenden Timokrates) sind im Grunde nur eine, gewiß provozierend formulierte Anwendung der Grundanschauung, daß die geistige Lust nichts anderes ist als die ‚Spiegelung der sinnlichen Lust im Denkvermögen'. Besonders weitgehend ist Gnom. Vatic. 33: ‚Die Stimme des Fleisches (σαρκὸς φωνή) spricht: Nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren! Wer das besitzt u. in Zukunft zu besitzen hoffen darf, der könnte sogar mit Zeus an Glückseligkeit wetteifern' (vgl. auch frg. 200 u. 602 Us.). Auf dem Hintergrund einer derartigen Anschauungsweise versteht man es, daß E. frg. 130 Us. in einem Brief an Idomeneus vom ‚heiligen Körper' sprechen kann (ἱερὸν σῶμα: in unmittelbarer Nähe mit einem Ausdruck der religiösen Kultsprache verbunden); da geht es nicht um den Körper des vergöttlichten Schulstifters, wie man wohl gemeint hat (Pascal 241), noch viel weniger um die Charakteristik des ganzen Kepos als ‚our holy body' (so B. Russell, History of Western Philosophy [1946] 265 u. 268), sondern um das Leibliche als Träger der verabsolutierten Lustempfindung. Die geschilderte Ambivalenz in der Bewertung des Verhältnisses der sinnlichen u. geistigen Lust zueinander ist sicher nicht selten eine nur scheinbare, es spielt eben bei der jeweiligen Äußerung der gedankliche Zusammenhang u. auch das ‚Gegenüber' eine Rolle, auf das sich E. bezieht (eben die Notwendigkeit, die eigene Position von der anderer Philosophen abzugrenzen, kann ja leicht zu paradoxer Übersteigerung führen; richtig Mewaldt, Einh. 4). Aber natürlich konnte es nicht ausbleiben, daß gerade jener heikle oder als heikel angesehene Punkt in der späteren Auseinandersetzung anderer Richtungen mit der epikureischen Philosophie immer wieder hervorgekehrt wurde; er hat besonders den akademischen Gegnern reichlich Stoff für ihre Abrechnung mit E. geboten, wie denn auch die antiepikureische Polemik der Christen mit Vorliebe hier einsetzt (vgl. B IVa). Daß die Ableitung der geistigen aus der sinnlichen Lust sich nach E.s Auffassung sehr wohl mit stärkster Akzentuierung des seelischen Zustandes der Ataraxie verträgt, haben die Kritiker dabei oft genug verschwiegen. Und doch wird der Denker nicht müde, dies zu betonen; vgl. hierfür außer den schon früher genannten Zeugnissen ein weiteres: frg. 425, das zugleich die in mancherlei Ausgestaltungen u. Ableitungen schwelgende Metaphorik der ‚Meeresstille' (γαλήνη, maris tranquillitas) gut verdeutlichen kann: ‚Wie Meeresstille bedeutet, daß nicht einmal der schwächste Luftzug die Fluten bewegt, so erscheint der Zustand der Seele ruhig u. befriedet, wenn keine Wirrnis da ist, durch die sie erregt werden könnte' (zu den verschiedenen Ableitungen von γαλήνη vgl. Mewaldt, Einh. 9_5; das gegenteilige Bild vom ‚Sturm der Seele' zB. Menoikeusbrief Diog. Laert. 10, 128: χειμὼν τῆς ψυχῆς, u. frg. eth. Comparetti col. 6, 9: καταιγίδες; verwandt die epikureische Metaphorik des Hafens [so auch noch epikureisierend Vergil catal. 5, 8]). Insofern nun E. bei seiner besonderen Fassung der hedonistischen Position das Individuum von dem unbegrenzten Raffinement bloßer Lustvariationen, die doch in Wahrheit keine Mehrung der Lust bedeuten, unabhängig macht (RS 15; Gnom. Vatic. 69), kann er, der Anhänger einer konsequent antiteleologischen Lehre von der Natur (Lucr. 5, 156/234; durchaus im Sinne E.s, vgl. Bignone, L'Aristot. 2, 433ff und Capone Braga 54ff), einen dankbaren Lobpreis an die Physis richten, weil sie ‚das Notwendige leicht erreichbar u. das schwer Erreichbare nicht notwendig gemacht hat' (frg. 469: χάρις τῇ μακαρίᾳ φύσει κτλ.). Nimmt man diesen Gedanken mit jenem andern zusammen, daß es für den Menschen nicht auf die Extension, sondern auf die Intensität des gelebten Lebens ankommt (dies Folgerung aus RS 19), so versteht man das auf den ersten Blick so Erstaunliche: daß ein nüchterner Kalkül des Lustlebens zu jener Grundgestimmtheit der Dankbarkeit gegen das Leben zu führen vermocht hat, die als elementares Lebensgefühl die in Jahrhunderten bewährte Anziehungskraft der epikureischen Doktrin hinreichend erklärt. Sie ist es, die den über den ‚Schulsinn' u. seine Subtilitäten hinausführenden ‚Weltsinn' des Epikureismus ausmacht, wie er in der lateinischen Dichtung eines Lukrez u. Horaz sichtbar wird (vgl. Giuffrida, L'Epic. passim). In der Tat atmet etwa der lukrezi-

sche Venushymnus, so wenig er mit der Darstellung des wissenschaftlichen Lehrgehalts zu tun hat, in jeder Zeile ebensosehr den Geist der epikureischen Philosophie wie der Zeushymnus des Kleanthes den der Stoa (Hoffmann 222/5), u. auch die horazische Verbindung des ‚carpe diem'-Motivs mit der Vergänglichkeitsreflexion ist genuin epikureisch. Das zeigt mit besonderer Deutlichkeit die Ode 4, 7, welche die der kosmischen reparatio gegenüberstehende Einmaligkeit der flüchtigen Ich-Existenz gerade deshalb vergegenwärtigt, um aus diesem Gedanken das Recht, nein, die Notwendigkeit abzuleiten, der im Heute enthaltenen Lebenswonne innezuwerden (vgl. auch carm. 1, 11 u. bes. 3, 29: quod adest memento componere aequos ... ille potens sui laetusque deget, cui licet in diem dixisse ‚vixi'; dazu u. a. Gnom. Vatic. 14; die gegenteilige Haltung getadelt in Frg. eth. Compar. col. 19, 16ff).

4. Philia u. philos. Lebensform. α. Ideale des Kepos. Obwohl E. nach frg. 540 Us. = Diog. Laert. 10, 120 die Freundschaft (φιλία) auf den Nutzen (χρεία) gründet, schätzt er sie höher als alle Güter der Welt (RS 27; bezeichnend auch frg. 542: ante circumspiciendum est, cum quibus edas et bibas, quam quid edas et bibas, nam sine amico visceratio leonis ac lupi vita est); daß E. sie über die Sophia gestellt u. als unsterbliches Gut, die Sophia jedoch als vergänglichen Wert bezeichnet habe, darf man freilich aus Gnom. Vatic. 78 nicht herauslesen (richtig Usener, Kl. Schr. 1 [1912] 305 u. Diano, Eth. 148 im Komm. z. St.; unzutreffend Schwartz, Epikur 151; Bailey, Epic. 387; Festugière, Epic. 46_{44}). Mit der größten Unbefangenheit weiß Gnom. Vatic. 23 die utilitaristische Grundansicht in der Beurteilung der Freundschaft mit der Feststellung zu verbinden, sie sei ‚um ihrer selbst willen zu wählen' (δι' ἑαυτὴν αἱρετή). Daß eine Lehre, die die altruistischen Elemente der Freundschaft auf dem egoistischen Interesse aufzubauen gezwungen ist, den zartesten Freundschaftskult predigt, der sich überhaupt denken läßt, ist schon von den antiken Gegnern des Kepos oft genug als Inkonsequenz des Systems gerügt worden (so zB. von Plutarch, vgl. frg. 546 Us.). Immerhin gilt es zu bedenken, daß der Weise im Sinne E.s seine Weisheit auch bei der Wahl seiner Freunde zu bewähren weiß, also nur diejenigen in seinen Freundschaftsbund aufnehmen wird, mit denen wechselseitig Eudaimonie zu stiften möglich ist; in der echten Freundschaft, wie sie nur zwischen den Weisen denkbar ist, koinzidiert somit gewissermaßen das Interesse des Ich mit dem des Du (zu E.s Bemühung um Milderung u. Modifizierung der utilitaristischen Fundierung der Philia u. zur richtigen Einschätzung des epikureischen Freundschaftskults vgl. neben Usener, Kl. Schr. 1 [1912] 305/9 besonders Festugière, Epic. 27/42). So kann es zu jener Absolutsetzung des Philia-Ideals kommen, die für den Kepos so charakteristisch ist. Zwar hat die Philia auch für den Nachbarthiasos der Akademie konstitutive Bedeutung, doch ist, wie Festugière aO. 30 u. 43_{19} richtig betont, der Unterschied zwischen E. u. Akademie in diesem Punkt nicht zu verkennen; für Platon haben Eros u. Philia nur den Wert eines μεταξύ, sind gleichsam Vehikel zu etwas Höherem: zur Erkenntnis des Seins, zur Ideenschau (Plato symp. 202b4; 212b4), während für E. die Philia da, wo sie zur echten Eudämonie wird (vgl. die Formulierung frg. 540 gegen Ende), ihren Sinn in sich selber tragen kann. Was an Echtheit u. Substanz noch vorhanden ist, zieht sich in die geistige Kommunikation einzelner zurück u. lebt im Charisma ihres kleineren Kreises: eine auf das Philia-Ideal sich gründende Lebensgemeinschaft sucht ihren Anhängern den Halt zu bieten, den die problematisch gewordene politische Ordnung nicht mehr zu geben vermag. Damit ist schon gesagt, daß weder neuzeitliche religiöse Konventikel der ‚Stillen im Lande' (so E. Schwartz, Epikur 152; ders., Eth. 191) u. ihr ‚Herz u. Herz vereint zusammen', noch Pariser ‚esprits-forts'-Salons des 19. Jh. (so H. Gomperz, Lebensauffassung der griech. Philosophen [1904] 245) als geeignete Analogien zur Erfassung des vom Kepos Gewollten gelten können. Diels, Fragm. 895 hat vom Kepos als einer Art Idealstaat gesprochen; das ist, wie noch zu zeigen sein wird, gewiß schief, enthält aber doch insofern ein Wahrheitsmoment, als die auf den Höhenflug eines normativen Staatsentwurfs verzichtende u. schon gar nicht zur ‚politischen Arete' erziehende Lehre E.s in der Tat dazu fähig gewesen ist, die eigenen philosophischen Ideale menschlichen Zusammenlebens in einem ‚social experiment', als welches man mit einem gewissen Recht die Lebensgemeinschaft der Schule bezeichnet hat (vgl. zB. K. Freeman:

Greece and Rome 7 [1937/38]161f), anschaubar zu machen. Wer den Idealen des Kepos zu folgen bereit ist, hat zu seiner Gemeinschaft Zutritt, auch Frauen, ja auch Sklaven, wenn sie bildungsfähig sind (Jensen 46/9 u. Festugière, Epic. 29f; über den Sklaven Mys vgl. Diog. Laert. 10, 21). Unter den Frauen, von denen wir hören, sind nicht nur verheiratete wie Themista, Ehefrau des Leonteus v. Lampsakos, sondern auch eine Reihe von Hetären (Aufzählung ihrer Namen bei Festugière aO.), unter denen Leontion als die geistig bedeutendste erscheint. Frg. 143 zeigt uns, mit welch überschwänglichen Empfindungen E. auf einen ihrer Briefe reagiert, u. wir erfahren auch von ihren literarischen Qualitäten (p. 101, 30 Us. [Cic. nat. deor. 1, 93]; bezeichnend die Äußerung des Cicerotextes: ,tantum Epicuri hortus habuit licentiae'; zu antiken Klatschgeschichten vgl. die Zeugnisse PW 12, 2047; bildliche Darstellungen der Leontion: Plin. n. h. 35, 99. 144; eine davon der ,meditierenden' Leontion geltend: p. 102, 8 Us.). Die philosophierenden Frauen des Kepos gehören in das Bild, das J. Vogt von der Emanzipation der Frau in dieser Zeit entworfen hat (Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen: AbhMainz 1960, 2, 213ff, vgl. besonders 247). Die Philia u. Philanthropia, die die einzelnen Glieder der epikureischen Gemeinde eint, hat schon Taylor 27 andeutungsweise mit der christl. ,Bruderliebe' verglichen, u. De Witt hat dann diesem Gedanken, freilich unter Verwischung der doch auch vorhandenen trennenden Züge, in seiner Darstellung breiten Raum gewährt (Epic. 101/5, auch sodalitas u. contubernium behandelnd). Von hier aus erklärt sich in ganz natürlicher Weise die von Westman 225f als ,eigenartig' bezeichnete Gepflogenheit des Kepos, durch Beiträge u. Spenden (συντάξεις) den Unterhalt der Kepos-Gemeinde auf ein sicheres Fundament zu stellen; vgl. Gomperz: Hermes 5 (1871) 392; Crönert, Kolot. 72; Diano, Lett. 1, 38f u. Lett. 2, 64f; Westman. Der letztgenannte betont mit Recht, daß es sich geradezu um ein ,Unterstützungssystem' handelt, in dem der Eigenwert der Philia gewahrt bleibt, aber in der rechten Weise auch die Berücksichtigung des praktischen Interesses, der χρεία, eine Rolle spielen kann (zur Verknüpfung von beiden vgl. Gnom. Vatic. 39). Besonders wichtige Zeugnisse für die an die Schule bzw. das Schulhaupt abzuführenden ,Beiträge' enthalten die Pragmatieen Philodems PHerc. 1418 col. 30 p. 16 Diano, ein Passus, der Zitate aus Briefen E.s an Mithres u. andere Adressaten gibt (u. zur Berichtigung einiger schon von Usener mitgeteilter Textstücke heranzuziehen ist). Wir lesen hier eine Empfangsbestätigung für den Eingang einer erwarteten Jahresspende (ebd. col. 30, 10ff = Epic. frg. 184) u. erfahren, welchen Beitrag E. von zweien seiner Schüler erwartet (ebd. col. 30, 3/9); ferner ist davon die Rede, daß die von dem reichen Mithres erwartete Summe sich durchaus in mäßigen Grenzen hält u. daß die augenblicklichen Verhältnisse nicht nur die Teilung der Einkünfte, sondern auch die Berücksichtigung anderer, wohl auswärtiger Freunde gestatten (ebd. col. 30, 17/22). Aus frg. 182 u. 183 Us. ist zu ersehen, daß Spenden gelegentlich in Form von Naturalien erfolgen konnten. Auch die Hinterbliebenen der Freunde sind Gegenstand zärtlicher Sorge (ebd. col. 31, 11/6 = frg. 177 Us.). An ,Gütergemeinschaft' ist bei alledem nicht zu denken. Daß E. diese gar nicht gewollt hat, ergibt sich aus Diog. Laert. 10, 11: danach wird die Erklärung des Freundesgutes zum ,Gemeingut' (κοινὰ τὰ τῶν φίλων) nach Art des pythagoreischen ,Ordens' als unstatthaft bezeichnet, u. zwar mit der charakteristischen Begründung, eine solche Regelung der Besitzfrage schließe ein Mißtrauen ein, wie es dem Geist der Freundschaft widerspreche (ἀπιστούντων ... εἶναι τὸ τοιοῦτον· εἰ δ'ἀπιστούντων, οὐδὲ φίλων). Der Kepos will eben nichts anderes sein als ein Freundesbund derer, denen die Verwirklichung des eigenen Wesens zur Höchstform dessen, was der Meister über ein um die wahre Eudämonie kreisendes Menschentum lehrt, als oberster Wert erscheint u. die darum wissen, daß die geistige Gemeinschaft mit Gleichgesinnten dazu helfen kann, dem mit Enthusiasmus ergriffenen Ziele näher zu kommen (eine geistige Gemeinschaft, die vor allem in der athenischen Schulinstitution gepflegt wird, aber natürlich nicht auf diese beschränkt ist, sondern auch im Zusammenhalt der fernen Gemeinden u. in ihrer Kommunikation mit den athenischen Freunden Gestalt gewinnt). – Weitere Einzelheiten zur institutionellen u. organisatorischen Seite des Kepos bietet De Witt, Organisation 205ff u. Epicurus 89/97.

β. Die philos. Lebensform u. ihr Verhältnis zur Welt. Die Welt, wie sie nun einmal ist, ist den Idealen des Kepos nur allzuoft nicht günstig. So rät E. dem Weisen, nicht aus seiner Zurückgezogenheit freiwillig herauszutreten, um sich am politischen Leben zu beteiligen (frg. 551 Us.: ,Lebe in Verborgenheit, λάθε βιώσας'; dazu frg. 8 u. frg. 548/60, ferner Lucr. 2, 11ff u. 5, 1127ff; über eine denkbare Ausnahme vgl. frg. 555). Natürlich weist das ,nicht freiwillig', wie es zB. in frg. 554 betont ist, auf das Gegenteil des ,wohl jedoch unfreiwillig' hin. Dieser Fall dürfte dann gegeben sein, wenn das Eintreten besonderer Umstände eine Beschäftigung des Weisen mit der Politik als zu seiner Sicherung notwendig erscheinen läßt (unrichtig Westman 203; dagegen zB. frg. 9 = Seneca ot. 3, 2 mit hübscher Formulierung des in diesem Punkt zwischen Kepos u. Stoa bestehenden Unterschieds: ,... nisi si quid intervenerit' [E.] u. ,... nisi si quid impedierit' [Zenon]). In der Tat sind bestimmte Situationen u. Konstellationen denkbar, die ein Aufgeben des zurückgezogenen Lebens erforderlich machen, soll die Eudämonie nicht Schaden leiden (nicht nur die individuelle, sondern auch die der ,Gruppe'). Von hier aus läßt sich auch die nicht selten gestellte Frage beantworten, wie sich das aus den Papyri zu gewinnende Bild eines durchaus nicht in weltferner Abgeschiedenheit dahinlebenden, sondern auf politische Beziehungen bedachten Kepos mit E.s Empfehlung des Fernbleibens von aller Politik vertrage: Wem die Aufgabe gestellt ist, in den Wirren der Zeit die philosophische Lebensform der Schule u. damit der Anhänger zu sichern u. zu bewahren, dessen zeitweiliges Abgehen von der Norm des λάθε βιώσας steht im Dienst jenes wahren Zieles, um dessentwillen die Mahnung erhoben wird. Übrigens darf man ohnehin die Forderung eines ,Lebens in der Verborgenheit' durchaus nicht als ein so bedingungsloses Nein zum Wirken in der menschlichen Gesellschaft auffassen, wie das manche der antiken Kritiker tun, die E.s Haltung in dieser Frage dann folgerichtig als die staatliche Ordnung gefährdend, ja geradezu als subversiv hinstellen (vgl. zB. Plut. adv. Col. gegen Schluß) u. von einer Auflösung der societas humana durch E. reden (frg. 523 Us. aus Laktanz, der hier durchaus einen Topos der paganen Polemik aufgreift). Was E. über das Wesen der Gerechtigkeit lehrt, zeigt deutlich genug, daß er durchaus nicht ein grundsätzlicher Feind der staatlichen Gemeinschaft sein will, deren Gesetzesordnung er freilich nicht als ein von Natur Bestehendes, sondern als Abmachung der Menschen untereinander ansieht (zu seiner Rechtsphilosophie vgl. R. Philippson: Archiv Gesch. Philos. 23 [1910] 289/317; J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus 2 [1926] 96/100; Gigon, Einl. 24/28; T. A. Sinclair, History of Greek political thought [London 1951] 259/61; lehrreich die Auseinandersetzung von Grilli, Problema 69/84 mit dem abweichenden Standpunkt von G. Garbo, Società e stato nella concezione d'Epicuro: Atene e Roma 1936, 243ff). Eine solche Betrachtungsweise denkt natürlich höchst nüchtern über Sinn u. Berechtigung des Politischen: jede Form politischer Organisation ist nicht ein Wert an sich, sondern nur insofern von Nutzen, als sie die Voraussetzungen für die Entfaltung jenes Kreises schafft, in dem das echte Charisma lebt. In diesem Zusammenhang ist frg. 530 Us. von besonderer Bedeutung: ,Die Gesetze sind um der Weisen willen gegeben, nicht damit diese kein Unrecht tun, sondern damit sie kein Unrecht leiden.' Solange die Menschheit nicht aus lauter Weisen u. wahren Freunden im Sinne E.s besteht (die Verwirklichung eines solchen Idealzustandes ist nicht möglich), kann der Kepos nicht ohne den Schutz durch Gesetz u. Staat auskommen. Er rechnet vielmehr durchaus mit den in der Empirie gegebenen politischen Ordnungen, mag er auch selbst nicht viel zu ihrem Funktionieren beitragen (Plut. adv. Col. 1127a), u. er verzichtet, im Gegensatz etwa zu dem Stoiker Zenon, von vornherein auf die Konstruktion einer philosophischen Politeia, die den Anspruch erhöbe, an die Stelle jener Ordnungen zu treten. Somit ist es nicht ratsam, vom Kepos als dem ,Ersatz der Polisgemeinschaft' zu reden, wie es nicht selten geschieht; die Charakteristik trifft nur in dem einen Punkt zu, daß die Hingabe, die einst der Polis galt, sich nun in der neben oder außerhalb der staatlichen Gemeinschaft stehenden Gemeinschaftsform auswirkt. Von den hochtönenden politischen Tagesparolen derjenigen, die die ,Rettung der Griechen' auf ihre Fahnen geschrieben haben, hält E. bezeichnenderweise gar nichts (Metrodor frg. 41 K.: οὐδὲν δεῖ σῴζειν τοὺς Ἕλληνας; vgl. zu dem damals gängigen politischen Aus-

druck u. a. R. Hirzel, Plutarch [1912] 19, dazu Bignone, L'Aristot. 2, 250f; Westman 210f). Die Tyrannis lehnt E. bedingungslos ab (frg. 8), während er die monarchische Verfassung u. U. zu schätzen weiß (Diog. Laert. 10, 121 = Usener, Epic. XXX, 43), da sich in ihrem Schutz gut leben läßt. Zur Frage des politischen Lebens der röm. Epikureer in der Zeit der ausgehenden Republik vgl. AIVb. Daß der Epikureismus der Kaiserzeit sich ganz auf der Linie eines ökumenischen Kosmopolitismus befindet (vgl. Diog. Oenoand. frg. 25 Gr. = frg. 24 Will., col. 2), wie er zur Zeit des früheren Kepos in dieser Entschiedenheit primär in den stoischen Weltbürgertheorien anzutreffen ist, ist nur natürlich. In allem geschichtlichen Wandel bleibt die Grundhaltung der Schule die gleiche: sie negiert den Staat nicht, aber sie steht ihm mit manchem Vorbehalt gegenüber, bald mit stärkerem, bald mit geringerem. Wenn die philosophische Lebensform des Weisen, der die Unruhe der politischen Existenz nach Möglichkeit von sich weist, als ein ‚secum vivere' charakterisiert wird (Frg. eth. Compar. col. 21, 11: αὐτῷ μόνον χρῆσθαι), so verträgt sich diese Haltung sehr wohl mit dem Freundschaftsideal der epikureischen Gemeinschaft. Bei der näheren Bestimmung der ‚vie de retraite' des Epikureers sollte man, wie Boyancé 89/99 in Auseinandersetzung mit Grilli (Probl. 33/86) im Grundsätzlichen richtig ausführt, lieber nicht ohne jede Einschränkung von ‚vita contemplativa' sprechen, insofern das spezifisch epikureische Ideal des otium (σχολή, ἡσυχία) mehr auf einen ‚scholastikos Bios' als auf den ‚theoretikos Bios' in strengem Wortsinn hinausläuft. Das reiche von Grilli bereitgestellte Material bleibt aber auf alle Fälle wertvoll, u. daran, daß auch für den Epikureer die ‚Theoria' eine nicht geringe Bedeutung hat, ist ein Zweifel nicht erlaubt. Wenn Lukrez 5, 1203 das ‚pacata posse omnia mente tueri' als hohe Möglichkeit des philosophischen Geistes hinstellt, so ist das durchaus im Sinne gemeinepikureischer ‚Theoria des Seienden' (θεωρία τοῦ ὄντος) zu verstehen; individuell lukrezisch ist daran allerdings wohl der eine Punkt, daß diese ‚Theoria' im naturphilosophischen Lehrgedicht als Inhalt der legitimen pietas schlechthin erscheinen soll, wie sie in ihrer Gegensätzlichkeit zu den illegitimen Frömmigkeitsakten der Menge umschrieben wird. E. hätte wahrscheinlich in jenem gedanklichen Zusammenhang nicht versäumt, ausdrücklich von der Bedeutung der Götter für die ‚Kontemplation' des Weisen zu sprechen (vgl. RhMus 96 [1951] 156 u. dazu AIIIa5), wie das Lukrez anderwärts im Anschluß an die epikureische Paradosis ja auch seinerseits tut. Zu verschiedenen mit dem philosophischen Lebensideal E.s zusammenhängenden Einzelfragen vgl. weitere Erwägungen bei Grilli, Probl., u. Boyancé, Les épicuriens.

5. Frömmigkeitslehre u. Theologie. α. E. u. die Religion seiner Zeit. Eine zusammenfassende Behandlung des Verhältnisses E.s zu den Göttern knüpft zweckmäßig an die für den theologischen Passus des Menoikeusbriefs bereits entwickelte Deutung an (vgl. AIIb3). Sie befindet sich nicht nur in Übereinstimmung mit Philodems De pietate (Philippson: Hermes 56 [1921] 369. 383), sondern auch mit Lukrez 6, 68/78: quae nisi respuis ..., delibata deum per te tibi numina sancta saepe oberunt; non quo ..., sed quia ... nec delubra deum placido cum pectore adibis, nec de corpore quae sancto simulacra feruntur in mentes hominum divinae nuntia formae, suscipere haec animi tranquilla pace valebis; dazu Verf., Gött. 97/126, der den Gedanken, daß die Teilnahme an den religiösen Bräuchen dem ‚Unfrommen', d. h. dem die echte Gottesvorstellung nicht rein Bewahrenden, zum Unsegen ausschlägt, zu Platon leg. 716d in Beziehung setzt (zur Frage der Beurteilung weiterer epikureischer Zeugnisse vgl. Verf. aO. 104f, wo Philippsons Ergänzungen gegen abweichende Auffassungen in der reichhaltigen Sammlung von Parallelstellen bei Diano, Eth. 105/7 verteidigt werden). Ohne Zweifel steckt in diesem Gedanken ein Element der Verinnerlichung, wie sie nach Nilssons Darstellung dem epikureischen Verhältnis zum Religiösen gänzlich abgehen soll (Gesch. 2 [1950] 239ff). Nilsson wie Wendland, Kultur 107, sind in Gefahr, den von E.s rationaler Systematisierung der griech. Götterlehre übriggelassenen ‚Restbestand des Religiösen' allzu stark unterzubewerten. Wenn Wendland zB. einen andern Lukrezpassus über die wahre pietas (5, 1198/203: nec pietas ullast velatum saepe videri usf.) zitiert, um aus ihm abzuleiten, die üblichen Religionsübungen seien der epikureischen Auffassung als absurd erschienen, so läßt ein solches Urteil die nötige Differenzierung vermissen. Zwar gibt auch Wend-

land zu, daß E. die Beteiligung an der überkommenen Religion nicht ausschließe, aber welchen Sinn der von E. nicht nur nicht widerratene, sondern geradezu empfohlene ‚Anschluß an die Kultgesetze' (POxy 215 [2, 30] col. 2, 7: τῇ τῶν νόμων συμπεριφορᾷ) aus der Sicht der philosophischen Frömmigkeit des Kepos haben soll, wird in der genannten Darstellung nicht recht deutlich. Antike Kritiker haben E. gerne vorgeworfen, sein relativ konservatives Verhältnis zur Volksreligion sei nur ängstliche Anpassung u. im Grunde reine Hypokrisie (Cic. nat. deor. 1, 85 von E.: ne in offensionem Atheniensium caderet; ebd. 1, 123 nach Posidon. περὶ θεῶν: invidiae detestandae gratia; Plut. non posse suav. vivi 21 p. 1102b = Usener, Epic. 103, 7: ὑποκρίνεται ... εὐχὰς καὶ προσκυνήσεις); schon sie, nicht erst moderne Darsteller, haben die gegen eine solche Auffassung sprechenden Gesichtspunkte zu wenig gewürdigt, ja wahrscheinlich bewußt ausgeschaltet. Vgl. zum Problem Westman 199ff; weiteres reichhaltiges Material zu dem beliebten Punkt nicht erst der christl. Epikurkritik bei A. St. Pease, Ciceronis de nat. deor. liber I (1955) in der Kommentierung der genannten Cicerobelege; für Plutarch weist Westman mit Recht darauf hin, daß aus seiner Anwendung des polemischen Topos keineswegs auf tatsächliches Nichtvertrautsein mit E.s Intention einer Sinngebung des Kultus zu schließen ist. Wenn diese für die allgemeine philosophische Doxographie kaum Relevanz gewinnt, so ist das gewiß begreiflich, zumal mit wachsender Entfernung von der religiösen Situation des Frühhellenismus; um so wichtiger ist es aber auch, daß E.s eigene Äußerungen über das Verhältnis des Weisen zur ‚positiven' Religion in der innerepikureischen Doxographie zum Fragenbereich ‚de pietate' Berücksichtigung gefunden haben (Philodem), wie gewiß auch das bereits mehrfach genannte, von Diels kommentierte ‚Fragment über Götterverehrung' (POxy 215 [2, 30]; Diels, Fragm. 886/909) in allem Wesentlichen die Auffassung des Schulgründers wiedergibt, auf die auch Diog. Laert. 10, 10 hindeutet. Es mögen zunächst einige Stellen aus Philodem Berücksichtigung finden, so frg. 387 Us. = Philod. piet. 108, 9/26 p. 126 G.: ‚Wir wollen fromm u. recht den Göttern zur passenden Zeit opfern u. auch sonst alles den Nomoi gemäß tun, ohne uns durch die gängigen Meinungen in unseren Auffassungen von den edelsten u. erhabensten Wesen irremachen zu lassen' (nicht mit W. Nestle, Nachsokratiker 1 [1923] 195: ‚... edelsten u. höchsten Gütern'; wichtig für den hier nicht mitgeteilten Schlußteil des Fragments die über Gomperz u. Usener hinausführende Textherstellung bei Diels, Fragm. 896). Handelt es sich hier um ein direktes E.zeugnis Philodems, so liegt ein indirektes im frg. 13 Us. = Philod. 110 p. 128 G. vor: ‚Es wird sich zeigen, daß E. alle Einzelheiten der Kultübung gewissenhaft befolgt u. ihre Befolgung seinen Freunden anempfohlen hat, nicht nur wegen der Nomoi, sondern auch aus Motiven (zur Ergänzung vgl. RhMus 94 [1951] 153_{149}), die der Physis entsprechen. E. bezeichnet nämlich in der Schrift ‚Über Lebensrichtungen' (zur Rechtfertigung von Useners Ergänzung vgl. RhMus 94 [1951] 139_{115}; dazu Philippson: Hermes 56 [1921] 386; anders Festugière, Epic. 70_{54}) das Beten als der Haltung des Weisen gemäß, nicht als ob die Götter unwillig würden, wenn wir es unterließen, sondern in der Erwägung, wie sehr uns die göttlichen Naturen an Macht (δύναμις wohl richtig ergänzt) u. Bedeutung überlegen sind'. Das letztgenannte Testimonium ist nicht nur wegen der Antithese ‚Nomoi-Physis' von Interesse, sondern auch wegen seiner klaren Bezeugung der von der modernen Forschung, zB. bei der Beurteilung des lukrezischen Venushymnus, so oft übersehenen Tatsache, daß die Leugnung jeder Intervention der Götter in den Weltlauf auf dem Boden der epikureischen Theologie dem Gebet durchaus nicht jeden Sinn raubt. Es muß nur eben im rechten Geist geschehen, d. h. es hat jeden Gedanken an Menschlich-Allzumenschliches aus der Gottesvorstellung zu bannen: ‚Wollte die Gottheit den Gebeten der Menschen folgen, so würden sie bald alle zugrunde gehen, soviel Schlimmes erbitten sie fortwährend zum gegenseitigen Schaden (frg. 388 Us.).' Insbesondere würde es, wie das schon angeführte frg. 13 zeigt, eine Vermenschlichung der Gottesvorstellung bedeuten zu glauben, die Gottheit sei auf Gebet u. andere kultische Formen angewiesen (Verf., Gött. 140_{118}). Die wahre Bedeutung des Gebets kann nur in der Vergegenwärtigung des Göttlichen liegen, wie überhaupt alle Einzelheiten der Kultbräuche in den Dienst dessen zu treten haben, was die philosophisch-legitime Substanz des religiösen Aktes ausmacht.

Hierzu ist POxy 215 col. 2, 2/6 heranzuziehen, wonach der Anhänger der philosophischen Frömmigkeit die Teilnahme am Kult als eine Möglichkeit betrachten soll, seine eigene Anschauung (θεωρία, nämlich von den Göttern) in den Lustempfindungen des kultischen Brauchtums zu ehren. Ob Diels, Fragm. 894f recht daran tut, in diesen Zusammenhang das von der ,voluptas in homine deo auctore creata' handelnde Fragment 385a Us. = Ambros. ep. 63, 13 (1244 A; zur Textform u. Quelle des Passus vgl. BIIIb2) hineinzustellen, von der Lust überhaupt zu verstehen und mit seiner Hilfe den Sinn von POxy 215 col. 2 so zu bestimmen, daß E. in den kultischen Formen nichts anderes als das vergottete Prinzip des Systems gefeiert wissen wolle, erscheint recht zweifelhaft; man wird vielmehr bei frg. 385 der Deutung Useners den Vorzug geben, die hier speziell an die durch die Götterbilder vermittelte Lust denkt (vgl. frg. 352 p. 235, 5 Us.; Lucr. 6, 77f). Es würde dies gut zu der epikureischen These passen, daß die durch den ,noetischen Kontakt' vermittelte Gottesanschauung (u. -erkenntnis, γνῶσις) u. die mit ihr in enger Verbindung stehende ,imitatio dei' (ὁμοίωσις θεῷ) die edelste Form des εὐδαιμονεῖν darstellen; zu den mit der ,imitatio dei' u. der ,Gottesfreundschaft' (θεοφιλία) des epikureischen Weisen zusammenhängenden Fragen vgl. Verf., Gött. 127/40, der diese Motive mit ihren platonischen u. aristotelischen Entsprechungen verknüpft u. auch ihre religionsgeschichtlichen Wurzelstellen nicht unbeachtet läßt (dazu Dirlmeier: Philol 90 [1935] 58ff u. E. Peterson, Der Gottesfreund: ZKGesch 42 [1923] 161ff). Wenn E. aus der durch die ,cognitio dei' ermöglichten ,imitatio dei' eine den Göttern grundsätzlich in nichts nachstehende Eudämonie ableitet (frg. 602 Us.; Gnom. Vatic. 33), so ist an seinen Satz zu erinnern, daß die Zeitdauer auf die Größe einer Lust keine Wirkung hat (RS 19). Liebich 129f hat in einer dem frg. 385a gewidmeten, ausführlichen Neubehandlung zu zeigen versucht, daß man mit Useners Exegese des Ambrosiusfragments schon deshalb nicht durchkomme, weil dieses den referierten Lehrgehalt auch mit den Stoikern in Verbindung bringe. Es ist aber zu bedenken, daß es in der Tat eine stoische Variante zu dem epikureischen Lehrstück von der in der Gotteserkenntnis kulminierenden Eudämonie gibt; bot die Epitome Philodems das Lehrstück E.s u. den Hinweis auf sein stoisches Äquivalent in starker Abbreviatur, so konnte es leicht zu der Herauslösung desselben aus dem spezifisch theologischen Sinnzusammenhang kommen, der bei Ambrosius vorzuliegen scheint (dazu BVIa). Die Ablehnung des von Diels aus POxy 215 col. 2 herausgelesenen Sinnes kann sich auch darauf berufen, daß der gleiche Papyrus in col. 1, 16/24 die Lehre von der Suprematie der in der Gottesanschauung u. -erkenntnis enthaltenen Lust mit aller Deutlichkeit entwickelt: ,Halte es für das allerseligste Gut, eine richtige Auffassung (διαλαμβάνειν) von dem Edelsten unter dem Seienden zu haben, das unsere Dianoia beschäftigen kann'; diese von der bei Diels zSt. gegebenen Übersetzung u. von derjenigen Nilssons (Gesch. 2 [1950] 240: ,Denkkraft ... als eine göttliche Eigenschaft verehrt') abweichende Auffassung wird durch die sich anschließenden Zeilen bestätigt (vgl. auch Pfligersdorffer 251_{27} u. ders.: AnzAltertWissWien 11 [1958] 148_4; abweichend Barigazzi, Uom. 37/55 u. Capone Braga 102; vgl. zum Problem auch Merlan, Stud. 17_{23}). Wenn der theologische loc. class. des Menoikeusbriefs sagt, daß die Götter die ihnen ,Ähnlichen', d. h. die ,Weisen' u. im Sinne der epikureischen Theologie ,Frommen', ,annehmen' (ἀποδέχονται), so fügt sich dazu aufs beste Philod. de dis III col. 1, 14 p. 16 Diels: ,Der Philosoph bewundert die Natur u. Wesensverfassung (φύσις καὶ διάθεσις) der Götter u. sucht ihr nahezukommen (συνεγγίζειν), ja er hat gleichsam einen unwiderstehlichen Trieb, mit ihnen in Berührung u. Verkehr zu kommen (γλίχεται θιγεῖν καὶ συνεῖναι); so empfiehlt sich die Charakteristik der Weisen als ,Freunde' der Götter u. umgekehrt der Götter als ,Freunde' der Weisen ...' Zur Frage der Berührung dieses Passus mit der stoischen Terminologie, etwa mit vergleichbaren Aussagen des Poseidonios, vgl. W. Theiler, Vorbereitung des Neuplatonismus (1930) 101; Verf., Gött. 131; H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ (1952) 7f. 15. Verkehrt so der Weise sozusagen auf gleichem Fuß mit den Göttern, so erkennt er doch die ihnen eignende, besondere Erhabenheit (σέμνωμα) an, vgl. POxy 215 col. 1, 29ff u. das bereits behandelte frg. 13 Us. gegen Ende. Diese ist darin begründet, daß die Seligkeit des Weisen, jedenfalls die der Götterkontemplation entspringende, schon nach den physikalischen Grundlagen der Lehre die der Götter zur

Voraussetzung hat, wie ja auch der in spiritueller Umdeutung beibehaltene Gedanke des Segens u. Unsegens der Himmlischen bezeichnend ist.

β. Die theologischen Grundprobleme. Wenn sich nach früher Gesagtem die ‚Göttlichkeit‘ des Weisen wesensmäßig nicht von der der Götter unterscheidet (zur Depretiation der Zeitdauer in bezug auf die Lust vgl. auch Merlan, Fragen 216f), so doch natürlich hinsichtlich ihrer Extension in der Zeit: nur das Glück der Götter währt ewig. Wie sich diese ‚Unvergänglichkeit‘ (ἀφθαρσία) mit den Prinzipien der Physik verträgt, ist das große Problem der epikureischen Theologie. E. hat sich keine geringe Mühe gegeben, im Rahmen seiner Physik die Ewigkeit der Götter sicherzustellen, d. h. zu begründen, warum sie von dem Schicksal der normalen Atomkomposition, vergänglich zu sein, ausgenommen sind. Es ist schwer, die mit dieser Antinomie zusammenhängenden Fragen in knapper Form zu entwickeln. Wenn manche Handbücher aus der bloßen Tatsache, daß die Götter in den ‚Intermundien‘ (Metakosmia) leben, deren Unvergänglichkeit glauben ableiten zu können, so wird aus der ‚condicio sine qua non‘ (in der Tat dürfen die Götter nicht in den Untergang der Kosmoi mit hineingerissen werden: frg. 364 Us. = Seneca benef. 4, 19, 2) fälschlich der Grund gewonnen. Auch genügt es nicht, mit Schwartz einfach festzustellen, an den Göttern sei E.s Weltkonstruktion eben gescheitert, u. er gebe eine von religiösen Impulsen geleitete Dogmatik, die unbedenklich genug Unvereinbares zusammenflechte. Vielmehr tut E. gerade das, was Schwartz bei ihm vermißt: er macht den Versuch, die Grundantinomie seiner Götterlehre spekulativ zu bewältigen. Ein solcher Versuch muß sich, wie E. sehr wohl sieht, mit der entscheidenden Frage auseinandersetzen: wie bringen es die metakosmischen Atomkombinationen der Götterwelt dahin, eine Unveränderlichkeit der Gestalt (ὁμοείδεια im Sinne von Lucr. 5, 1176: forma [sc. deorum] manebat) zu besitzen u. damit jene Dauerhaftigkeit aufzuweisen, die den ‚soliden‘ kosmischen Atomkombinationen der empirischen, der Aisthesis gegebenen Objekte durchaus abgeht? Und wenn die Göttergestalten nicht in dem auf die Steremnia zutreffenden Sinne ‚Einzelwesen‘ sind (κατ᾽ ἀριθμόν [ἕν] aristotelisch verstanden, lat. ‚ad numerum‘), können sie es in einem gewissen, neu festzulegenden Sinne doch sein, der so zu bestimmen ist, daß dabei der Besonderheit ihrer metakosmischen Seinsweise Rechnung getragen wird? Es ist nicht zuletzt die hiermit bezeichnete Problematik, die hinter den beiden der philologischen Exegese beträchtliche Schwierigkeiten bereitenden u. daher immer erneut von ihr umworbenen Zeugnissen Cicero nat. deor. 1, 49 = frg. 352 = S. 235 Us. u. Scholion RS 1 = frg. 355 Us. steht, zwei Zeugnissen, die von der Forschung je nach Interpretation u. Textgestaltung bald als ganz widersprüchlich, bald als harmonisierbar hingestellt werden (die immer noch anwachsende Spezialliteratur unschwer feststellbar bei Freymuth, Lehre passim u. Merlan, Stud. 38/72; zu letzterem hinzuzufügen Pfligersdorffer 235/53; erste Hinleitung zu den Problemen in der Kommentierung bei Diano, Eth. 116/9 u. Pease, Ciceronis nat. deor. 1 [1955] 312/23; ferner Elder 82ff). E.s Antwort auf die soeben formulierte Frage ist, in starker Vereinfachung, etwa die folgende: Trotz der dauernden Abgabe der zu den Menschen strömenden Bilder (Eidola) bleibt die göttliche Wesenheit deshalb unversehrt erhalten, weil sie aus dem unendlichen Atomreservoir ständig Nachschub bekommt. Dabei entwickelt sie eine besondere Fähigkeit, sich das ihr Wesensgemäße zu assimilieren, hingegen die ihr fremden, verderbenbringenden Stoffe abzuwehren (‚sich gegen sie anzustemmen‘: διερείδεσθαι πρὸς τὸ ἀλλόφυλον nach Philodem de dis III frg. 32a; Lucr. 3, 821ff: pellere aliena salutis); es kommt ihr zugute, daß sich erhaltende u. zerstörende Kräfte die Waage halten (Spezialfall des allgemeinen Isonomiegesetzes, darüber a. E. von β). So ist die Weise des Anpralls der freien, d. h. außerhalb jeder Kombination stehenden Atome an die Atomkompositionen der Götter bzw. deren Reaktion auf den Anprall passend geregelt; man darf sagen, daß die Götter Zustrom u. Abfließen der Atome in einer Weise kontrollieren, die sie vor dem Schicksal der Vergänglichkeit bewahrt. In diese Zusammenhänge gehören die beiden genannten Zeugnisse (Cic. nat. deor. 1, 49; Scholion RS 1). Cic.: cum infinita simillumarum imaginum species (vielleicht, wenn auch nicht notwendig: series) ex innumerabilibus individuis (natürlich den Atomen; anders Pfligersdorffer 243_{15} in Nichtbeachtung des Sprachgebrauchs wie auch der Stelle nat. deor. 1, 105) existat et

ad nos (so Usener mit Lambin; Hs.: deos) adfluat. Schol. RS 1: ,... aufgrund des beständigen Hinzuströmens der ähnlichen Bilder, die (in jedem Einzelfall) so gestaltet sind, daß sie das gleiche Resultat, die gleiche Form ergeben ...' (ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων [zu ἐπὶ τὸ αὐτό vgl. Cic. nat. deor. 1, 109: ut e multis una videatur]). So liegt dem göttlichen Sein ein ,fluxus continuus' absolut gleichgestalteter, ganz feiner Eidola zugrunde, u. zwar scheint die Vorstellung die zu sein, daß die Nachschubatome sich beim Erreichen der göttlichen Wesenheit (nicht schon auf dem Wege zu ihr: anders Frassinetti 129f) infolge des gut funktionierenden Mechanismus von Assimilation u. Repuls in einer Weise formieren, die jeweils ein absolut gleichartiges, neues Eidolon ergibt. Es ist ein physikalisch zu beschreibender Sachverhalt, der der Unsterblichkeit der Götter zugrundeliegt: stationäre Dauer als Resultat eines dynamischen Gleichgewichts. Solche Lehrmeinungen vertrügen sich nicht mit der Annahme göttlicher Aretai, hat die akademische Kritik (Karneades) gegen E. eingewandt, um ihm innere Widersprüche nachzuweisen: sei die Gottheit von vornherein unangreifbar durch verderbenbringende Elemente (ἄδηκτος παθητικοῖς), so komme sie ja gar nicht erst in die Lage, Arete u. speziell Tapferkeit im Sichmühen um die Aufrechterhaltung ihrer Existenzform zu zeigen. Es ist dies einer der Fälle, in denen polemisches Geplänkel der Gegner des Kepos bei Philodem zu detaillierter Ausgestaltung der Lehre des Schulstifters geführt hat; es geht Philodem um den wohlbegründeten Nachweis, daß die epikureische Theologie durchaus ein Recht hat, die ,Unvergänglichkeit' der Götter als ihr ureigenstes Werk, als Wirkung ihrer Arete hinzustellen (Verf., Gött. 141f, dazu Merlan, Stud. 59_{44}). Einige Philodemzeugnisse in De dis u. De pietate, wozu auch das bei Philodem überlieferte Zeugnis Metrodors frg. 12 K. zählt, haben letzthin in Verbindung mit dem bereits genannten Scholion RS 1 = frg. 355 Us. des öfteren als Grundlage zu Versuchen gedient, die Unterscheidung zweier Götterarten als ein wesentliches Charakteristikum der epikureischen Lehre zu erweisen, wobei die Bestimmung des Sinnes der Unterscheidung bei den verschiedenen Befürwortern der Hypothese bezeichnenderweise recht verschieden ausfällt (geistreich in seiner Durchführung zuletzt der Versuch Merlans, das Problem der Pluralität u. Indiszernibilität nicht nur der Kosmoi, sondern auch der Gottheiten als für E. wesentlich zu erweisen u. neben die Göttergestalten der individuellen Bestimmtheit andere, ,ununterscheidbare' treten zu lassen: Stud. 38/72 in Weiterführung seiner früheren Behandlung der Frage Zwei Fragen 196/217; wiederum ganz anders, übrigens den terminologischen Sinn von ,ad numerum' verkennend, Gigon XLVIII). Als zwingend können jene Versuche um so weniger gelten, als das Scholion RS 1, das angesichts der durchaus nicht immer eindeutigen Philodemexegese methodisch den Ausgangspunkt für jede Behandlung der Frage darstellt, nicht notwendig für eine Zweiheit von Götterklassen spricht; die Unterteilung in seiner Aussage über die Götter läßt sich als Zweiheit nicht des Subjekts, sondern des Prädikats im Sinne von ,einerseits–andererseits' fassen (so erstmalig Philippson, Götterlehre 579ff). Für die mittlerweile schwer übersehbare Literatur zur Frage ist wiederum auf Merlan, Stud., u. auf Freymuth, Lehre, zu verweisen; eine genauere Darstellung der an sich gewiß wesentlichen, aber unter dem Gesichtspunkt der Nachwirkung der Theologie E.s weniger bedeutsamen Problematik würde ein Eingehen auf Ergänzung u. Deutung des Philodemtextes erfordern, wie es sich hier leider verbietet. Auch die Bedeutung des so oft unzutreffend beurteilten Isonomiegesetzes bei Cicero nat. deor. 1, 49 für die epikureische Theologie kann hier nicht ausführlich behandelt werden; Verf. beabsichtigt, das an anderer Stelle nachzuholen, zumal er beträchtlich von den gängigen Auffassungen abweicht (kaum überzeugend auch der neue Lösungsversuch von G. Freymuth: Philol 98/99 [1954/55] 101/15; vgl. dazu K. Kleve: SymbOsl 36 [1960] 119). Das allgemeingültig gefaßte Isonomiegesetz spricht aus, wie es um die ,infinitas' (ἀπειρία) im Rahmen der epikureischen Ontologie bestellt ist; ἰσονομία bedeutet ,aequabilis tributio', nämlich der Materie an die möglichen Formen: eine jede Form, deren Möglichkeit feststeht, tritt unendlich oft auf. Das Isonomiegesetz beweist für sich genommen nicht die Existenz unsterblicher Wesen (hierin sehr gut Amerio 42/4), aber es vermag in seiner Anwendung auf das in der unmittelbaren Evidenz der Prolepsis gegebene Sein des Göttlichen zu begründen, wieso wir in der Tat berechtigt

sind, für die in der Noesis auftretenden Götterepiphanieen mit unendlich vielen Exemplaren gleichgestalteter Eidola zu rechnen, ohne die der Bestand der Himmlischen undenkbar ist. Das für die Seinsweise der Götter anzunehmende Gleichgewicht zwischen erhaltenden u. zerstörenden Kräften (γεννητικά, διαλυτικά) ist ein Spezialfall des allgemeinen Gesetzes.

γ. Abschließendes. Wie immer die Deutung des Scholions in Verbindung mit dem mehr oder weniger parallelen Zeugnis Cic. nat. deor. 1, 49 im einzelnen aussehen mag (eine neue Untersuchung angekündigt bei K. Kleve: SymbOsl 35 [1959] 62_2): von entscheidender Wichtigkeit ist es, die Aussage dieser Fragmente nicht nur auf den ,gnoseologischen', sondern zugleich auf den ,ontologischen' Aspekt der Theologie zu beziehen; in ihnen ist von der Erfahrungsweise des Göttlichen als dem Korrelat seiner Seinsweise die Rede. Eben deshalb ist es wenig ratsam, mit Pfligersdorffer 252 zu formulieren, die Götter verdankten dem Menschen ihr Dasein, sie seien lediglich ,zwangsläufige Begleiterscheinung u. physikalische Folge des Vorhandenseins von Menschen'. Pfligersdorffer hat in diesem Falle einem in der rechten Begrenzung durchaus zutreffenden Gedanken eine nicht ungefährliche Wendung gegeben: Natürlich trifft es den Kern der Sache, wenn man die in ungetrübtem Glück u. nie beeinträchtigtem Selbstgenuß in den Intermundien dahinlebenden Götter als echte Verkörperungen des hedonistischen Lebensideals wertet, also in ihnen ein gesteigertes Idealbild dessen sieht, was der Mensch nach der Lebenslehre E.s sein soll. Aber dieser richtige Eindruck darf nicht dazu führen, daß auch die das epikureische Systemgefüge aus seinen eigenen Voraussetzungen entwickelnde, gleichsam von innen her betrachtende Würdigung die Götterwelt dem Menschen ihren Ursprung verdanken läßt (so ausdrücklich Pfligersdorffer) u. damit als bloße Gestaltwerdung menschlicher Gedanken hinstellt, eine Auffassung, die K. Prümm 31 dem Verf. nicht hätte zuschreiben dürfen. Auch für E.s Lehre von der nur ,noetischen Solidität' (πυκνότης νοητή), dem ,quasi corpus' der Himmlischen, ja gerade für diese Lehre, hat die Gottheit als Existentialursache, nicht etwa als Hervorbringung, des in der Noesis Gegebenen zu gelten. Aufs Ganze gesehen darf man sagen, daß die Auffassung der theologischen Lehre E.s als einer ,Philosophie der olympischen Religion' gewiß nahcliegt (vgl. Verf., Gött. 154f gegen Pohlenz, Epik. 581); sie verträgt sich sehr wohl mit der in AIIIc zu behandelnden Neigung E.s zu ausdrucksmäßigen Anklängen an die Mysteriensprache. Schon Rodenwaldt, Θεοὶ ῥεῖα ζώοντες: SbBerl 1943, 24f hat den Zusammenhang der epikureischen Theologie u. ihrer Betonung des göttlichen ,Semnoma' mit der hohen Bildniskunst des 4. Jh., deren Götterbilder man nicht als ,irreligiös, als rein künstlerische Phänomene' werten dürfe, betont; aus dieser von W. F. Otto (Vorbild der Griechen [1949] 40, abgedruckt: Die Gestalt u. das Sein [1955] 155) geteilten Betrachtungsweise ergibt sich ebenso wie aus der hier entwickelten Gesamtauffassung, daß Nilssons lesenswerte Darstellung der epikureischen Theologie (Gesch. 2 [1950] 239ff) in verschiedenen Punkten der Korrektur bedarf. – So sehr nun E. den von ihm als legitim angesehenen Kern der Vorstellungsweise vom olympischen Götterhimmel ontologisch zu sichern weiß, so scharf bekämpft er alle Mythologeme, die sich auf Hades, Höllenstrafen u. Totengericht beziehen; ihre aus der Vergänglichkeitsthese seiner Psychologie sich zwingend ergebende Irrealität einzuschärfen wird er deshalb nicht müde, weil sie die Ataraxie aufs stärkste zu beeinträchtigen geeignet sind. Vgl. zB. frg. 340 Us. = Diels, Doxogr. 572, 16f (aus Hippol. philos. 22, 5): ,Der Mensch löst sich im Tode als Ganzes auf, u. ein Totengericht im Hades gibt es nicht' (ἀπόλλυσθαι ὅλον τὸν ἄνθρωπον ... μήτε κρίσεις εἶναι ἐν Ἅιδου μήτε δικαστήρια); ferner besonders Lucr. 3, 972/1023 u. Diogen. Oenoand. frg. 15 Gr. (= frg. 16 Will.), sowie Philodem in den theologischen Schriften u. in De morte (passim). Wichtig die Behandlung des Themas bei R. Heinze, Lucretius Buch 3 (1897) 183/92. – POxy 215 col. 3, 19ff scheint sich, falls Diels richtig ergänzt hat, gegen den Gedanken einer Palingenesie der Toten zu wenden (vgl. Diels, Fragm. 904 u. 907 s. v. παλιγγενεσία).

b. Seelenleitung. Im Mittelpunkt der epikureischen Lebensgemeinschaft stehen Therapeia u. Askesis, das letztere Wort in seinem ursprünglichen Sinn als ,Einübung' verstanden. Daß dabei alle Anweisungen u. Besonderheiten der ,Seelentherapie' einen engen Zusammenhang mit der schon besprochenen, für E. so charakteristischen Parallelisierung bzw.

Ineinssetzung von Gesundheit u. philosophischer Lebensform (vgl. AIIIa1, dazu frg. 220/1 Us.) zeigen, ist nur natürlich.

1. Seelsorge u. Beichtpraxis. Einen wichtigen Bestandteil der individuellen seelsorgerischen Betreuung bildete die mündliche Aussprache. So wird bei Philodem (de libert. dicendi frg. 49 p. 23 Oliv.) ein Herakleides gelobt, ‚weil er die Worte des Tadels, die ein etwaiges Bekenntnis nach sich ziehen mußte (τὰς ἐκ τῶν ἐμφανησομένων μέμψεις), geringer anschlug als den ihm daraus erwachsenden Nutzen u. darum dem E. seine Sünden bekannte (ἐμήνυεν ... τὰς ἁμαρτίας)'. Davon verschieden ist der im Anschluß daran behandelte Fall des Apollonides, der sich scheute, bei E. zu beichten, was Polyainos dem Meister hinterbrachte, worauf dieser einen tadelnden Brief an den Kleinmütigen schrieb, vgl. dazu auch ebd. frg. 73 p. 35 Oliv. mit Verbesserungen von frg. 118 Us. Ausdrücklich wird betont (frg. 50 p. 24 Oliv.), daß Polyainos' Verhalten freundschaftlicher Absicht entsprang; es war gewissermaßen eine ‚fraterna delatio', die das Beste für Apollonides im Auge hatte. Daß die Beichte eine feste Institution des Kepos war, ist erst durch die Auswertung der Philodemschrift ‚De libertate dicendi' wirklich deutlich geworden; vgl. S. Sudhaus, E. als Beichtvater: ARW 14 (1911) 647f. In dieser Schrift wird die Bedeutung des schonungslos offenen Bekenntnisses nachdrücklich hervorgehoben, auch werden die psychologischen Schwierigkeiten, die einer solchen Enthüllung vielfach im Wege stehen, berührt (Philod. frg. 40/6 p. 19/22 Oliv.). Für den ‚Seelenführer' (καθηγούμενος) werden eingehende Anweisungen gegeben, wie er den Jünger zum Bekenntnis zu bringen u. die Aussprache individuell u. schonend zu gestalten habe (zu Einzelheiten vgl. Rabbow 269ff); auch das Problem der gegenseitigen Beichte der Jünger wird gestreift (Philod. aO. frg. 53 p. 25 Ol.). Die ‚Therapie' läßt den sich dem Seelenführer Offenbarenden durch alle Tiefen der Selbstprüfung hindurchschreiten, ist doch nach einem bei Seneca überlieferten Wort E.s die ‚notitia peccati' der Anfang der Heilung und des Heils (frg. 522 Us.: initium est salutis n. p.; über eine Formulierung des Gedankens, die möglicherweise die von Seneca übersetzte Originalfassung ist, vgl. BVa). Das für die epikureische Techne der Seelsorge aus Philodem zu gewinnende Material zeigt, daß E. jene Äußerungen einer umfassenden Seelenbeichte in seinem Kreise geradezu begünstigte; das wird man nicht nur damit erklären, daß sie geeignet erschienen, ein engeres Band zwischen Meister u. Jünger zu knüpfen, sondern vor allem mit den Möglichkeiten, die sie für die bessernde Aufrichtung (διόρθωσις, ἐπανόρθωσις) des Irrenden eröffneten. Nach den Darlegungen von F. Zucker, Syneidesis-Conscientia (1928) 20f darf als ziemlich sicher gelten, daß E. dem Gewissensbegriff (συνείδησις, conscientia) in seiner *Ethik eine bedeutsame Stellung eingeräumt hat; hier scheint wirklich ein Fall vorzuliegen, in dem eine zunächst epikureische Prägung zum Gemeingut des späteren Hellenismus geworden ist (außer Zucker aO. vgl. Verf.: RhMus 100 [1957] 308f; H. Dörrie: Philosoph. Rundschau 5 [1957] 304; allgemein bedeutsam O. Seel: Festschr. Dornseiff [1953] 292f). In diesem Zusammenhang ist vor allem frg. 531 Us. = Seneca ep. 97, 15 zu nennen: hic consentiamus (sc. cum E.o) mala facinora conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse eo, quod perpetua illam sollicitudo urget ac verberat, quod sponsoribus securitatis suae non potest credere; es liegt nahe anzunehmen, daß Seneca wirklich ein Äquivalent zu dem Begriff ‚conscientia' bei E. vorgefunden hat. Daß der Hedonist E. in bestimmten Fällen die förmliche ‚Zerknirschung' (συντριβή in der Bedeutung ‚contritio cordis': vgl. RhMus 100 [1957] 311/4) um ihrer kathartischen Wirkung willen als eine für die ethische Diorthosis nützliche Durchgangsstufe ansieht, braucht nicht zu befremden. Das Entscheidende ist in jedem Falle die mit den Aussagen der eigenen Schwächen u. Verfehlungen gegebene Selbstverurteilung; mit der Institution des Sündenbekenntnisses in den Mysterienreligionen einerseits u. im Christentum andererseits hat die epikureische ‚Beichte' schon deshalb wenig zu tun, weil sie nicht zum Ausdruck religiöser Heilsbedürftigkeit wird. Es verdient angemerkt zu werden, daß Philodems Anweisungen zur rechten Form der Seelsorge eine verkürzende Zusammenfassung von Vorträgen des Epikureers Zenon sind (vgl. Sudhaus aO. 647_1; Rabbow 270). Man wird nicht gerne annehmen wollen, daß Zenon die Einzelheiten der auf den größeren Anhängerkreis berechneten therapeutischen Beeinflussung vor eben diesem Kreis erörterte. So hat Rabbows These viel für sich, daß wir in den Vorträgen Zenons geradezu ‚Kurse zur Heran-

bildung von Seelsorgern‘ zu sehen haben. Es ist nur natürlich, daß die späteren Epikureer die von dem Stifter entwickelte Techne der ‚Therapie‘ als paradigmatisch empfinden u. sich weitgehend an das halten, was darüber aus dem Briefwechsel u. sonstiger Überlieferung des frühen Kepos bekannt war. Wie weit man neben der innerepikureischen Nachwirkung der Seelsorge E.s auch eine außerepikureische in Rechnung stellen darf, ist im einzelnen noch nicht voll geklärt (vgl. vorerst RhMus 100 [1957] 310ff). Zweifellos gibt es im späten Hellenismus u. besonders in der Kaiserzeit auch außerhalb des Kepos recht ähnliche Erscheinungen; man gewinnt den Eindruck, daß nicht nur da, wo andere philosophische Richtungen ohnehin dem Denken E.s ganz allgemein aufgeschlossener gegenüberstehen (vgl. AIVc), gewisse Elemente epikureischer Seelsorge u. Seelsorgetheorie auch nach außen gedrungen sind u. hier ihre Wirkung getan haben. Das Gegenstück zu der im persönlichen Umgang erfolgenden ‚Seelenführung‘ durch E. bildet die in so manchem Fragment bezeugte briefliche Seelsorge, die E. auch über rein formale Ähnlichkeiten hinaus geradezu als ‚Vorläufer der ntl. Briefliteratur‘ erscheinen lassen könnte (vgl. auch AIId), wenn nicht andererseits doch auch sehr tiefgehende Unterschiede wahrzunehmen wären (darüber Gnomon 27 [1955] 429 u. EncyclBrit 8 [1959] 649). Das aus E.s Briefwechsel Erhaltene läßt hinreichend deutlich werden, daß E. sich durchaus nicht scheut, in die Intimsphäre seiner Adressaten einzudringen, denen er Ratgeber u. Mahner in Nöten u. inneren Schwierigkeiten sein will.

2. Weitere psychagogische Möglichkeiten. In einem Kontext, der vom psychagogischen Verhältnis des Meisters u. Lehrers zu den jungen Adepten handelt, bezeichnet Demetrios Lakon die philosophischen Logoi gewissermaßen als die ‚Netze des Seelenfängers‘ (de elatione animi: PHerc 831 col. 11, 10/5; vgl. zum Text Verf.: ParPass 45 [1955] 440/7, bes. 442). Aber der Adept soll nicht nur mit Hilfe der Logoi für die Lebensform des Kepos gewonnen, er soll vielmehr mit ihrer Hilfe auch in dieser verwurzelt werden. Das ist nicht möglich ohne ein ständiges Training in Form von stets wiederholtem Memorieren der Hauptlehren der Schule. So finden sich bei E. zahlreiche Hinweise auf die Bedeutung des Einübens u. der ‚Beherzigung‘ (μελέτη) der dem Epikureer in erster Linie wichtigen Wahrheiten, Argumente u. Grundsätze (Beherzigung ‚bei Tag u. Nacht‘: Diog. Laert. 10, 135; diesem Schluß des Menoikeusbriefs entspricht der in mancher Hinsicht ziemlich ähnliche des Pythoklesbriefs Diog. Laert. 10, 116 mit der ausdrücklichen Aufforderung zum ‚Memorieren‘, μνημονεύειν, dazu auch die Einleitung des Herodotbriefs Diog. Laert. 10, 35; mehr bei Rabbow 336ff). Die einfache, überschaubare Zusammenfassung der wesentlichsten philosophischen Gehalte, wie sie in den ‚Epitomai‘ (vgl. die drei bei Diog. Laert. überlieferten E.-Briefe) u. ganz besonders in aphorismenartigen Sentenzen vorliegt (Spruchsammlungen), gewinnt für die Askesis besondere Bedeutung u. verhilft auch dem Durchschnitt der Anhänger zur ständigen Bewußtseinspräsenz der entscheidenden Lehrstücke. Auf die kürzeste Formel gebracht erscheinen die Hauptpunkte (κυριώτατα) in der Panazee der die Gedanken von RS 1/4 knapp umreißenden, schon in AIIb4 erwähnten Tetrapharmakos, der ‚vierfachen Medizin‘, die jedem Epikureer stets gegenwärtig zu sein hat: ‚Immer u. überall soll die Tetraph. zur Hand sein: Vor Gott braucht man sich nicht zu fürchten; dem Tod soll man nicht mit argwöhnischer Angst gegenüberstehen; das Gute ist leicht zu beschaffen, das Schlimme jedoch leicht zu ertragen‘ (Philod. adv. [sophistas?] col. 4, 10/14 p. 87 Sbord.: ἄφοβον ὁ θεός, ἀν[ύ]ποπτον ὁ θάνατος, καὶ τἀγαθὸν μὲν εὔκτητον, τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκαρτέρητον); die Textform gegenüber der Fassung in Useners Epicurea p. 69 schon verbessert bei Crönert, Kol. 190 u. Diels, Philod. 1, 67_5; zur Forderung der dauernden ‚Griffbereitschaft‘ (παρεπόμενον im Sinne von πρόχειρον, in promptu, ad manum o. ä.) vgl. Rabbow 334f. Das Bild des seine Schulweisheit memorierenden Epikureers hat Pers. sat 3, 81ff karikierend gezeichnet. Rabbow weist mit Recht darauf hin, daß die Schüler auch selbst Zusammenstellungen zum Memorieren anfertigten (u. U. in der Form eines dem Meister oder einem anderen Mentor zur Beurteilung vorgelegten Briefes), doch irrt er, wenn er aus dem für diese Annahme vor allem beweiskräftigen Eingang des Pythoklesbriefs Diog. Laert. 10, 84 sowie aus Philod. pragmat.: PHerc 1418 col. 29, 8 p. 15 Diano (Verbesserung der Fassung von frg. 212 Us.) schließt, der eigentliche Ausdruck E.s für

den einzelnen abgekürzten, zum Memorieren bestimmten Hauptsatz sei ‚Dialogismos'. Eine derartige terminologische Festlegung verbietet sich schon wegen der an bekannter Stelle in frg. 138 Us. vorliegenden Verwendung von ‚Dial.', wo Rabbows von der oben AIIIa1 gegebenen Erklärung abweichende Exegese recht unnatürlich ist. Andererseits hat es gewiß nichts Erstaunliches, in Fällen wie Diog. Laert. 10, 84 ‚Dial.' auch einmal im Sinne etwa von ‚schriftlich niedergelegtes Resultat des διαλογίζεσθαι' verwandt zu sehen (grundsätzlich richtig Diano, Lett. 1, 38). ‚Dial.' bedeutet eben bald mehr das philosophische Gespräch als solches (‚debate, discussion'), bald mehr seinen Gegenstand (‚argument' o. ä.). Es leuchtet ein, daß die zunächst rein denkmäßige Operation des Vergegenwärtigungsaktes leicht zum ‚Beherzigungsakt' werden kann, dem ein sittlicher Zustand entspringt; dies läßt sich zB. gut an der ‚meditatio mortis' zeigen, in deren Falle das Einüben der den Tod betreffenden, aus der Physiologia folgenden Grundlehren unmittelbar zur ‚Übung des schönen Sterbens' wird (μελέτη τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν: Diog. Laert. 10, 126; vgl. frg. 205 Us.). Neben die ständige Vergegenwärtigung der hauptsächlichen philosophischen Gehalte tritt die ständige geistige Präsenz des Meisters; alles Tun des Keposanhängers erfolgt im Angesicht des Stifters. Das ist durchaus von E. gewollt u. gefördert, vgl. frg. 211 Us.: sic fac omnia, tamquam spectet Epicurus (einem Brief E.s entnommen); auch die allgemeine Fassung des Gedankens frg. 210 wird man auf dem Hintergrund des epikureischen Meister-Jünger-Verhältnisses zu sehen haben, das sogar in religiösen oder quasireligiösen Formen erscheint (darüber erst AIIIc). Was der Epikureer wird, wird er durch die Nachfolge des Meisters u. der andern ‚geistigen Väter' (καθηγεμόνες) der Schule; vgl. Metrodor frg. 43 K. = Seneca ep. 79, 16: post se et Epicurum magnum paratumque nomen habituros, qui voluissent per eadem ire vestigia; besonders charakteristisch die bei Philodem überlieferte Formel: ‚Wir werden E., nach dessen Beispiel wir unsere Lebensform gewählt haben, gehorsam sein' (Ἐπικούρῳ, καθ' ὃν ζῆν ᾑρήμεθα, πειθαρχήσομεν: so libert. dicendi frg. 45, 9 p. 22 Oliv.). Mit dem Bestreben, stets gleichsam im Anblick E.s u. seiner würdig zu handeln, hängt wohl auch, wenigstens teilweise, die Tatsache zusammen, daß die Epikureer sich mit Bildern des Meisters umgaben (Plin. nat. 35, 5: Epicurios voltus per cubiculos gestant et circumferunt; vgl. auch die Erwähnung von E.-Abbildungen auf Ringen u. Bechern bei Cic. fin. 5, 3; dazu auch A. Furtwängler, Antike Gemmen 1 [1900] Tafel 43, 5), ein allerdings auch in anderen Philosophenschulen nicht ungewöhnlicher Brauch, wie Orig. c. Cels. 7, 66 zeigt (2, 215 K.). Zweck dieses im Epikureismus anscheinend besonders stark ausgeprägten Bildkultus, der mitunter geradezu an epikureische ‚Devotionalien' denken läßt, ist die ständige Beziehung auf den Schulgründer u. die damit gegebene sittliche Mahnung, wie die Worte des Epikureers Atticus bei Cicero fin. 5, 3 gut erkennen lassen: nec tamen Epicuri licet oblivisci, si cupiam, cuius imaginem non modo in tabulis nostri familiares, sed etiam in poculis et in anulis habent. Will man diese Tatsache voll verstehen, so gilt es freilich noch Weiteres zu bedenken, das über den rein ethischen Aspekt hinausführt.

c. E. als Stifter einer quasireligiösen Gemeinde. Schon zu Lebzeiten E.s schien sein Bios über gewöhnliches Menschenmaß hinauszuragen; vgl. den schon in der ersten Generation der E.-Schüler geprägten Spruch Gnomol. Vatic. 36, ‚Wenn man das Leben E.s mit demjenigen der anderen vergleicht, könnte man es um seiner Milde u. Selbstgenügsamkeit willen einen Mythos nennen'. Daß E. den Enthusiasmus seiner Schüler richtig einzuschätzen u. für die Festigung des Schüler-Lehrer-Verhältnisses, das dem Verhältnis von Jüngern zum Meister gleichkam, einzusetzen wußte, lehrt ein gewiß vom Schulhaupt selbst herrührender Spruch der gleichen Sammlung (32): ‚Die Verehrung des Weisen ist ein großes Gut für den Verehrenden.' Dafür daß die Verehrung des Schulhaupts religiöse Formen annimmt, u. zwar schon zu seinen Lebzeiten, insofern E. zum Bringer einer Heilsbotschaft wird, gibt es zahlreiche Beweise; die noch immer anzutreffende, gängige Meinung, der Epikureismus habe nur ‚malgré lui' einen Kult mit dem Meister getrieben (vgl. zB. F. Taeger, Charisma 1 [1957] 393), verkennt jenes Element eines religiös gefärbten Enthusiasmus gegenüber der als Erlösung begriffenen, von E. als ‚primus inventor' verkündeten Wahrheit, das in der Schule nicht erst bei Lukrez (zB. 1, 62/79) anzutreffen ist. Als Teilhaber an der Göttlichkeit der ‚Theoi Soteres' hat E. das göttliche Leben

in seiner eigenen Person verwirklicht u. ist eben dadurch zum ‚Soter' der in seiner Nachfolge Stehenden, seine Lebensform Nachahmenden geworden (vgl. RhMus 94 [1951] 151 u. C. Koch, Religio [1960] 214), was gut bei Lukrez 3, 5f zum Ausdruck kommt: propter amorem quod te imitari aveo. Schon die hohe Schlußverheißung des Menoikeusbriefs (‚Keineswegs gleicht einem sterblichen Wesen ein Mensch, der im Besitze unvergänglicher Güter lebt', vgl. AIIb3) wie überhaupt alle mit dem schon behandelten Motiv der ‚imitatio dei' (ὁμοίωσις θεῷ, vgl. AIIIa5) zusammenhängenden Gedankengänge führen darauf, daß der, der primär als der vollendete Weise zu gelten hat, in ganz besonderer Weise dem Bereich des Menschlichen entrückt u. den Göttern gleichgestellt ist. Niemand wird verkennen, daß es eine rationale Lehre ist, die sich religiöser Ausdrucksmittel bedient, um dadurch den eigenen Absolutheitsanspruch nachdrücklich zu bekunden, kraft dessen sie an die Stelle genuin religiöser Formen treten möchte. So steht jeder Versuch eines adäquaten Verständnisses vor der doppelten Aufgabe, einerseits die religiöse Stilisierung des Epikureismus als solche ernstzunehmen, d.h. nicht vorschnell durch exegetische Manipulationen abzuschwächen oder gar wegzudeuten, u. doch andererseits ihren nur ‚quasireligiösen' Charakter dauernd im Blick zu behalten. Diese zur Gewinnung des rechten Aspekts vorausgeschickten Bemerkungen sind jetzt auf die konkreten Phänomene, wie sie das Material darbietet, anzuwenden, wobei wir zweckmäßig von der Tatsache ausgehen, daß die epikureische Schule bei ihrer Gründung den Charakter eines Kultvereins erhielt, wie ja Akademie u. Lykeion bereits Thiasoi der Musen waren (zum thiasotischen Charakter auch des Kepos vgl. U. v. Wilamowitz, Antigonos v. Karystos [1881] 289 u. ausführlich P. Boyancé, Culte des Muses [1937] 322/7; dazu auch Festugière, Epic. 24f). Die These, daß in diesem Kultverein, im Gegensatz zu den andern philosophischen Thiasoi, das Element der Götterverehrung keine wirkliche Daseinsberechtigung gehabt u. der an die Stelle der Götter tretende Stifter von vornherein im Mittelpunkt gestanden habe (so zB. Wilamowitz aO. u. Boyancé aO. 326 trotz Philodems scherzhafter Anspielung auf die Musenverehrung der Teilnehmer des Eikadenfestes Anth. Pal. 11, 44, 2), hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich; die Gemeinschaft (das κοινόν) des Kultvereins setzt gewiß gemeinsame Opfer (κοινὰ ἱερά) voraus, u. so liegt es nahe, die bekannte Nachricht über die gewiß seit der Stiftung des Kepos begangenen Eikaden (Diog. Laert. 10, 18 im Testament) so zu deuten, daß diese zwar zunächst durchaus die Funktion eines gemeinsamen, regelmäßig veranstalteten Kultmahles gehabt hatten, wie es sich sehr wohl mit der epikureischen Götterkonzeption vertrug u. natürlich auch eine Ausgestaltung im Sinne der wesentlichen philosophischen Anliegen der Schule zuließ, daß jedoch später der ursprüngliche Charakter des Festes zur Erinnerungsfeier für Metrodor u. dann E. selbst erweitert wurde; zuletzt mag im Laufe der Entwicklung die Erinnerungsfeier vielleicht sogar überwiegende Bedeutung für die Sinngebung des Festes bekommen haben, in welchem Falle das Kultmahl zu einem um die Gestalten des Stifters u. Metrodors zentrierten Gedächtnismahl werden mußte. Ein gutes Bild eines ursprünglichen Kultmahles, wie es der sich als religiöse Gemeinschaft gebende frühe Kepos begangen haben dürfte, liegt vor in Philodems Schrift ‚Über E.' (vgl. AIIc1), frg. 8 col. 1, wobei freilich nicht sicher, ja nicht einmal wahrscheinlich ist, daß es sich da gerade um die Begehung der Eikaden handelt: ‚Man soll es bei Begehung der Feste nicht den mit seelischen Ängsten Belasteten gleichtun, sondern, indem man die Gestalten der vollkommenen u. glückseligsten Wesen (der Götter) vor Augen hat, sie (die Götter) zu einem Mahl von gelöster Heiterkeit (εὐωχεῖσθαι γελανῶς) laden sowie die Hausgenossen alle u. auch von den Außenstehenden (τῶν ἔξωθεν) niemand übergehen, soweit sie ihm (dem einladenden Schulhaupt) u. seinen Freunden mit Wohlwollen begegnen; tun wir das, so werden wir nicht leere u. der wahren Naturphilosophie zuwiderlaufende Popularitätshascherei treiben, sondern tätig im Sinne der der Natur eigenen Güter uns aller derer entsinnen, die uns Wohlwollen entgegenbringen, damit sie mit uns zusammen die kultischen Bräuche so begehen, wie sie den zur Gewinnung der eigenen Glückseligkeit sich gemeinsam der Philosophie Widmenden geziemend sind' (Philippson, Neues 2, 28f; Bignone, L'Aristot. 2, 209/12; Festugière, Epic. 22f u. 26; Vogliano: Acme 1 [1948] 111ff); γελανῶς, bei Festugière u. Vogliano einer unbefriedigenden Textgestaltung zum Opfer fallend (γελᾶν ὡς mit notwendiger

Hinzufügung eines καὶ unter Verweis auf das ganz anders geartete Gnomol. Vatic. 41 u. frg. 394 Us.: γελᾶν ἐν φιλοσοφίᾳ), drückt nicht aus, daß die Einladung der Götter bloß ein Spiel ist, wie Philippson aO. bei kaum richtiger Verknüpfung des Adverbs mit καλεῖν annimmt, sondern zielt auf die εὐφροσύνη des Mahles; daß man γείτονες einlädt, gehört normalerweise zur εὐωχία, vgl. zB. Lukians Timon 43; zu οἱ ἔξωθεν vgl. Jensen 44_3. Zur Begehung der Eikaden vgl. außer Wilamowitz aO. auch Diels, Fragm. 894f mit Wiederherstellung von Philod. De pietate col. 74, 3f (104 Gomperz); dazu die Zeugnisse: frg. 436 Us., wonach Karneades parodierend den E. aus seinen Tagebüchern u. a. vorlesen läßt, an wievielen Eikaden er besonders köstlich geschmaust habe; Menipposbriefe ‚Über den Geburtstag E.s u. die von ihm gefeierten Eikaden' Diog. Laert. 6, 101; Plinius n. h. 35, 5; Athenaeus 298d über die Epikureer als Εἰκαδισταί. Diels' Charakteristik der in der Schule begangenen Eikaden als eines ‚Liebesmahles' kann man zustimmen, wenn man an die Philia in dem für den Kepos bedeutsamen Sinne denkt. Wenn E.s Testament die monatlichen Eikaden zu einer auch dem Gedächtnis E.s u. Metrodors dienenden Zusammenkunft der Philosophengemeinschaft machte (σύνοδος τῶν συμφιλοσοφούντων ἡμῖν), wie es übrigens darüber hinaus Gedächtnistage für E.s Brüder u. Polyainos als weiterhin verbindlich deklarierte, so blieb daneben die schon zu Lebzeiten E.s übliche festliche Begehung des Geburtstags des Stifters nicht nur, wie natürlich, erhalten, sondern wurde in gleicher Weise durch testamentarische Verfügung zur verbindlichen Institution erhoben, vgl. außer dem gleichen Testamentkontext, auf den sich Cicero fin. 2, 101 mit teilweise wörtlicher Übersetzung bezieht, noch Plin. n. h. 35, 5. Unzutreffend U. v. Wilamowitz, Antigonos v. Karystos (1881) 290_{27}, der gegen das klare Zeugnis eben des Testaments das Jahresfest des Geburtstags erst nach dem Tode eintreten läßt; es trifft auch nicht zu, wenn er ebd. Plinius Geburtsfest u. Begehung der Eikaden verwechseln läßt u. behauptet, Cicero habe ein solches Mißverständnis geflissentlich nahegelegt (erstaunlich allerdings die Bezeichnung der Eikaden als jährliche Feier bei Philodem: Anth. Pal. 11, 44, 3, der doch gewiß nicht schlechter, sondern eher besser als Cicero orientiert war; falls der Text stimmt u. nicht späte Konfusion aus ἐπιμήνιος ein ἐνιαύσιος gemacht hat, kommt die Ungenauigkeit auf das Konto eines noch nicht klar gedeuteten Zusammenhangs). Die gegnerischen philosophischen Richtungen konstatieren nur zu gern einen Widerspruch zwischen der epikureischen Leugnung der Unsterblichkeit u. dem übertriebenen Zelebrieren von Gedächtnisfeiern, vgl. außer Cic. fin. 2, 101f noch die bereits zu den Eikaden angeführten Menipposbriefe u. Plutarch latenter viv. 3, 1129a (= Usener frg. 218 [168, 20]). Aber was da den Außenstehenden so schwer verständlich scheint, hat von den Grundlagen des epikureischen Denkens her gesehen sehr wohl seine Berechtigung; natürlich wissen die Epikureer, daß E. nur nach dem innersten Sinn der epikureischen Lehre ‚unsterblich' ist, der für den Weisen, u. sei er noch so vollendet, die infinite Lebensdauer ausschließt; aber um eben diese ‚Unsterblichkeit' allein ist es ihnen selbst ja zu tun, wenn sie im Gedächtniskult das Bild des Meisters vergegenwärtigen, um an seiner Göttlichkeit teilzuhaben. Als Zeugnisse für die der Verehrung oder Heroisierung gleichkommenden Ehren, die E. in seiner Gemeinde erhielt (so Wilamowitz, Gl. 2 [1932] 288), seien angeführt vor allem Philodem Pap. Herc. 346, col. 4, 19 (vgl. Crönert: RhMus 56 [1901] 625 ‚... unsern Erlöser zu preisen' (ὑμνεῖν καὶ τὸν σωτῆρα τὸν ἡμέτερον); im frg. eth. Compar. col. 22, 2: Einreihung des vollendeten sapiens in den Kreis der Heroen bei einer Schilderung, die dem allgemeinen Bild des Weisen mehrfach individuelle Züge E.s geliehen hat (dazu Verf., Eth. 83); auch der Brief der Plotina, der Witwe Trajans, an die Freunde der epikureischen Schule zu Athen iJ. 121 (Ditt. Syll. 2, 834, 21: vgl. A IVc) bezeichnet E. ausdrücklich als σωτήρ; Lukian in seinem dem Epikureer Kelsos gewidmeten Alex. Pseudom. (vgl. A IVc) 61 nennt E. ‚einen wahrhaft heiligen u. göttlichen Mann, der allein das Schöne in Verbindung mit der Wahrheit erkannt hat'; Diog. Oen. (vgl. A IIc2 u. IVc) frg. 2 col. 5, 14 [7 W. = 33 G.] will die Lehre seinen Mitbürgern als ‚Heilmittel der Erlösung', als τὰ τῆς σωτηρίας ... φάρμακα, darbieten. Viele lukrezische Äußerungen gehören hierhin, nicht zuletzt jenes Proöm, in dem der Dichter den Göttern der Volksreligion, Demeter, Dionysos, Herakles, E. als den größeren, weil noch wertvollere reperta bringenden Menschheitswohltäter gegenüberstellt:

deus ille fuit, deus, inclyte Memmi, | qui princeps vitae rationem invenit eam quae | nunc appellatur sapientia, quique per artem | fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris | in tam tranquillo et tam clara luce locavit (5, 8ff). Cicero disp. Tusc. 1, 48 bringt Polemik gegen die Anmaßung der Epikureer, ihrem Schulstifter als dem Entdecker der Naturerkenntnis überschwenglichen Dank zu sagen u. ihn wie einen Gott zu verehren; dann heißt es: liberatos ... se per eum dicunt gravissimis dominis, terrore sempiterno et diurno ac nocturno metu (das Moment der ‚Befreiung' zeigt auch die beigezogene Lukianstelle in ihrer Charakteristik E.s als des Befreiers, ἐλευθερωτής). Daß E. selbst mit dem Anspruch auftritt, Prophet einer erlösenden Offenbarung zu sein, kommt mit besonderer Eindringlichkeit in der großartigen Vision zum Ausdruck, die W. A. Heidel (Zs. f. Religionspsych. 3 [1910] 397) als dem ironisch verzerrenden Bericht des alexandrinischen Bischofs Dionysios (vgl. BIIIa) tatsächlich zugrunde liegend u. einer Selbstdarstellung E.s entstammend erwiesen hat (Eus. praep. ev. 14, 27, 8f [2, 336, 15 Mras] = frg. 364 Us.; vgl. auch O. Regenbogen, Lukrez [1932] 42f u. Jensen, Brief 80). In ihr muß das Bild von E.s Himmelswanderung eine gewiß zentrale Stellung eingenommen haben; dabei trifft es sich gut, daß der ironische Satz des Bischofs genügt, um die lukrezischen Verse (1, 62/78) vom Ascensus des als Himmelsstürmer dargestellten E. danebenhalten u. sowohl die genuinen Züge der Vision wie ihre Umgestaltung durch Lukrez fassen zu können. Auch E.s Selbstdarstellung berichtete vom Durchschreiten der moenia mundi (Dionys.: οὐράνιος περίβολος, vielleicht im Sinne des ἐπουράνιος πόλος) u. vom Hinausschweifen in den unendlichen Raum, aber es fehlten in ihr alle an eine kämpferische Aktion gemahnenden Züge, wie sie der Darstellung des Dichters so stark das Gepräge geben. Bei E. war das Ziel des kosmischen Vorstoßes wohl nur dies, den Punkt zu gewinnen, der den beseligenden, Teilnahme am göttlichen Leben ermöglichenden Blick auf die friedlichen Göttersitze freigibt (in diesem Punkt kommt die Vision E.s den Lukrezversen 3, 17f zweifellos näher: totum video per inane geri res, apparet divum numen sedesque quietae; vgl. Dionys.: τοὺς ἐν τῷ κενῷ θεούς u. τῆς ἐν τῷ κενῷ ... διαίτης). Bei Lukrez wird der Ascensus u. die Gewinnung der Wahrheit mit dem Motiv der Überwindung der bösen Gegenmacht religio kombiniert, eine Konzeption, die bei dem Frühhellenisten E. überraschend wirken müßte, da sie doch wohl die Einwirkung späthellenistischer Mysterienreligion u. eines durch sie vermittelten orientalischen Mythologems voraussetzt (richtig J. Kroll, Gott u. Hölle [1932] 506/11; K. Kerényi: ARW 29 [1930] 392/5). Ob in der genuinen Schilderung E.s auch das Passieren geheimer, nur ihm bekannter Tore vorkam u. diese dann als Bild für die Lucr. 6, 489/94 erwähnten spiracula mundi der epikureischen Physik gebraucht waren (Dionys.: διά τινων κρυφίων ἃς μόνος οἶδεν ἐξελθὼν πυλῶν), oder ob die christl. Parodie in diesem Punkt reine, nicht irgendwie an Tatsächliches anknüpfende Erfindung ist, läßt sich schwer entscheiden; jedenfalls ist Dionysios in dieser Einzelheit gewiß nicht von Lukrez abhängig. Wie dem auch sei, wir dürfen jedenfalls mit Sicherheit festhalten, daß E.s Himmelswanderung bei ihm ein Ausdruck religiöser Formensprache ist u. damit mehr als die isolierte Metaphorik eines bildhaften Ausdrucks, wie ihn Ciceros Epikureer nat. deor. 1,54 für das Schweifen des Geistes ins Unendliche bereithält (animus ... late longeque peregrinatur; das verwandte Bild Cic. fin. 2, 102 gehört wohl zu den nicht allzu häufigen deutlich erkennbaren Lukrezreminiszenzen des Lukrezeditors Cicero; vgl. Lucr. 1, 74). Nicht selten verrät die religiöse Stilisierung des Ausdrucks deutlich Anklänge an die Sprache der Mysterien. Das hängt gewiß damit zusammen, daß E. schon mit der Verwendung eines Mysterienwortes zur Bezeichnung des den Göttern wenigstens ebenbürtigen ‚Eingeweihten' (τέλειος) auf die Mysterien Bezug nimmt, vgl. Philod. de dis 1, col. 24, 11: ‚Den vollkommen Vollendeten können nach unserm Glauben auch die Götter allesamt nicht schrecken' (οὐδὲ τὸν τελείως τέλειον οἱ θεοὶ πάντες ἅμα φοβεῖν γε νομίζονται; dazu Diels, Philodem Buch 1, 93 mit weiterem Material; ferner R. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen[3] [1927] 133; K. Kerényi: ARW 28 [1930] 395). Solche Gleichstellung des in die Philosophie ‚Eingeweihten' führt wie von selbst zur Applikation weiterer Elemente der Mysteriensprache auf den philosophischen Zusammenhang. So spielt bei dem durch φιλία geeinten Kreis der Adepten E.s der Makarismos die gleiche Rolle wie bei Mysterienanhängern (vgl. die wichtigen weiteren Hin-

weise bei Festugière, Epic. 46_{45} u. dazu G. Lejeune Dirichlet, De veterum macarismis [1914] 62f). Deutlicher noch Metrodor frg. 38, der in einer Aufforderung an Timarchos sagt, daß sich die wahren E.-Jünger ‚sozusagen in die Gefühle einer Gleichgestimmtheit mit dem Meister versenkt u. aus dem an die Erde gebundenen Leben befreit haben zu den wahrhaft gottgeoffenbarten ‘Mysterien’ E.s’ (Plut. adv. Col. 17, 1117b: μόνον οὐ καταδύντες ταῖς ὁμοιοπαθείαις καὶ ἀπαλλαγέντες ἐκ τοῦ χαμαὶ βίου εἰς τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια). Das mitunter sehr verkannte Brieffragment (vgl. die ganz fehlerhafte Übersetzung bei De Witt, Epicurus 109f u. die von Westmans Neubearbeitung des Plutarchtextes mit Recht aufgegebene unglückliche Textänderung von Pohlenz) wird verschieden interpretiert: Westman 215/20, dem die hier gegebene Übersetzung folgt, denkt an eine Gleichgestimmtheit mit E., doch hat auch Festugières Übersetzung viel für sich, der die Interpretation ‚almost overwhelmed in emotions shared by all‘ bevorzugt, also eine Hindeutung auf die den Initiierten gemeinsamen mystischen Erfahrungen annimmt; θεόφαντα könnte vielleicht auch in aktiver Bedeutung genommen werden, insofern dem visuellen Mystenerlebnis (vgl. zB. in dem von Lobeck, Aglaophamus 1 [1829] 61 vorgelegten Material Ausdrücke wie φαίνειν τὰ ἱερά) bei dem Epikureer die freilich in Wahrheit recht verschiedene Erfahrung nach Art von Lucr. 3, 16ff entspricht. Westman neigt hier wie auch mitunter sonst dazu, die religiösen Formelemente in der Sprache des Kepos durch Abschwächung wegzuinterpretieren; erstaunlich zB. die Argumentation des sonst so verdienstlichen Kenners der plutarchischen Epicurea, man dürfe schon deshalb nicht an einen im religiösen Sinne verstandenen ‚Aufstieg der Seele‘ aus der Erdgebundenheit zu den Mysterien denken, weil die epikureische Psychologie ihn ausschließe. Man muß indes klar unterscheiden zwischen der Bedeutung, die ein Ausdruck wie ‚das Leben am Boden‘ innerhalb der den Mysterien entlehnten Bildersprache hat, u. dem epikureischen Sinngehalt, dessen Chiffre er darstellen soll. Verwandt, wenn auch weniger mystisch-ekstatisch, ist der der wissenschaftlichen Erkenntnis verdankte ‚Aufstieg zur Unendlichkeit u. Ewigkeit‘, von dem in einem andern, ebenfalls aus einem Brief stammenden Metrodorspruch die Rede ist (frg. 37 K.: ἀνέβης τοῖς περὶ φύσεως διαλογισμοῖς ἐπὶ τὴν ἀπειρίαν καὶ τὸν αἰῶνα). Handelt es sich bei den zuletzt genannten Stellen um eine religiöse Stilisierung der Diktion, die zwar hier im Kepos charakteristisch genug, aber schließlich auch außerhalb seiner grundsätzlich nicht unerhört ist (vgl. etwa das im einzelnen freilich recht unterschiedliche Material zur Bildersprache für die ‚arcana philosophiae‘ bei C. A. Lobeck, Aglaophamus 1 [1829] 123ff), so gibt es darüber hinaus nun auch Fälle, in denen enthusiastischer Gefühlsüberschwang u. ekstatische Verzückung der Epikureer nicht auf Wort u. Formulierung beschränkt bleiben, sondern zu Handlung u. Gestus hinreißen. Hierhin gehört vor allem Plutarchs Bericht von der an eine Proskynese gemahnenden Huldigung des Kolotes (frg. 141 Us.; dazu besonders Westman 27/31; ferner Festugière, Epic. 41; Merlan, Epicur. 449f; C. Pascal 242f), der dem Meister während einer Vorlesung aus dem Bereich der Physiologia zu Füßen fiel u. seine Kniee umfing, um ihn anzubeten, worauf E. dem Schüler die gleiche Verehrung erwies. Man sollte diese ‚Gegenanbetung‘ nicht mit U. v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung 1 (1924) 65_1, als Einschreiten E.s gegen den zu exzentrischen Freundschaftskultus interpretieren (ähnlich, doch in abgeschwächter Form, Festugière aO.), wissen wir doch, daß es auch Fälle von Verbeugung u. Fußfall des politischen Souveräns vor dem Volke gibt; vgl. A. Alföldi: RM 49 (1934) 64f. Eine andere Erklärung wird dem Milieu des Kepos besser gerecht: E. wollte durch sein Verhalten zum Ausdruck bringen, daß er den inneren Durchbruch des Kolotes in seiner vollen Tragweite als echt empfinde u. eben deshalb bereit sei, den solchermaßen ‚Erleuchteten‘ nun seinerseits als irdischen Gott gelten zu lassen. Diese Deutung liegt ganz auf der Linie des schon von Pascal aO. Gesagten, der E.s Gegenanbetung eben als Anerkennung der nunmehr erreichten sapiens-Qualität des Kolotes faßt. Wenn Westman hierzu sagt, eine solche Auffassung stehe im Widerspruch zu Plutarchs ausdrücklichen Worten (οὐ ... ἀνηγορεύθη σοφός), so verkennt er, daß jene durch eine böswillige Unterstellung bedingte, zur Polemik gehörende Bemerkung des Gegners durchaus nicht die tatsächlichen Verhältnisse zu treffen braucht; übrigens sieht er sich ja selbst veranlaßt, die kardinale Bedeutung von E.s Äußerung zuzugeben, nach

der jetzt auch Kolotes auf ,Göttlichkeit' Anspruch erheben kann (,Wandle mir als ein Unvergänglicher . . ., ἄφθαρτός μοι περιπάτει'). In der Geschichte von der E.-Anbetung des Kolotes kommt die ungeheure Suggestivkraft des Meisters besonders deutlich zum Ausdruck, die mit dem durch die Sache gegebenen Sendungsbewußtsein Hand in Hand geht; die Phänomene sind nicht ohne Parallele, man denke etwa an die Katharmoi des Empedokles. Ob man in diesem Zusammenhang auf E.s Verheißung an den mit ihm befreundeten vornehmen Hofmann Idomeneus (frg. 132 Us. = Seneca ep. 21, 3: si gloria ... tangeris, notiorem te epistulae meae facient quam omnia ista, quae colis et propter quae coleris) so großen Wert legen soll, wie es Diels tut, erscheint zweifelhaft, geht sie doch nicht wesentlich über das hinaus, was wir auch sonst über die die Unsterblichkeit verbürgende Qualität des Geistigen hören (Hor. carm. 4, 9, 30ff). Wie weit im Falle E.s der psychologische Aspekt der ,Selbstgefälligkeit' (so Diels, Fragm. 897) hineinspielt, ist ein gewiß legitimes Problem, das indes hier beiseite bleiben muß; vgl. zur Frage des Selbstbewußtseins E.s Diels aO. u., mit weit differenzierteren Erwägungen, H. Gomperz, Lebensauffassung der griech. Philos.[3] (1927) 257f. Jedenfalls ist es der einzigartige Wert der von dem ,Propheten' u. ,Orakelspender' verkündeten Physiologia (vgl. dazu die bald stärkere, bald schwächere Metaphorik der ,Orakelverkündigung', etwa Gnomol. Vatic. 29 u. Cicero fin. 2, 102; vom prophetischen Rufen etwa Lucr. 3, 14f: ratio tua coepit vociferari naturam rerum; weiteres Material bei Heidel: Zs. f. Religionspsych. 3 [1910] 397_{84}), der die unerhörte Dignität u. Autorität des Lehrers u. Meisters begründet.

IV. Der Epikureismus in der paganen Welt. a. Allgemeines u. innere Entwicklung bis Philodem. Zwischen der Gründung der Schule u. jener Spätblüte des Epikureismus, als deren literarisches Denkmal die dem missionarischen Eifer des Diogenes v. Oinoanda ihr Dasein verdankende u. epikureische Texte zumeist ethischen u. physikalischen Inhalts darbietende Inschrift zu gelten hat (vgl. A IIc2), liegt ein halbes Jahrtausend. Die innere Geschichte des Epikureismus in diesem Zeitraum ist nicht annähernd so bewegt wie zB. die der Stoa; das erklärt sich durch den stark konservativen Charakter des Kepos (zur relativ starken Konstanz auch der philosophischen Terminologie vgl. schon A IId), dessen Anhänger bei der starken Bindung an die Ursprünge der Schule, ihren Stifter u. seine Freunde Metrodoros (Cic. fin. 2, 92: ,paene alter E.'), Polyainos u. Hermarchos (darüber schon A IIc 1.2), geradezu eine Orthodoxie entwickelten (Widerspruch gegen E., Metrodor u. Hermarchos eine Art Vatermord: frg. 49 [111, 6 Us.]), bei der es auch in den späteren Jahrhunderten im allgemeinen höchstens zu Ausgestaltungen, jedoch nur sehr selten zu Umgestaltungen kommen konnte, wie denn noch Diog. v. Oen. jedenfalls in den wesentlichen Punkten der altepikureischen Position entspricht. Den epikureischen Zug zum Einheitscredo hebt schon Numenios hervor, Eus. praep. ev. 14, 5, 3 (GCS 43, 2, 269 Mras = frg. 1 Thed.). Allerdings zwang schon die Notwendigkeit der Selbstbehauptung im Kampf mit den andern Schulen dazu, Thesen des Meisters neu zu überdenken u. dann nötigenfalls zusätzliche Argumentationsreihen oder gar Neuerungen zu entwickeln, wie das zB. die Auseinandersetzung mit der geistigen Florettfechterei des Karneades in einer Frage der Theologie erforderlich gemacht zu haben scheint (vgl. A IIIa 5β). Solche Fälle, in die uns vor allem die Papyrusforschung Einblicke gewährt hat, vermögen doch dem allgemeinen Eindruck einer Konstanz des Lehrgehalts während einer mehr als 500jährigen Entwicklung nichts anzuhaben. Um so eher darf es sich eine Darstellung wie die hier beabsichtigte gestatten, die ,innere Geschichte' des Epikureismus summarisch zu behandeln u. größeren Wert auf die ,Wirkungsgeschichte' zu legen, gilt es doch zu klären, wie die allgemeinen Vorstellungen vom Epikureismus beschaffen waren, als das Christentum zur Auseinandersetzung mit diesem schritt. Für die Tatsachen über die Entwicklung der Schule, vor allem in dem Zeitraum zwischen der ersten Schülergeneration u. dem mit Cicero gleichzeitigen Philodem, sei hingewiesen nicht nur auf den geschichtlichen Teil in Useners Praefatio, sondern auch auf Zeller 3, 1, 378/90 u. Überweg 1, 438/42 u. 444f, ganz besonders aber auf Crönert, Kolot., ein Werk, das in der unmittelbaren Bemühung um bis dahin kaum erschlossene Texte überraschende Blicke auf den einen oder andern Punkt jenes riesigen Trümmerfeldes eröffnet, als welches sich die literarische Hinterlassenschaft der Zeit zwischen E. u. Philodem leider darstellt.

Allerdings wird durch das von Crönert bereitgestellte Material die Neugierde zumeist mehr erregt als befriedigt, etwa wenn wir auf kürzere Textzusammenhänge aus zwei gegen Platon gerichteten Schriften des E.-Freundes Kolotes v. Lampsakos treffen (‚Gegen Platons Lysis': Crönert 163/7; ‚Gegen Platons Euthydemos': Crönert 167/70; dazu Westman, Plutarch 31ff) oder in den spärlichen Resten eines Demetrios Lakon wenigstens umrißhaft einen dem 2. Jh. angehörenden Repräsentanten des Kepos kennenlernen, den Sextus zu den berühmten Epikureern rechnet (Crönert 100/25). Jedenfalls ist Crönerts großes Werk ein Grundbuch für die Erforschung des späteren Epikureismus bis Philodem, das dazu helfen kann, die aneinandergereihten Daten der genannten Skizzen von Zeller u. Überweg zu verlebendigen, soweit das überhaupt möglich ist. Hier müssen ganz wenige Hinweise genügen. – Von den ‚angesehenen' Jüngern (ἐλλόγιμοι im Katalog Diog. Laert. 10, 25) u. ihren nächsten Freunden war, besonders in A IIc 1, schon die Rede; Polystratos, Nachfolger des Hermarchos in der Leitung der Schule u. Verfasser eines in Resten erhaltenen Traktats ‚Über die grundlose Verachtung der Volksmeinung' (περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως, ed. Wilke [1905], sich auf die Anschauung vom konventionellen Ursprung der sittlichen Begriffe beziehend), war wohl einer der letzten, die sich rühmen konnten, den Meister noch im lebendigen Umgang erlebt zu haben (vgl. RhMus 100 [1957] 307). Im 2. Jh. gehören der literarisch besonders fruchtbare, doch leider für uns völlig verlorene Apollodoros mit dem Beinamen ‚Gartentyrann' (Generation des Karneades), sein Schüler Zenon aus Sidon (etwa 160/90 vC.) u. der eben genannte Demetrios Lakon, wohl Schulgenosse des Zenon, zu den bedeutenderen Individualitäten; das ergibt sich aus dem angeführten Katalog der ἐλλόγιμοι bei Diog. Laert. Demetrios Lakon, dessen Moraltraktat De elatione animi (περὶ μετεωρισμοῦ) schon in A IIc 2 charakterisiert wurde, besaß stärkere einzelwissenschaftliche Interessen (Grammatik u. Mathematik), als sie gemeinhin bei einem Epikureer zu erwarten sind; er hat sich auch um den Text der RS bemüht, die in ihrer Eigenschaft als ‚Katechismus', wie alle Gebrauchsliteratur u. vor allem religiöse, stärkeren Schwankungen ausgesetzt gewesen zu sein scheinen (vgl. Pap. Herc. 1012, col. 24, 3ff: V. De Falco, L'Epicureo Dem. Lacone [1923] 35). Stärker noch als Demetrios Lakon hat sich der Epikureer Philonides aus Laodicea in Syrien auch der Mathematik gewidmet, gelang es ihm doch, die Anerkennung eines Mathematikers vom Range des Apollonios v. Perge zu erringen. Er nahm am Seleukidenhof eine geachtete Stellung ein u. hat den Antiochos Epiphanes wie dessen Bruder Demetrios Soter der Lehre des Kepos zugeführt (vgl. Crönert: SbBerl 1900, 942ff u. Usener: RhMus 56 [1901] 145ff). Folgenreich wurde seine Sorge für das Lebendigerhalten kostbaren Briefgutes des Stifters u. der drei Schulheiligen Metrodor, Hermarchos u. Polyainos (‚zu Nutz u. Frommen der trägen Jugend'; frg. 14 bei Crönert aO. 947: πεπόηκεν . . . νέοις ἀργοῖς ὠφελίμους καὶ τὰς ἐπιτομὰς τῶν ἐπιστολῶν usw., dazu Usener aO. 148): er stellte aus dem Briefwechsel jener für die späteren Epikureer so beispielhaften Männer eine Anthologie zusammen, welche nach Useners Auffassung aO. 148 die ‚Unterlage einer epikureischen Spruchsammlung (bildet), die sich von L. Seneca bis zu den uns erhaltenen Anthologien (darüber Epicurea LIVff) verfolgen läßt' u. aus der auch das mit den RS gewissermaßen konkurrierende, im Verhältnis zu ihnen beträchtlich spätere Gnomol. Vatic. geschöpft haben kann (vgl. A IIb 5); Usener hat diese aus dem Text des Philonides gewonnenen Aufschlüsse über dessen Anthologie wohl mit Recht als Bestätigung der Epicurea LIV ff entwickelten These von dem auch bei Seneca benutzten Gnomologium betrachtet. Das Zeugnis des Philonides lehrt, daß seine Anthologie aus zwei Briefgruppen bestand, von denen eine mehr nach persönlichen Gesichtspunkten, die andere nach sachlichen Kategorien orientiert war (κατὰ γένος im Text deutlich als Gegensatz zu den angeführten Namen gemeint). Philonides gehört zur Gruppe jener sogenannten ‚syrischen Epikureer', über die Crönert im Zusammenhang gehandelt hat (JhÖArchInst 10 [1907] 145ff); diese umfaßt außer dem eben bereits als relativ bedeutend herausgehobenen Sidonier Zenon, den Cicero als hochbetagten Gelehrten 79/8, wie übrigens auch den aus angesehener athenischer Familie stammenden Phaidros (diesen schon vorher um 90 in Rom; Erwähnung von dessen Schrift über die Götter: Cic. ad Att. 13, 39, 2; über sein Verhältnis zu den römischen Schülern A. E. Raubitschek: Hesperia 18 [1949] 96/103),

in Athen gehört hat, u. a. noch Philodemos aus Gadara, dessen Vorlesungen u. Auszüge fast zwei Drittel des Bestandes der durch die Ausgrabungen in Ercolano ans Licht gebrachten Pisonenbibliothek ausmachen (d. h. in Wahrheit wohl der ursprünglichen Privatbibliothek Philodems selbst, der lange Zeit Hausphilosoph bei Cäsars Schwiegervater L. Calpurnius Piso gewesen ist). Philodem ist neben Siron, dem Haupt des sog. neapolitanischen Epikureerkreises u. Lehrer Vergils, der damals wohl bekannteste Vertreter der epikureischen Philosophie auf italischem Boden gewesen. Cicero hatte von diesem nicht eben tiefen, an Geister wie Zenon u. Phaidros gewiß nicht heranreichenden Vielschreiber, der in der Anth. Pal. mit einigen Epigrammen vertreten ist, einen guten persönlichen Eindruck, wie aus seiner Rede Pis. 70 hervorgeht. Eine gute Zusammenfassung dessen, was wir über Leben und Werke Philodems wissen, gibt De Lacy in der Einleitung zu seiner ausgezeichneten Ausgabe der für die Methodenlehre des epikureischen Empirismus so wichtigen Schrift ,Über die Methode des Schließens' (περὶ σημειώσεων; AmerPhilolAssoc 1941, 1/9); ausführlicher u. von großem Wert für die Forschung Philippson: PW 19, 2, 2444. Zu den Philodemtexten, die schon früher im Zusammenhang mit den für die epikureische Lehre u. das E.-Bild bedeutsamen Papyri behandelt wurden, sind hier vor allem noch die popularphilosophischen Traktate zur Sittenschilderung u. zu Einzelfragen der Ethik u. Lebenspraxis zu nennen, die teilweise der Gattung der Diatribe recht nahekommen, also etwa De ira (περὶ ὀργῆς; ed. Wilke 1914), De morte (περὶ θανάτου; ed. Bassi 1914, mit Komm. T. Kuiper 1925), De oecon. (περὶ οἰκονομίας; ed. Jensen 1906) u. De vitiis (περὶ κακιῶν; ed. Jensen 1911). In dem Bestreben, seiner ethischen adhortatio zu möglichst eindrucksvoller Wirkung zu verhelfen, zieht Philodem, wie vor allem Jensen richtig erkannt hat (BonnJb 135 [1930] 57f), mehrfach die Klassiker der Diatribe heran, wobei freilich die genaue Abgrenzung des ihnen verdankten Gutes wegen des lückenhaften Zustandes der Texte nicht selten Schwierigkeiten macht; in günstig gelagerten Fällen kann die Herauslösung des Übernommenen aber durchaus gelingen, so im Falle der Schrift De vitiis, die eine Epitome des Ariston v. Keos über die Erleichterung des Hochmuts (ὑπερηφανία), also peripatetische, bereits in einem seelendiätetischen Kontext eingebettete Elemente der Charakterschilderung benutzt (Jensen: Hermes 46 [1911] 393ff; W. Knögel, Der Peripatetiker Ariston v. Keos bei Philodem [1933]; F. Wehrli, Schule des Aristoteles 6 [1952] 52/62). Diels hat formuliert, bei den mehr schöpfenden als schöpferischen Lehrtraktaten Philodems genüge es nicht, den ,oft recht wirren Pfaden ihres Gedankenlabyrinths' nachzugehen; es gelte vielmehr, die Zusammenhänge der in ihnen berührten Theorien bis zum Ursprung zu verfolgen. Eine solche Mahnung ist um so berechtigter, als Philodems Schriftstellerei ein stark kompilatorischer Zug eignet; es mag dies wenigstens teilweise seine Erklärung darin finden, daß Philodem in seinen Werken wie in seinen Vorlesungen den jungen Römern durch recht weitgehendes Einbeziehen von Materialien auch anderer Schulen zu einem möglichst umfassenden, nicht zu einseitigen Wissen zu verhelfen beabsichtigte. Philodems Kathederton mit seinen oft reichlich umständlichen Satzperioden schreckt leicht ab (wenngleich manche stilistische Unzuträglichkeit auf das Konto unzureichender Ergänzung kommt). Von seiner besten Seite zeigt sich Philodem in der genannten Schrift De morte, die übrigens manche wertvolle griech. Parallele zur Erklärung vor allem des 3. Lukrezbuches u. Senecas vermittelt; auch in die horazische Darstellung des Todes spielt De morte stark hinein (richtig V. Pöschl, Horaz u. die Politik [1956] 28_{60}; zur Erklärung des Philodemtextes ist heranzuziehen u. a. O. Luschnat: Prolegomena 2 [1953] 21/41 u. M. Gigante: ParPass 44 [1955] 357/89 u. ebd. 58 [1958] 51/76; von Gigante wird eine neue Ausgabe des Textes vorbereitet). In die Nähe des Horaz führt in anderer Hinsicht Jensens erfolgreiche Rekonstruktion des 5. Buches der Poetik Philodems, die für das Verständnis der Ars poetica Bedeutung besitzt, da sie Aufschlüsse für die zwischen Aristoteles u. Horaz liegende hellenistische Dichtungstheorie bringt (Ph., Über die Gedichte [1923]; zur Deutung vgl. außer dem beigegebenen Kommentar Jensens u. a. A. Rostagni, Scritti minori 1 [1955] 394/446 u. Jensen, Herakleides v. Pontos bei Philodem u. Horaz [1936]). Neben der Poetik stehen Behandlungen der Rhetorik (ed. Sudhaus [1892/6], wichtig zur Einführung in den sachlichen Gehalt das Supplementum [1895]) u. Musik (ed. Kemke

[1884] u., mit Kommentar, van Krevelen [1939]; dazu A. Neubecker, Bewertung der Musik bei Stoikern u. Epikureern [1956]). Auch wertvolle Teile einer Geschichte der Philosophie finden wir, so den Index Academicorum (ed. Mekler [1902]) u. den Index Stoicorum (ed. Traversa [1952]). In die Traditionsreihe des Fürstenspiegels gehört die dem Piso gewidmete Schrift über das homerische Fürstenideal hinein (περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως; ed. Olivieri [1909]). Die Verteidigung gegen Angriffe von außen verbindet anscheinend mit Zügen, die mitunter an die AIIc1 besprochenen Philodempapyri ‚Über Epikur' erinnern, die Schrift ‚adversus [Sophistas ?]' (ed. Sbordone [1947]); falls ihr Titel richtig ergänzt ist, wäre es denkbar, daß sie in der Nachfolge Metrodors steht (frg. 28 K. = Plut. non posse 1091a). Für den neapolitanischen Epikureerkreis um Siron u. Philodem u. zwei leider nicht unversehrt erhaltene, zu den ethischen Schriften gehörende Philodemstellen über augusteische Dichter vgl. die Bemerkungen zu Vergil u. Horaz.

b. Der Epikureismus in Rom bis zum beginnenden Prinzipat. Die Darstellung der griech. Epikureer bis Philodem konnte nicht umhin, bereits über den Zeitpunkt der Anfänge des Epikureismus auf italischem Boden hinauszuführen. Die früheste das Eindringen des Epikureismus in Rom betreffende Angabe ist freilich negativer Art: wir hören, daß iJ. 173 vC. die Epikureer Alkios u. Philiskos aus Rom ausgewiesen wurden (Ael. var. hist. 9, 12; Athen. 547a), u. wenn die Athener zu der bekannten Philosophengesandtschaft des J. 155 nur die Vertreter der Akademie, des Peripatos u. der Stoa, nicht aber einen Epikureer abordneten, so hängt das wohl mit jener einst vom Senat gegen die Epikureer ergriffenen Maßnahme zusammen. Der von Lucilius 88/94 M. als Graecomane verspottete T. Albucius muß nach Ciceros Bemerkung (Brut. 131) als ‚perfectus Epicureus' vom Studium in Athen zurückgekehrt sein. Was wir von Cicero über die ersten epikureischen Schriftsteller in lat. Sprache (Amafinius u. Rabirius) hören, ist nicht dazu angetan, ihre stilistischen Fähigkeiten in einem günstigen Licht erscheinen zu lassen. Wahrscheinlich waren sie der ihnen gestellten Aufgabe der Bewältigung der griech. epikureischen Begriffswelt nicht voll gewachsen; erst Lukrez hat in seinem lateinischen Lehrgedicht De rerum natura (Wiedergabe von περὶ φύσεως) der patrii sermonis egestas, die auch er sehr wohl als solche empfand, neue Möglichkeiten in der Latinisierung epikureischer Lehrgehalte abgerungen. Die philosophische Bedeutung seines Werkes ist nicht geringer als sein literarischer Wert. Wenn in dieser Darstellung der epikureischen Physik, die wohl vorwiegend späteren Auszügen aus E.'s Hauptwerk περὶ φύσεως entnommen ist (in diesem Punkt von den Neueren nicht widerlegt Diels, Elementum [1899] 9. 12), der Kampf gegen die Religion von einer monomanischen Dynamik erfüllt ist, die den Schriften des Meisters fremd ist (vgl. F. Klingner: Hermes 80 [1952] 18; Verf., Gött.: RhMus 94 [1951] 155f), so wird man das mit dem dämonenfürchtigen Wesen der Römer erklären dürfen. Für Lukrez ist ‚religio' mit Deisidaimonia schlechterdings identisch, die philosophisch geläuterte Frömmigkeit (Eusebeia) nennt er 5, 1198 pietas. Die Charakteristik der gestalthaft geschauten religio 1, 65 enthält einen ebenso bewußten wie deutlichen Anklang an superstitio (horribili super aspectu mortalibus instans); man soll also nicht sagen, bei Lukrez liege deshalb ein Vermeiden des Wortes superstitio vor, weil sein Gebrauch zur Rechtfertigung eines Teiles der religio hätte führen können, die er nun einmal als Ganzes verwarf. Es muß auffallen, daß Lukrez auf typisch römisch-italische Religionsübung so gut wie gar nicht Bezug nimmt (eine der wenigen Ausnahmen: die Tyrrhena carmina 6, 381; gemeint sind die Cic. div. 1, 72 erwähnten Etruscorum ... et haruspicini et fulgurales et rituales libri); diese Feststellung besagt natürlich nicht, daß der Dichter sie nicht treffen will. Wollte Lukrez die röm. Staatsreligion aus Furcht vor der Staatsgewalt schonen? Weder dieser Gesichtspunkt noch die Erwägung, der Dichter habe nun einmal als Epikureer das griech. Kampfmaterial zur Hand, vermag eine einleuchtende Erklärung zu bieten. Es ist richtig, wenn Mewaldt meint, jeder denkende Hörer oder Leser habe die Polemik gegen die griech. Religiosität ohne weiteres auf die römische übertragen müssen (vgl. J. Mewaldt, Der Kampf des Dichters Lukrez gegen die Religion [1935] 16f); aber warum Lukrez den Leser diese wenn auch naheliegende Übertragung überhaupt vornehmen ließ, ist damit nicht erklärt. Wahrscheinlich hat man den Grund im konsequenten Festhalten an der

Konzeption des hellenistischen Lehrgedichts zu sehen (Gnomon 20 [1944] 99), die wohl ein längeres Verweilen bei der Opferung Iphigeniens oder auch beim Kult der kleinasiatischen Göttermutter verträgt, nicht aber ein ausführlicheres Ausmalen der spezifisch römisch-italischen Religionsformen: man stelle sich vor, anstelle jener dem griech. Mythos entnommenen Szene (Lucr. 1, 84/101) stehe die Schilderung eines der für die römische Religion bezeugten, wohl aus etruskischem Ritus herzuleitenden Menschenopfers, u. man wird das Unmögliche eines solchen Gedankens sogleich empfinden. Das 6 Bücher umfassende Werk des Dichters behandelt in Buch 1 u. 2 die Prinzipien der Atomphysik, in Buch 3 u. 4 die Psychologie u. Anthropologie (3: Seele; 4: Wahrnehmen, Denken, Begehren), in Buch 5 u. 6 Weltgebäude u. Naturerscheinungen, wobei gegen Ende des vorletzten Buches auch Menschheitsentwicklung u. Kulturentstehung einbezogen werden. Nicht alle Antinomien, die die literarhistorische Behandlung des Lukrez aufzuweisen liebt, dürfen aus dem des öfteren anzutreffenden Interpretationsschema des ‚Antilukrez im Lukrez' abgeleitet werden, jedenfalls nicht in der Weise, daß man vorschnell den Entwurf eines unepikureischen lukrezischen Weltbildes wagt, das etwa hinter einer nur vorsätzlich anempfundenen vordergründigen epikureischen Schicht sichtbar würde (Gnomon 20 [1944] 94f; Antike u. Abendland 2 [1946] 205). Eine genuin epikureische Antinomie ist zB. in dem Nebeneinander der ‚Physis atechnos' einerseits u. jener dankbar gepriesenen Physis andererseits, die dem Menschen alles Notwendige bereitgestellt hat, zu erblicken. Sieht man von der schon hervorgehobenen, ganz scharf antireligiösen Zielsetzung des Lukrez ab, die ihm den Kampf gegen die wahnhaften Himmel- u. Höllengebilde der Deisidaimonie weit mehr ans Herz legt als die philosophische Lehre von der legitimen Gottesverehrung u. echten Frömmigkeit (trotz des locus classicus über die wahre pietas 5, 1194/1203 u. der Göttervision 3, 18/22), so gibt es in allen entscheidenen Punkten der Paradosis so gut wie nichts, was als Abgehen von der epikureischen Linie zu fassen wäre. Daß Lukrez nicht der große Einsame ist, als den man ihn zuweilen gezeichnet hat (Regenbogen), daß vielmehr der mit der Absicht missionarischer Verkündigung gegebene Drang zur philosophischen Kommunikation stark bei ihm ausgeprägt ist, zeigt gut P. Boyancé, Lucrèce et son disciple (RevEtAnc 52 [1950] 212ff). Vor dem Einsetzen der höheren literarhistorischen Betrachtung (originell O. Regenbogen, Lukrez [1932] u. M. Rozelaar, Lukrez [1943]) müssen die im Fall des Lukrez recht schwierigen überlieferungsgeschichtlichen Probleme gegenwärtig sein (vgl. G. Müller, Die Problematik des Lukreztextes seit Lachmann: Philol 102 [1958] 247/83; 103 [1959] 53/86). Von den Ausgaben seien als die wichtigsten genannt die 2bändige mit Text u. Übersetzung von Diels (1923/24), sodann wegen ihrer ungewöhnlichen Ingeniosität in der Behandlung der philosophischen Bezüge die 3bändige kommentierte Ausgabe von C. Giussani (Neudruck 1923) u. als zusammenfassender Kommentar unseres Jahrhunderts die von Bailey, ebenfalls in 3 Bänden, mit Prolegomena u. a. über Quellen u. Aufbau des Werkes, seine philosophische Thematik, Sprache, Metrik u. Stil (1947). Über die Stellung des Lukrez in der epikureischen Gesamtentwicklung vgl. P. De Lacy, Lucret. 12/23. In Ciceros Schriften, in denen mehrfach Vertreter der epikureischen Doktrin zu Wort kommen (de finibus, de natura deorum), sieht man mit besonderer Deutlichkeit die Bewertung der epikureischen Richtung durch andere Philosophenschulen; ihm selbst, dem nach dem Zeugnis ep. 13, 1, 2 in seiner Jugend der Epikureer Phaidros nicht nur als Persönlichkeit, sondern auch als philosophischer Lehrer einen starken Eindruck gemacht haben muß, war der Kepos später recht unsympathisch. Die Bewegtheit des Kampfes in den zwischen Epikureern u. anderen philosophischen Richtungen geführten Schuldebatten beleuchtet gut ein bei Augustinus erhaltenes Cicerofragment (August. c. acad. 3, 7, 15f = Cic. acad. frg. 20 M.): contra ille (sc. E.) convocata de hortulis in auxilium quasi Liber turba temulentorum, quaerentium tamen, quem incomptis unguibus bacchantes asperoque ore discerpant, voluptatis nomen, suavitatem, quietem teste populo exaggerans instat acriter, ut nisi ea beatus nemo esse posse videatur; in quorum rixam si Academicus incurrerit usw. Durch besondere Schärfe zeichneten sich die Akademiker, denen Cicero nahestand, in ihrer Polemik gegen die Theologie des Kepos aus, gegen die sie den Vorwurf des Atheismus erhoben (vgl. die Rede des Cotta nat. deor. 1, 57/124; dazu Philippson: SymbOsl 20 [1940] 21/44). Den Worten nach habe E., um keinen Anstoß zu

erregen, die Götter belassen, in Wahrheit aber aufgehoben, heißt es nat. deor. 1, 85 (in akademischem Zusammenhang, während die ähnliche Stelle ebd. 1, 123 sich als aus Poseidonios stammend zu erkennen gibt; vgl. über die beiden verschiedenen Quellen Philippson aO. 42). Zudem lehnt sich römisches Staatsgefühl gegen den Quietismus des latenter vivere auf (typisch dafür die Einleitung in Ciceros de re publica) und empfindet sie als etwas dem eigenen Wesen Entgegengesetztes. Sehr charakteristisch ist die Argumentation bei Cicero de oratore 3, 64, wo im Rahmen einer Erwägung über die Übernahme philosophischen Lehrgutes der Epikureismus als mit dem Ideal des orator unvereinbar bezeichnet u. ausgeführt wird, die Epikureer sollten ihre Lehre von dem Leben in der Verborgenheit als ein ,tacitum mysterium' hüten, da sie, wenn dieses Geheimnis publik würde, notwendig aus ihrer Zurückgezogenheit heraustreten müßten. In den stürmischen Zeiten der Republik mag indessen die epikureische Philosophie nicht wenigen Gebildeten als ihnen gemäß erschienen sein. Daß auch Persönlichkeiten, die aktiv im öffentlichen Leben standen, sich zu ihr hingezogen fühlten, verdient hervorgehoben zu werden. So war der Cäsarmörder Cassius Epikureer, u. manche der auf Seiten des Pompeius kämpfenden oder später gegen Antonius opponierenden Politiker hingen dieser philosophischen Richtung an oder standen ihr zumindest nahe (ausführliche Einzelnachweise bei A. Momigliano, Secondo contributo alla storia degli studi classici [1960] 379ff.). Die politische Aktivität dieser röm. Epikureer darf nicht überraschen. Waren sie doch einerseits zu sehr Römer, um der epikureischen Maxime, sich nicht mit Politik zu beschäftigen (μὴ πολιτεύεσθαι), konsequent Folge zu leisten; andererseits brachte sie die im Epikureismus angelegte Abneigung gegen die Tyrannis in Gegensatz zum Caesarismus jeder Art. Bekanntlich findet sich auch in Philodems Traktat de dis (1, col. 25, 22f.) ein Ausfall gegen die Gewaltherrschaft des Antonius, u. eine abschätzige Bemerkung über die ,neuen Götter' in der gleichen Schrift (3, col. 10, 4) ist möglicherweise als boshafte Spitze gegen den Katasterismos Cäsars nach August 43 zu interpretieren (vgl. Diels: AbhB [1916] 6, 34; seine Kombination paßt zur Datierung des Werkes; abweichend freilich Philippson: RhMus 83 [1934] 173). Der durch ein Freundschaftsideal im epikureischen Sinne zusammengehaltene neapolitanische Epikureerkreis um Siron u. Philodem ist für den jungen Vergil von Bedeutung geworden, der in seiner Frühzeit ebenso wie Horaz E.s Lehre zuneigte. Ein besonders enges Verhältnis scheint ihn mit Siron verbunden zu haben, dessen bescheidene neapolitanische Villa er nach dem Tode des Lehrers erbte (Verg. cat. 8). Außer dem Selbstzeugnis Vergils (cat. 5, 8): ,nos ad beatos vela mittimus portus magni petentes docta dicta Sironis' u. der Notiz der Serviusscholien zu Vergil ecl. 6, 13 u. ö. verdient vor allem ein Fragment aus Philodems Schrift de adulat. (Pap. Herc. 1082 frg. 92, col. 11) hervorgehoben zu werden, in dem Vergil u. seine contubernales Quintilius Varus u. Varius Rufus genannt werden (zu den Ergänzungsverhältnissen vgl. Crönert, Kolot. 127, dazu A. Körte, Augusteer bei Philodem: RhMus 45 [1890] 172ff.; C. Jensen: BonnJb 135 [1930] 56f.; A. Rostagni, La cultura letteraria di Napoli antica: ParPass 25/27 [1952] 344/57). Der in diesem Zusammenhang begegnende Varus verfaßte ein Gedicht De morte in epikureischem Sinne (dazu A. Rostagni: RivFil 37 [1959] 380/94). Die Sicherheit der These von Horaz' Beziehungen zum neapolitanischen Epikureerkreis (Crönert, Kolot. 127; R. Philippson: Festschr. des König Wilhelms-Gymnas. Magdeburg [1911] 7 u. Rostagni aO. 352) hängt ab von der Frage der Ergänzung des Namensrestes . . .]τιε in dem Philodempapyrus Pap. Herc. 253 frg. 12, der auch auf Plotius führen könnte. Während Vergil sich mit fortschreitender Entwicklung vom Kepos entfernte u. der Stoa zuwandte, wofür allein schon die Konzeption der Aeneasgestalt u. die Eschatologie des Descensusbuches hinreichend sprechen, stellt eine partielle Affinität zum Epikureismus eine feste Konstante im Leben des Horaz dar (zu Einzelheiten vgl. Philippson aO. 11ff; davon abweichend Ph. Merlan, Epicureanism 445/51; daß epod. 16, 15f. eine Anspielung auf das epikureische ,carere laboribus' [ἀπονία] vorliegt, ist gar nicht so erstaunlich wie C. Becker: Gnomon 31 [1959] 597 in Ablehnung einer neuen Behandlung der Horazstelle meint). Diese bleibt auch trotz mancher Distanzierung von der ,insaniens sapientia' (carm. 1, 34, 2) selbst dann erhalten, wenn Horaz sich später stärker der Stoa zuwendet. So deutet das erste Epistelbuch, das nach einer Vermutung Heinzes (Geist des Römer-

tums [1939] 240f.) zum Teil wohl auch durch die Briefsammlung E.s angeregt worden ist, mehrfach auf eine Affinität zum Kepos hin, u. noch die späte Ode 4, 7 nimmt ein zentrales epikureisches Denkmotiv auf (vgl. AIIIa3). Mit feiner Selbstironie überträgt Horaz epist. 1, 4, 16 das Bild vom ‚Epicuri de grege porcus' auf die eigene Person, das vermutlich schon zu seiner Zeit ein Topos antiepikureischer Philosophenpolemik war (kynische Diatribe ?), wie denn auf dem Becher von Boscoreale, der den genügsamen Stoiker Zenon dem nach einem Kuchen langenden Schlemmer E. gegenüberstellt, ein Schweinchen als Attribut des hedonistischen Denkers erscheint (vgl. dazu O. Brendel: RM 49 [1934] 164_1). Für den reifen Horaz sind Epikureismus u. Stoa zwei weniger konträre als komplementäre Möglichkeiten (dazu V. Pöschl, Horaz: Fondation Hardt, Entretiens 2 [1953] 107f); daß der gleiche Geist die partiellen Wahrheitsmomente in Epikureismus u. Stoa als zwei Weisen menschlicher Lebenspraxis aneignen kann, indem er je nach seiner Situation u. Grundgestimmtheit sich bald so, bald anders entscheidet, betont auch ein moderner Denker, der damit keinem billigen Eklektizismus das Wort reden will: K. Jaspers, Epikur 132f. Da sich zu der augusteischen Restauration u. der mit ihr gegebenen Neubelebung des Kultus das antireligiöse Credo des Lukrez u. die von der epikureischen Lehre empfohlene, individualistische Abkehr vom Leben der Gemeinschaft nicht gut fügen wollten, wurde die Stoa, mochte auch in der privaten Existenz führender Männer eine Hinneigung zum Epikureismus keine Seltenheit sein (Maecenas), die vorherrschende Philosophie, die sich mit der Losung ‚dis quod minorem te geris imperas' leichter verbinden konnte.

c. Der Epikureismus in der Kaiserzeit. Die für die augusteische Zeit anzunehmende u. mit ihr schwerlich abschließende Prävalenz der Stoa bedeutet natürlich nicht, daß der Epikureismus im 1. Jh. kein beachtlicher Faktor gewesen wäre (dazu die Zeugnisse bei Friedländer 3, 273_1). Eine besondere Aufgeschlossenheit für Persönlichkeit u. Lehre E.s, soweit sich dies mit stoischen Grundpositionen verbinden läßt, zeigt Seneca; vgl. H. Mutschmann: Hermes 50 (1915) 321/56, E. Howald: NJb 35 (1915) 353ff u. R. Schottländer: Philol 99 (1955) 133/48. Ob man der Annahme Mutschmanns, E. habe generell das literarische Vorbild für die drei ersten Bücher der epist. mor. abgegeben, zuzustimmen bereit sein kann oder nicht, wäre nur im Zusammenhang einer ausführlichen Stellungnahme zu der These Useners von der alleinigen Bedeutung des letztlich auf eine ältere Briefanthologie zurückgehenden Spruchgnomologiums für Senecas Epikurkenntnis zu entwickeln (vgl. für Usener AIVa zu Philonides und schon Epicurea LVf; dagegen Mutschmann aO. 325f; vermittelnder Standpunkt Verf., Acme 8 [1955] 123_3); in jedem Falle leidet es gar keinen Zweifel, daß Seneca nicht nur Dicta u. Motive epikureischer Herkunft (zur Variation von E.s frg. 204 Us. in der 1. Epistel vgl. Mutschmann aO. 333) verwendet, sondern auch durch den allgemeinen Stil der Kommunikation in den Briefen wie von selbst in die Nähe Epikurs geführt wird. Sehr hübsch in diesem Zusammenhang die Parallelisierung des Verhältnisses Epikur-Idomeneus mit dem Senecas zu Lucilius epist. mor. 21, 5; von den ‚großen Männern', ‚magni viri', spricht er ebd. 6, 6 (auch ein Epicureum der Tragödie sei erwähnt: die eindringliche Gestaltung des Satzes ‚mors nihil ad nos' in dem Chorlied Troad. 397ff; vgl. dazu ad Marc. 19, 4/6). Senecas Epikureisieren ist eigenes Philosophieren mit Hilfe von sarcinae E.i: Nicht immer wird im Gedankengewebe des lateinischen Philosophen der epikureische Faden in der Weise verwandt, die E. als die ihm gemäße anerkannt hätte (darüber Verf.: Acme aO. 119/29). Senecas Exegese von E.-sentenzen kann eine Richtung nehmen, für die die Gesichtspunkte der Meditation u. psychagogischen Lesung maßgebend sind. Die anverwandelnde Assimilation epikureischer Elemente, die bei Seneca offensichtlich die Funktion hat, in die Unbedingtheit der ethischen Forderung einen menschlicheren Ton hineinzubringen, mußte natürlich auf die Kritik weniger weitherziger Stoiker stoßen, aber sie war immerhin auf stoischem Boden an diesem Punkt der Entwicklung möglich (für Musonios vgl. Epicurea LVII u. frg. 459 [297, 28 Us.]). Bei der Akademie u. den ihr Nahestehenden konnte ein solches, wirklich recht weitgehendes Einbeziehen des Andersartigen nicht in gleicher Weise erfolgen, u. zwar nicht nur nicht im Normalbereich, wo man es von vornherein nicht erwartet, sondern auch nicht im exzeptionellen Einzelfall. Mag E.s Methode der Seelenführung in Wahrheit nicht nur in die Stoa sondern auch in die Akademie eindringen, ein Geist wie Plutarch

ist der antiepikureischen Polemik, die in der Akademie schon lange eine besonders reiche u. gutfundierte Tradition hatte, in weitestem Umfang treugeblieben, wie das die drei erhaltenen antiepikureischen Schriften des Plutarch (adv. Coloten [um die Wende vom 1. zum 2. Jh.], non posse suaviter vivi secundum E., de latenter vivendo) zeigen, die dem Epikureismus mit entschiedener Ablehnung gegenüberstehen; wichtig Westman u. Flacelière. So manche spöttische Feststellung der früheren akademischen E.-Kritik ist uns bei Plutarch erhalten, so zB. Karneades' origineller Gedanke, im Hinblick auf die epikureische Mahnung zur ständigen recordatio der genossenen Hedone E. aus seinen Tagebüchern wie aus einem Lustprotokoll vorlesen zu lassen. Der Rückgriff auf die vorhandene antiepikureische Traditionsmasse verbindet sich bei Plutarch mit dem eigenen moralischen Pathos, schließt übrigens gelegentliche stillschweigende Heranziehung epikureischer Motive nicht aus (vgl. außer dem Gryllos zB. die mehrfachen epikureischen Echos consol. ad ux. 609d/611a trotz der Ablehnung der epikureischen Eschatologie ebd. 611d). Und die spezifische Form, in der er die epikureische Leugnung der Providenz u. Unsterblichkeit bekämpft, ist gewiß bezeichnend für eine Richtung, in der das religiöse u. mystische Element immer mehr an Bedeutung gewinnt. Im Verlauf des 2. Jh. weiß der Epikureismus allerdings einflußreiche Kräfte für sich zu gewinnen. So bekennt sich Plotina, die Gattin Trajans, zu ihm u. erwirkt nach dem Tode ihres Gatten von Hadrian für den athenischen Kepos die Vergünstigung, daß sein Leiter den Nachfolger selbst ernennen u. sogar einen Nichtbürger für dieses Amt bestimmen darf (CIL 3, 12283. 14203, 15 = Dessau 7784). Nur am Rande sei erwähnt, daß Hadrian sein aus 4 Bestandteilen zubereitetes Lieblingsmenu mit feiner Ironie als tetrafarmacus zu bezeichnen pflegte (Hist. Aug. Hadr. 21, 4; Hel. 5, 4f.; Alex. 30, 6). Im Antoninenzeitalter nimmt der Epikureismus geradezu einen neuen Aufschwung, was auch Galens Zeugnissen über E. zu entnehmen ist; darüber Usener LXXIV, der auch an die Einrichtung eines Lehrstuhls für epikureische Philosophie in Athen durch Mark Aurel erinnert (dazu H. I. Marrou, Hist. de l'éducation dans l'antiquité [Paris 1948] 403). Jener Aufschwung ist wohl nicht zuletzt darin begründet, daß der Rationalismus sich des Epikureismus als eines willkommenen Bundesgenossen gegen Superstition u. Mystizismus bedient. Das bezeichnendste Zeugnis hierfür ist Lukians Spottschrift gegen den ‚Lügenpropheten' Alexander v. Abonuteichos. Das diese Schrift beschließende u. ganz im Stil enthusiastischer Epikurjünger gehaltene Lob E.s als eines ‚wahrhaft heiligen u. göttlichen Mannes' (dazu A III c) bildet die Kontrastfolie zu den voraufgehenden Schilderungen von dem zweifelhaften Treiben des Wundermannes. Für den harten Kampf, der sich hier zwischen aufgeklärtem Denken u. fanatischer Wundergläubigkeit abspielte, legen die von Lukian angeführten Tatsachen, daß Alexander durch ein Orakel die Verbrennung der RS anordnete (ebd. 47), Atheisten, Epikureer u. Christen als die Gesamtheit der Gottlosen von seinen Mysterien ausgeschlossen wissen wollte (38: ἔξω Χριστιανούς . . ., ἔξω Ἐπικουρείους) u. seinen Gläubigen versicherte, E. liege in der Unterwelt mit bleiernen Fußfesseln gebunden im Kot (25), ein beredtes Zeugnis ab. Lukians Schrift ist einem Epikureer Kelsos gewidmet, dessen Zugehörigkeit zur epikureischen Schulrichtung deutlich ist. Ob dieser Kelsos derselbe wie der von Origenes in unterschiedlicher Sicherheit mit dem von ihm bekämpften Mittelplatoniker Kelsos zusammengeworfene Epikureer gleichen Namens ist (vgl. Orig. c. Cels. 1, 8 [GCS 2, 60, 24]), läßt sich nicht einwandfrei ausmachen (vgl. H. Chadwick in seiner engl. Übersetzung [1953] XXIVff; von Chadwick abweichende Auffassungen bei Q. Cataudella, Celso e l'Epicureismo: Annali Scuola Norm. Pisa 1943, 27). Einen in ihrer Art imponierenden Ausdruck hat die epikureische Lehre in der schon mehrfach genannten, umfangreichen Inschrift gefunden, deren protreptische, um nicht zu sagen propagandistische Intention ganz deutlich ist. Diogenes beginnt mit der Versicherung, ihn habe Erbarmen mit dem Leben der Menschen ergriffen (κατωλοφυράμην), u. er müsse weinen über ihre Verschleuderung der Zeit; so habe er es für die Aufgabe eines rechtschaffenen Mannes gehalten, den Urteilsfähigen seiner Mitmenschen zu helfen, u. eben dies sei der Anlaß seiner dem Stein anvertrauten Texte (frg. 1, col. 2, 4/3, 4; dazu A. D. Nock, Sallust. [Cambridge 1926] XXXVIf u. ders., Conversion [1933] 172). Ein weiterer Epikureer dieser Zeit, der uns noch bis zu einem gewissen Grade faßbar ist, ist Diogenianos,

der eine Kritik des chrysippischen Fatalismus gegeben hat (die bei Eusebius vorliegenden Bruchstücke bei A. Gercke, Chrysippea: JbKlPhil Suppl. 14 [1885] 748ff). Angesichts des zunehmenden religiösen Irrationalismus begreift es sich leicht, daß eine ansteigende Diffamierung u. Verketzerung des Epikureismus um sich greift. Charakteristisch für diese Entwicklung ist ebenso die Erzählung in der Apolloniosvita des Philostrat (1, 7) von dem angeblichen Pythagoreer Euxenos, der in Wirklichkeit kein ernst zu nehmender Philosoph war, sondern, ein Sklave seines Bauches u. der Sinnenlust, sein Leben nach der Lehre E.s gestaltete (γαστρός τε γὰρ ἥττων ἦν καὶ ἀφροδισίων καὶ κατὰ τὸν Ἐπίκουρον ἐσχηματιστο), wie das von Aelian (frg. 10) berichtete Schauermärchen von dem Schicksal eines sakrilegischen Epikureers, der mit einer ihn langsam zu Tode quälenden Krankheit bestraft wurde (dazu Friedländer 3, 132ff). Man darf freilich solche eine ungewöhnliche Schärfe zeigenden Äußerungen nicht ohne weiteres als communis opinio ihrer Zeit ansehen: etwa gleichzeitig, in der 1. Hälfte des 3. Jh., war es, daß Diogenes Laertios, der zwar kein Epikureer, aber doch epikurfreundlich war (zum Problem Usener Epic. XXII, vgl. auch ebd. LXXV), eben das, was heute den Kernbestand unseres Wissens um E. ausmacht, in seine Philosophenbiographien hineinnahm u. so zur Rettung des kostbaren Gutes über die Zeiten hin beitrug. Es mag im 3. Jh. noch manchen Gebildeten gegeben haben, der auch als Nichtepikureer ein relatives Verständnis für die Botschaft E.s zeigte. Zu einer solchen Vermutung fügt sich gut ein Hinweis Useners. Er hat doch wohl mit Recht aus den besonderen Überlieferungsverhältnissen des Gnomol. Vatic., das mit Marc Aurel u. Epiktet zu Einer Sammlung vereint auftritt, den Schluß gezogen, die epikureische Spruchsammlung müsse etwa im 3. Jh. nC. von einem eklektischen Stoiker zusammen mit den beiden stoischen Werken bewußt zu einem Corpus zusammengefügt worden sein. Ob Porphyrios für seinen einem Cento recht nahekommenden Brief an Marcella, in dessen Kontext bekanntlich nicht wenige ‚Epicurea‘ erscheinen, noch direkt ein epikureisches Gnomologium benutzt hat, oder ob das epikureische Gut bereits in den von ihm herangezogenen ‚Pythagorassammlungen‘ enthalten war, ist schwer zu entscheiden (vgl. RhMus 94 [1951] 144/9); auf jeden Fall ist es nicht ohne Reiz, bestimmte Theologumena des Frühhellenismus spätantiker philosophischer Religiosität anverwandelt zu sehen. Dergleichen ist da nur deshalb möglich, weil E., der echte E. des Frühhellenismus, in Frömmigkeitslehre u. Theologie bei aller grundsätzlichen Verschiedenheit doch in einigen Einzelpunkten gewisse Berührungen mit der großen Philosophie des Griechentums zeigt (A IIIa 5; vgl. auch A. H. Armstrong: ClassQ 32 [1938] 194f). Nicht nur deshalb, weil das merkwürdige Phänomen nur vereinzeltes Spruchgut betrifft, darf es in seiner Bedeutung nicht überbewertet werden; der Blick auf die Gesamtheit der Erscheinungen lehrt, daß E.s Theologie, wo sie als Ganzes auftritt u. in all ihren Folgerungen sowie in ihrem Zusammenhang mit der Gesamtrichtung des epikureischen Denkens bedacht wird (vgl. zB. Plotins scharfe Ablehnung E.s: 2, 9, 15; dazu BIVc), von den spezifisch spätantiken Denkformen, welcher Ausprägung auch immer, nicht absorbiert werden kann. Es verhindert dies allein schon der Umstand, daß die Lehre von der beglükkenden Kontemplation des Göttlichen bei E. eine Verbindung mit krassem Empirismus eingegangen ist (verschiedene der Argumente, die Augustin gegen die Lehre von den Götterbildern vorbringen wird [vgl. B IIIb 2], würden im Bereich des genuinen paganen Neuplatonismus vermutlich nicht viel anders aussehen). Zu Beginn des 4. Jh.s, als das lat. Christentum eine umfassende, in sich kohärente E.-Kritik entwickelt (Laktanz; vgl. BIIIb1), ist der Epikureismus als faktische, lehrmäßig vertretene u. nicht nur im Literarischen gegebene Möglichkeit zwar gewiß noch nicht tot, aber wir dürfen nun auch auf nichtchristlicher Seite mit wachsender Prävalenz jener Kräfte rechnen, die, gewollt oder ungewollt, zu immer stärkerer Zurückdrängung des Epikureismus führen. So ergeben, natürlich ohne daß eine beabsichtigte Allianz vorläge, die dem Epikureismus ungünstigen Tendenzen im paganen wie im christl. Bereich eine verstärkte Gesamtwirkung; diese Tatsache mag rechtfertigen, daß die Frage des Ausklingens des Epikureismus, für die bezeichnenderweise vor allem ein Zeugnis des Kaisers Julian u. ein solches des Augustinus Bedeutung gewinnen, erst im Zusammenhang mit der christl. Entwicklung besprochen werden soll (vgl. B II). Hier ist noch als bezeichnend hervorzuheben, daß Himerios, der Günst-

ling Julians, das Thema ‚E. der Gottlosigkeit angeklagt' zum Musterstück einer Suasorie zu formen weiß (ecl. 3). Auch verdient Erwähnung, daß sich nach wie vor die oft recht trivial wirkenden Motive eines die Lustethik vergröbernden Vulgärepikureismus behaupten, wie er uns nicht zuletzt aus dem Roman des Petron (1. Jh. nC.) geläufig ist. Das lassen zahlreiche Grabinschriften erkennen, vgl. darüber B. Lier, Topica carminum sepulcr. lat.: Philol 62 (1903) 590ff; Friedländer 3, 302f; Brelich 58f; R. Lattimore, Themes in greek and latin epitaphs (1942) 263. Die meisten dieser im Stil von CLE 856, 15: ‚... cetera post obitum terra consumit et ignis' gehaltenen Inschriften sind zu banal, als daß sie sich zu differenzierter gefaßten epikureischen Gedankenmotiven in Beziehung setzen ließen, wie denn Bücheler recht daran getan hat, in seiner Ausgabe nur in Sonderfällen wie zB. CLE 1496 Parallelen aus epikureischen Texten anzumerken. Ein inschriftlich erhaltenes Sepulkralgedicht dieser zuletzt genannten Art sind die Verse des Lupus aus Aquincum, in denen sich tatsächlich gewisse Nachklänge epikureischer Elemente finden, die als solche noch erkennbar sind; vgl. RhMus 100 (1957) 315ff. Erstaunlich in dieser Sphäre die ‚synkretistischen' Inschriften, in denen sich mitunter wie im Fall des Sabaziospriesters Vincentius (CIL VI 142; dazu M. P. Nilsson: Mélanges Ch. Picard 2 [1949] 764ff u. Gesch. d. griech. Religion 2 [1950] 636ff) Vorstellungen der Mysterienreligion mit vulgärepikureischen Motiven verbinden; nicht weniger ungewöhnlich ist die Inschrift von Brouzos in Phrygien, in der neben der monotheistischen Anrufung der Größe Gottes (τὸ μέγεθος τοῦ θεοῦ) die der unterirdischen Dämonen (καταχθονίους δαίμονας) erscheint, wozu dann die typisch vulgärepikureische Formel: ‚Ich war nicht, ich wurde geboren, ich werde nicht sein, es kümmert mich nicht, das ist das Leben', οὐκ ἤμην, ἐγενόμην, οὐκ ἔσομαι, οὐ μέλι μοι, ὁ βίος ταῦτα hinzutritt (zur Brouzos-Inschrift vgl. BCH 6 [1882] 515 u. Carcopino 236_2). Zu den lat. Inschriften vom Typ ‚non fui, fui, non sum, non curo' o. ä. vgl. generell Carcopino 229/32, Brelich 59, Cumont 128, H. Leclercq: DACL 5, 184/8 u. die Epikureerstelle im Indiculus de haeres. 28 (PL 81, 641 A). Wie bei der Inschrift des Vincentiusgrabes ‚Epikureisches' u. ‚Synkretistisches' eine seltsame Verbindung eingehen, scheint es vielleicht im Falle der Grabinschrift des Eustorgius in Hadrumetum tatsächlich ratsam, an mehr oder weniger christl. Drapierung vulgärepikureischer Elemente zu denken (vgl. M. L. Foucher: BullArcheol 1955/56, 46ff). Gerade die christl. lat. Väter haben nicht selten gegen gewisse Formen vulgärepikureischer Mentalität, die sie auch in einem sich christl. gebenden Milieu zu finden meinten, polemisiert (vgl. B IVc).

B. E. u. die Christen. I. Material u. mögliche Aspekte. Der ‚Index fontium' in Useners ‚Epicurea' (421/39) macht genaue Angaben über diejenigen Väterstellen, die Usener als Bausteine beim Aufbau der epikureischen Doxographie (gelegentlich auch nur als Parallelen für Apparat oder Testimoniensammlung 374/98) geglaubt hat heranziehen zu sollen. Ohne Zweifel ist Usener bei der Auswahl der Väterzitate recht weitherzig verfahren u. hat nicht selten Material mitgeteilt, dessen selbständiger Zeugniswert relativ gering ist, dessen Anführung jedoch zur Abrundung des doxographischen Befundes, etwa beim Vorliegen einer besonders bemerkenswerten Formulierung, gleichwohl erwünscht erschien. Bei alledem war aber bei Usener vorherrschend (u. mußte vorherrschend sein) das Interesse am ‚Epikurbild an sich', in dessen Dienst die Bemühung um das Epikurbild der Väter zu stellen war; so trat die Berücksichtigung der charakteristischen Momente in der jeweiligen Aussage oder Stellungnahme des christl. Autors jedenfalls dann ganz zurück, wenn sie für die Beurteilung der doxographischen Situation unerheblich war, was doch nicht selten der Fall ist. Hier kommt es vor allem darauf an, wenigstens in einigen Grundzügen ein Bild von der gedanklichen Auseinandersetzung des Christentums mit Epikur bzw. dem Epikureismus zu entwerfen, u. für diese Aufgabe kann das subjektive Element einer sich mit Epikur befassenden Väterstelle hohe Bedeutung haben selbst dann, wenn ihm an sich der objektive Erkenntnisgehalt mehr oder weniger abgehen sollte. Damit ist bereits gesagt, daß hier manches heranzuziehen sein wird, was Usener getrost beiseitelassen konnte. Vergrößert sich bei solcher Zielsetzung der Umkreis des zu berücksichtigenden Materials nicht unerheblich, so wird um so notwendiger die Gewinnung leitender Gesichtspunkte u. Beurteilungskriterien, mit deren Hilfe die schwer übersehbare Fülle der Zeugnisse sich einiger-

maßen meistern u. der Selektion zuführen läßt. Sagt die christl. Stellungnahme zu Epikur etwas darüber aus, wie der christl. Autor dessen Verhältnis zu der sonstigen philosophischen Tradition des Griechentums sieht? Erscheint E. oder der Epikureismus als etwas am Niveau des höher gerichteten, wahren Philosophierens gemessen Vulgäres u. Ordinäres (vgl. B IVb)? Oder ist dieser Eindruck bewußt vermieden u. zugegeben, daß auch dem epikureischen Sinnzusammenhang durchaus ein Wahrheitsmoment eignen kann (vgl. B V)? Welchen Lehrstücken des Epikureismus gilt vor allem die entschiedene Polemik der Väter (vgl. B IV)? Ist die christl. Auseinandersetzung mit E. nur an der puren Doxographie interessiert oder lassen sich auch Väterstellen nachweisen, die, u. sei es im polemischen Sinne, einen Blick für die religiösen oder quasireligiösen Wesensmerkmale des Epikureismus als einer Heilslehre zeigen (vgl. B VIa)? Der durch diese Fragen angedeuteten, später zu behandelnden Problematik haben weitere Überlegungen voraufzugehen (B II. III): Liegt der jeweiligen Stellungnahme des christl. Autors eine auf nennenswertem Quellenstudium beruhende Urteilsbildung zugrunde oder ist sein E.bild ein festes Klischee, das er vorfindet u. einfach übernimmt? Im Zusammenhang mit der erstgenannten Möglichkeit liegt die Frage nahe, ob direkte Benutzung E.s oder anderer klassischer Texte des Epikureismus nachweisbar ist; ist das nicht der Fall, so gilt es, falls möglich, die sonstige ‚Quelle' zu bestimmen, aus der der christl. Autor sein Wissen um den epikureischen Lehrzusammenhang schöpft; eine solche Bemühung wird naturgemäß in jenen (nicht eben häufigen) Fällen von besonderer Bedeutung sein, in denen der christl. Autor als einziger Zeuge für ein wichtiges, zB. bei Usener als genuin epikureisch behandeltes Lehrstück auftritt. Und weiter: In welchem Maße ist der Epikureismus, der ein so beliebtes Objekt der christl. Polemik darstellt, eine noch wirklich existente Größe, eine im lebendigen Fortwirken epikureischen Schrifttums sich dokumentierende u. eben dadurch die christl. Stellungnahme herausfordernde Position? Welche Bewandtnis hat es mit der Fortdauer der antiepikureischen Polemik der Väter auch da, wo mit deutlichem Niedergang oder gar Erlöschen des Epikureismus als tatsächlicher, lehrmäßig vertretener philosophischer Richtung zu rechnen ist?

II. Problem der Fortdauer des Epikureismus, Rolle als Gegenposition des Christentums. Als Zeugnisse für das allmähliche Verlöschen des Epikureismus pflegt man seit Usener (Epic. LXXVf) Äußerungen Julians u. Augustins anzuführen. Julian sagt iJ. 367 (fr. 89b [1, 2, 141, 24 Bid. = 301c Spanh.]): ‚Den Abhandlungen eines Epikur oder Pyrrhon sei der Zutritt verschlossen, wie ja die Götter glücklicherweise die Mehrzahl dieser Werke schon vertilgt haben (ἤδη μὲν γὰρ καλῶς ποιοῦντες οἱ θεοὶ καὶ ἀνῃρήκασιν, ὥστε ἐπιλείπειν καὶ τὰ πλεῖστα τῶν βιβλίων)'. In Augustins Brief 118, 21 ad Dioscorum vJ. 410 (CSEL 34, 684, 23; vgl. Epicurea frg. 317 [220] Us.) liest man: ‚quos (sc. Epicureos et Stoicos) iam certe nostra aetate sic obmutuisse conspicimus, ut vix iam in scholis rhetorum commemoretur tantum, quae fuerint illorum sententiae'; damit ist zu verknüpfen eine voraufgehende, nicht minder aufschlußreiche Stelle des gleichen Briefes (118, 12 [676, 17]): ‚vide atque ausculta, utrum aliquis adversus nos de Anaximene et de Anaxagora proferat aliquid, quando iam ne ipsorum multo recentiorum multumque loquacium Stoicorum aut Epicureorum cineres caleant, unde aliqua contra fidem Christianam scintilla excitetur'. Die weitreichende Bedeutung dieser Testimonien zieht in Zweifel Friedländer 3, 273, unter Hinweis auf A. Zingerle: SbW 108 (1884) 969, der aus Anlaß einer Behandlung der philosophischen Anspielungen im Psalmenkommentar des Hilarius v. Poitiers darauf glaubt aufmerksam machen zu sollen, wie hier ‚manches, was im Zusammenhang betrachtet am ehesten wohl geradezu auf Epikureisches zu weisen scheint, durch Stellung u. hervorragende Ausführung sich besonders bemerkbar macht u. auf eine Absicht gegenüber dem tatsächlichen Hervortreten solcher Richtungen in jener Zeit deuten könnte'. Indessen ergibt, wie aus grundsätzlichen Erwägungen zu betonen ist, eine Nachprüfung des von Zingerle ausgebreiteten Materials, daß die in der Tat primär gegen den Epikureismus gerichteten Äußerungen des Hilarius in nichts über die Formen der Polemik hinausgehen (vgl. B III), die bis weit ins 5. Jh. hinein, ja auch darüber hinaus immer wieder in der Väterliteratur begegnen; es ist nicht einzusehen, warum ausgerechnet aus Hilarius' Behandlung epikureischer Ketzereien, die ganz im Stile der üblichen Auseinandersetzung der Christen mit E. entfaltet

wird, eine besondere Aktualität der betreffenden Lehren im Zeitpunkt der Abfassung des Psalmenkommentars u. in dem von ihm vorausgesetzten Milieu zu folgern sein sollte. Friedländer aO. scheint nicht bedacht zu haben, daß zumindest mit dem gleichen Recht, mit dem er das im Sinne Zingerles beurteilte Stellenmaterial des Hilarius gegen die Geltung des Julian- u. Augustinzeugnisses ins Feld führt, auch die Gesamtintention des genannten Augustinbriefes 118 benutzt werden könnte, um auf eine lebendige Fortdauer der epikureischen Gegenposition zu schließen: wie ließe sich, so könnte man fragen, die für die Spezialabhandlung ep. 118 so typische, ungewöhnliche Subtilität der augustinischen Auseinandersetzung mit den epikureischen Lehren im Problembereich ,de summo bono' wie auch der Theologie erklären, wenn die bekämpften Anschauungen im Zeitpunkt der Abfassung des Briefes kaum noch wirkliche Anhänger hatten? Und doch tat Usener recht daran, weder bei ep. 118 noch im Falle anderer gleichzeitiger oder späterer Zeugnisse aus der christl. Polemik gegen den Epikureismus, u. sei diese intensiv oder extensiv noch so bemerkenswert, auf ein tatsächliches stärkeres Hervortreten der bekämpften Richtung zu schließen. Seine Gesamtanschauung vom allmählichen Aussterben des Epikureismus als lehrmäßig vertretener Position in der 2. Hälfte des 4. und vor allem im beginnenden 5. Jh. erweist sich näherer Nachprüfung als wohlbegründet u. ist auch nicht durch den in der Tat sehr wohl möglichen Nachweis zu erschüttern, daß epikureische Kernstellen auch abgesehen von der christl. Polemik nach wie vor zum Bildungsgut gehören (vgl. zB. die poetische Gestaltung von RS I in den Epigr. Bob. 66 [126 Munari] oder den stark eklektisierenden Epikureismus des um die Wende des 4. u. 5. Jh. hervortretenden griech. Epigrammatikers Palladas; über diesen Acme 8 [1955] 126 u. G. Luck: Harvard Studies 63 [1958] 455ff). Gerade bei Zustimmung zu Useners These vom tatsächlichen Zurücktreten der Bedeutung des Epikureismus verlangt nun aber die unbezweifelbare Tatsache, daß die Bedeutung des Epikureismus als eines lohnenden Objekts der christl. Polemik bis in die letze Phase der Spätantike ziemlich ungemindert erhalten bleibt, gebieterisch nach einer Erklärung. Man wird diese nicht mit Hagendahl 82ff vorwiegend in dem Vollständigkeitstrieb des ,doxographical learning' der Apologeten zu suchen haben, sondern daran erinnern müssen, daß der Epikureismus auf christl. Seite längst als die typische Denkweise des der göttlichen Offenbarung sich verschließenden, des ,unerleuchteten' Menschen galt; in ihr schien in konzentrierter u. systematisierter Form all das im voraus zusammengefaßt zu sein, was sich der ,homo carnalis' ausdenken kann, um der christl. Wahrheit Widerpart zu leisten; so wurde der Epikureismus zur Gegenposition des Christentums schlechthin, blieb es dann auch da, wo das konsequent ausgebildete Gesamtgefüge seines Lehrgehalts kaum noch stärker ein wirkender Faktor des geistigen Lebens war, u. seine gängigeren literarischen Ausprägungen oder auch nur das eine oder andere der in ihnen erscheinenden Argumente mußten dauernd einen beispielhaften Wert für die Auseinandersetzung der christl. Theologie oder Philosophie mit der ,Welt' behalten. In diesem Zusammenhang ist von besonderem Interesse ein längerer Kontext bei Lact. inst. 3, 17, worin der Erfolg E.s aus der Tatsache hergeleitet wird, daß er eine gewisse Kunst darin ausgebildet habe, an die Schwäche des Menschen zu appellieren (CSEL 19, 228f): Epicuri disciplina multo celebrior semper fuit quam ceterorum, non quia veri aliquid adferat, sed quia multos populare nomen voluptatis invitat. nemo enim non in vitia pronus est, ein Gesichtspunkt, der dann in sehr geschickter, übrigens durchaus nicht auf die Lustlehre als solche beschränkter Form von Laktanz Punkt für Punkt entfaltet wird. E. hat es nach dieser Auffassung verstanden, sich höchst raffiniert u. selbst auf die Gefahr innerer Widersprüche hin in seiner Philosophie auf die Wünsche u. Strebungen des ,natürlichen' Menschen einzustellen, u. eben dies erklärt seinen Erfolg: homo astutus (nämlich E.) ex variis diversisque moribus circulum cogit et dum studet placere omnibus, maiore discordia secum ipse pugnavit quam inter se universi. So wenig sich bestreiten läßt, daß die Art der Auseinandersetzung des Lakt. mit dem Epikureismus es nahelegt, für die ersten Jahrzehnte des 4. Jh.s noch mit starker Verbreitung des im Vollsinn verstandenen epikureischen Credo zu rechnen (so mit Usener LXXV u. A. D. Nock, Sallustius [Cambr. 1926] LXIXf; abweichend Hagendahl 84), so sicher ist doch, daß das angeführte Kapitel als besonders signifikantes Beispiel einer auch sonst begeg-

nenden Auffassung dienen kann, derzufolge die Position des epikureischen Denkens geradezu ein Modell abgibt, an dem das Wesen des ,homo carnalis' abzulesen ist. So betrachtet, kann der Epikureismus seine Aktualität überhaupt nicht einbüßen; jede gegen ihn gewonnene Schlacht wird zum Sieg über die irreligiösen Mächte überhaupt; gegnerische häretische Richtungen erscheinen als neue Spielarten des Epikureismus, als ,corporales nostri saeculi Epicurei' (so zB. Claud. Mamert. stat. 2, 9 [CSEL 11, 133, 15] in einer Auseinandersetzung mit traduzianistischen Gedankengängen; vgl. das Material unter B IVc). Daß auf dem Boden einer solchen Auffassungsweise ,Epikureer', ,epikureisch' u. dgl. nicht selten zum ,term of abuse' werden kann (so richtig schon W. R. Inge, Origen [London 1946] 3), leuchtet ohne weiteres ein. Gewiß gibt es für eine derartige Bedeutungsentwicklung hier u. da Ansätze schon im paganen Bereich (dort freilich anscheinend unter Beschränkung auf das hedonistische Element: vgl. zB. Cic. ep. fam. 3, 9, 2 'Επικούρειον in einer vom Schulgründer oder der Schule mehr oder weniger absehenden Bedeutung fast im Sinne von ,utilitarian doctrine' u. besonders Senecas Kritik an der weitverbreiteten Auffassung des Epikureismus als eines Deckmantels für luxuria, v. beata 12, 4); doch hat sie natürlich infolge der geschilderten Zusammenhänge eine ungleich stärkere Bedeutung eben im Christentum gewonnen, wo zudem das Etikett ,epikureisch' die pejorative Kollektivbezeichnung für die Grundhaltung nicht nur des (sei es wissenschaftlichen, sei es praktisch gelebten) Materialismus u. Naturalismus, sondern darüber hinaus des in der Gottferne verharrenden, in ihr sich wohlfühlenden Agnostizismus überhaupt abgeben kann. Diese bei den Christen so stark hervortretende Tendenz wurde zweifellos dadurch erleichtert u. gefördert, daß schon seit langem im allgemeinen Geistesleben der paganen Welt weithin der Sinn für die feineren Nuancierungen der epikureischen Theologie, die an ihren Ursprüngen doch auch positive Elemente enthielt, verlorengegangen war u. nur noch das Destruktive in ihr bemerkt wurde (gegen gegenteilige Auffassungen vgl. B VIa). Das E.-Bild des MA (dazu B IIIb 2 a. E.) u. teilweise auch noch der Renaissance (vor dem Einsetzen selbständiger Beschäftigung mit den antiken Texten) zeigt dann die definitive, zunächst durch keinerlei Gegenstimmen eine Korrektur erfahrende Verfestigung der wichtigsten polemischen Topoi, wie sie für die negative E.-Bewertung der christl. Väter charakteristisch sind, zum Klischee (Epikureismus als Gegenpol zum Christentum schlechthin; dazu J. Burckhardt, Kultur der Renaissance: Gesamtausgabe 5 [1930] 362); der Epikureismus kann als klassische Ausprägung der Häresie (B IV c) auch in Affinität zum Averroismus gesehen werden bzw. der Averroismus in Affinität zum Epikureismus. Garin 217/31 stellt ausgezeichnet dar, wie im Quattrocento neben der epikurfeindlichen Strömung eine andere aufkommt, die den wahren E. als ,maestro severo d'umana sagezza' für sich wiederzuentdecken weiß (ebd. 233/7 Abdruck einer wahrscheinlich vor 1431 zu datierenden ,Defensio E.i contra Stoicos, Academicos et Peripateticos'). Die den Epikureismus als Antithese zum Christentum fassende u. deshalb en bloc verdammende Anschauungsweise ist damit freilich nicht aus der Welt geschafft, noch der Kardinal Polignac (18. Jh.) kämpft gegen Lukrez-E. als Inbegriff aller schädlichen Irrlehren und Modernismen (vgl. Verf.: Antike und Abendland 2 [1946] 196f). Allerdings ist es kaum zutreffend, wenn DeWitt, Epic. 3/6 u. passim meint, noch die moderne E.-Forschung werde durch eine dem Epikureismus prinzipiell feindliche Tradition ernsthaft behindert (dagegen richtig v. Fritz 266; vgl. auch Verf., Sammelber. 424. 438). Doch zurück zur Stellungnahme des alten Christentums.

III. Grundlagen u. Quellen der christl. Auseinandersetzung. Ist nach dem Gesagten mit der Möglichkeit einer Schablonisierung des E.-Bildes durch die antiken Christen durchaus zu rechnen, so trifft eine solche Gefahr auf die verschiedenen Individualitäten natürlich in ganz verschiedenem Maße zu; in den bedeutenderen Fällen einer Stellungnahme der Väter zu E. gewinnt man jedenfalls den Eindruck, daß der christl. Autor sich nicht mit der Anwendung mehr oder weniger festliegender, von einer verbindlichen theologischen Tradition bereitgestellter polemischer Topoi begnügt, sondern auf bestimmte, in der paganen Bildungswelt beliebte Darstellungen der bekämpften Gegenposition oder gar auf originale Textdokumente zurückgreift, um eine größere Intensität der Auseinandersetzung zu erreichen u. das gerade behandelte gegnerische Lehrstück nicht isoliert, sondern

in seiner Bedingtheit durch größere Systemzusammenhänge zu erfassen. Je reichhaltiger u. wirksamer freilich das Arsenal der von der christl. Theologie u. Philosophie formulierten antiepikureischen Argumente sich gestaltete, desto geringer wurde aus begreiflichen Gründen die Bereitschaft zum Rekurs auf pagane literarische Ausprägungen des Epikureismus, desto häufiger die Neigung zur bloßen Übernahme von Elementen des mittlerweile in den Grundzügen feststehenden christl. E.-Bildes. Ob die der Epikurbeurteilung eines christl. Autors zugrundeliegende philosophische bzw. philosophiegeschichtliche Erudition sich in ihrer Provenienz bestimmen läßt, ist eine methodisch bedeutsame, von Fall zu Fall recht verschieden zu beantwortende Frage; hier können nur einige Hinweise zur Problematik gegeben werden.

a. Griechen. Im griech. Bereich mag Justinus als repräsentativ für die frühen Apologeten genannt werden. Sieht man von app. 15, 3 (89 G.) ab, wo das Adjektiv ‚epikureisch‘ in der weiten Bedeutung von ‚hedonistisch‘ steht u. von Dichtungen ‚im Sinne E.s‘ die Rede ist (darüber ausführlicher ZNW 40 [1941] 130), so ist vor allem auf app. 7, 3 (83 G.) u. ebd. 12, 5 (88 G.) hinzuweisen: im ersteren Falle wird E. in einem Atem mit dem als Prototyp der Üppigkeit u. Schwelgerei betrachteten Sardanapal genannt, wobei die besonderen Verhältnisse den Nachweis gestatten, daß es sich um eine typische ‚Wanderstelle‘ platonisierender Popularphilosophie handelt (Verf.: ZNW 40 [1941] 130 u. L. Alfonsi: Riv. di Storia della filos. 1 [1948] 231f unter Hinweis auf Bignone, L'Aristot. 1, 331ff); im letzteren, von E.s angeblichem Eintreten für eine zügellose Erotik handelnden Passus besitzen wir ein Testimonium, das Usener als Kuriosum in seine Sammlung aufgenommen, aber zugleich als aus recht trüben Quellen stammend erwiesen hat (Note zu frg. 535). Kommt man von Justin zu Clemens Alex., so ist der Niveauunterschied auch in der Behandlung der Epicurea ungemein groß. Clemens scheint in nicht wenigen Fällen aus selbständiger Lektüre E.s zu urteilen (interessant sein Zitat eines längeren Stücks des Menoikeusbriefs ep. 3, 122 [59, 1/10 Us.]: strom. 4, 8 [2, 279, 18/26 St.]); er liefert mehrfach Detail, von dem man sich schwer vorstellen kann, daß es in den üblichen philosophiegeschichtlichen Kompendien zu erreichen gewesen wäre (außer den Zusammenstellungen in Useners Index S. 426f vgl. noch Stählins Register 38 u. 107f). Seine sich in Widerspruch zu E.s eigenen Äußerungen setzende Charakteristik des heidn. Philosophen als ‚Bahnbrecher der Gottlosigkeit‘, ἀθεότητος κατάρχων (strom. 1, 1 [2, 3, 10 St.]), braucht nicht zu verwundern; sie befindet sich in Übereinstimmung mit der communis opinio auch der paganen Welt, die schon ihrerseits Epikureismus weitgehend mit ‚Gottlosigkeit‘ gleichgesetzt hatte. Daß die Christen für ihre Versuche einer Widerlegung E.s gerne die Argumentationen heranziehen, die schon die klassischen philosophischen Richtungen gegen den Epikureismus entwickelt hatten, ist nur natürlich u. war dem Niveau der christl. Polemik eher förderlich als abträglich, erscheint doch das benutzte Material oft von beträchtlichem Wert gewesen zu sein. So hat zB. Origenes' Schüler Dionysios, der in Alexandreia Leiter der dortigen Schule u. Bischof wurde, eine eigens der Widerlegung der atomistischen epikureischen Theorien gewidmete Schrift ‚Über die Natur‘ (περὶ φύσεως) verfaßt, die mit Hilfe der stoischen Teleologie gegen E. die ‚allweise Pronoia‘ zu verteidigen suchte (vgl. Eus. praep. ev. 14, 23/27; dazu M. Pohlenz, Stoa 1 [1948] 431 u. R. M. Grant 16f). Wenn er dabei, wie einer Formulierung des Euseb zu entnehmen ist (aO. 26, 6. 9), aus der ihm vorliegenden reichen Stoffmasse nur eine ‚Epitome‘ gab, so dürfte es sich da um das gleiche Material handeln, dem später Theologen vom Niveau eines Basilius oder Gregor v. Nyssa ihre Argumente zugunsten der Teleologie entnehmen sollten (näheres bei Pohlenz aO.). Das bunte Vielerlei der Gewährsmänner in Epicureis, das in einem Werk wie der Praep. ev. des Euseb festzustellen ist, braucht bei der ganzen Anlage jener Schrift gewiß nicht zu überraschen; es mag hier die Feststellung genügen, daß in ihr die E. betreffenden Äußerungen nicht nur der doxographischen Kompendienliteratur (etwa PsPlutarch) u. Lehrschriften wie zB. der des Platonikers Attikos, sondern auch den bereits vorliegenden christl. Autoren (zB. Clem. Alex. u. Dion. Alex.) entstammen. Davon, daß Dionys. Alex. auch nur in dem von ihm hauptsächlich behandelten Problembereich eine Art Kanonisierung der antiepikureischen christl. Argumentation herbeigeführt hätte, kann allerdings keine Rede sein. Schwierig ist die Frage, wieweit etwa bei den großen Theologen der 2. Hälfte des 4. Jh. noch

mit der Möglichkeit einer Lektüre des originalen E. zu rechnen ist; sie läßt sich seit Von der Mühlls hübscher Entdeckung einer charakteristischen E.-Reminiszenz, fern aller Doxographie, im Briefwechsel des Basilius (Basil. 47ff) nicht mehr so schlankweg verneinen wie das früher mancher vielleicht zu tun geneigt gewesen wäre: Basil. ep. 11 (41 Court.) enthält im Beginn einen bemerkenswerten Anklang an den Brief, den E. vom Sterbelager aus an seinen Jünger Idomeneus gerichtet hat (vgl. o. A I). Bei aller Verschiedenheit der Situation, die jede der beiden brieflichen Äußerungen voraussetzt, leidet doch die bewußte Bezugnahme des Basilius auf den originalen Wortlaut E.s keinen Zweifel; daß der ‚mehr als einmal von Cicero, Seneca, Plutarch und auch von Epiktet zitierte Brief dem Basileios während seiner Studienzeit bekannt geworden ist, hat nichts Verwunderliches, so wenig wir seine durch Gregor v. Nazianz gerühmte Bildung überschätzen‘ (V. d. Mühll, Basil. 48). Da der Brief zweifellos zur Biographie E.s gehörte u. geradezu als eine ihrer Kernstellen wird gelten dürfen, erscheint die Auffassung durchaus vertretbar, daß Basilius noch über eine jener zu erbaulichen Zwecken zusammengestellten Epitomai von Briefstellen E.s u. seiner nächsten Schüler verfügte, von denen früher die Rede war (A IVa). Die E.-Reminiszenz des Basilius will als Bildungsfrucht genommen sein, ist aber als solche nicht denkbar ohne ein sympathisches, von echter Toleranz getragenes Empfinden für die menschliche Größe des so oft verketzerten heidn. Philosophen, ein Empfinden, das die üblichen Schemata der Polemik offenbar nicht haben auslöschen können. Gewiß soll der geschilderte Fall in seiner Bedeutung nicht überbewertet werden, aber man darf ihm trotz des früher (B II) angeführten Julianzeugnisses über das Schicksal vieler epikureischer Schriften doch jedenfalls entnehmen, daß auch im christl. Bereich da, wo noch ein echter Kontakt mit der Bildungswelt des Griechentums besteht, die Möglichkeit eines nicht aus zweiter u. dritter Hand stammenden Wissens um Epikureisches hier u. da durchaus noch gegeben sein kann.

b. Lateiner. Im lat. Westen ist die quellenmäßige Situation natürlich nicht die gleiche, u. zwar wird die ohnehin anzunehmende Verschiedenheit der Sachlage noch dadurch nicht unerheblich vergrößert, daß beim ersten Hervortreten einer Stellungnahme lat. Christen zur Philosophie des Kepos schon lange jenes Hauptdokument des lat. Epikureismus vorlag, dessen reiche, auch schwierigste Systemzusammenhänge geschickt bewältigende Darstellung der atomistischen Weltansicht eine besonders große Werbekraft besaß: das Lehrgedicht des Lukrez. Ihm sowohl wie den ciceronischen Schriften, unter denen bekanntlich auch Bearbeitungen epikureischer Quellen zur Ethik (fin. 1) u. Theologie (nat. deor. 1, 18/56) sowie kritische Prüfungen epikureischer Positionen begegnen, wird bei den Lateinern (sieht man von dem mehr trivialen E.-Bild der communis opinio ab) die Epikurkenntnis weitgehend verdankt; mitunter mag auch die gelegentlich im Werk des Seneca vorliegende Prägung epikureischer Gedanken Spuren bei den Christen hinterlassen haben.

1. Lateiner bis einschließlich Laktanz. Wenn die im Werk des Laktanz vorliegende Auseinandersetzung mit E., als Gesamterscheinung die wohl umfassendste u. insofern bedeutendste innerhalb der gesamten Väterliteratur mit Einschluß auch des griech. Bereichs, trotz ihrer nicht ableugbaren Schwächen (darüber gut Brandt 245) nicht selten eine beachtliche Intensität erreicht, so wird das eben der ausgezeichneten Lukrezkenntnis des Laktanz verdankt: Lukrez vermittelte der lat. Welt noch zu Beginn des 4. Jh. einen so guten Zugang zu weiten Bezirken des epikureischen Lehrgebäudes in all ihrem Detail, wie er für die griechische im gleichen Zeitpunkt so leicht nicht mehr zu gewinnen war. Schon bei Tertullian, der nicht wenige seiner Informationen über E. u. den Epikureismus der doxographischen Literatur verdankt (zur Anführung von RS 2 in De anima 42, 1 vgl. Waszinks Komm. [1947] *35 u. 459), ist er gegenwärtig (Nachweise für de anima bei Waszink aO. *46; dort Ansetzung einer gewissen Lukrezrezeption auch für den einen oder andern Punkt bei Behandlung von Sinneswahrnehmung u. Anamnesislehre), weniger bei Minucius Felix; weist doch dessen einziger Passus, in dem man eine gewisse Häufung epikureischer Elemente feststellen kann, Caecilius' Erörterung von Naturphänomenen 5, 7/13, kaum nennenswerte Berührungen mit lukrezischem Ausdrucksgut auf (eine Tatsache, die gut zu R. Reitzensteins Zurückführung des ganzen Abschnitts auf eine unbekannte, vielleicht griech. Quelle passen würde: Hermes 51 [1916] 609/16). Ein erstaunliches Ausmaß zeigt dann die Benutzung lukrezischer

Elemente nicht nur, wie schon bemerkt, bei Laktanz, sondern auch bei Arnobius; im Falle des letzteren handelt es sich dabei kaum je um wörtliche Zitate, während Laktanz Lukrezisches nicht nur allgemein vor Augen hat bzw. in den Prosatext hineinnimmt, sondern es auch sehr häufig wörtlich anführt; Lukrez wird in den Inst. div. in einem ungewöhnlichen Umfang herangezogen. Brandt 249 hat sicher recht, wenn er bei Laktanz das eifrige Studium des Lukrez auf den Einfluß des bei Arnobius empfangenen Unterrichts zurückführt; im Afrika des beginnenden 4. Jh.s scheint Lukrez in hoher Geltung gestanden zu haben. Die Einzelheiten der Lukrezbenutzung des Arnobius u. Laktanz, zumal die mehr literarisch als philosophisch u. theologisch bemerkenswerten, können hier nicht im Detail vorgeführt werden (vgl. darüber *Lucretius); es kann sich vielmehr nur darum handeln, das umfangreiche Material auf den Gesichtspunkt hin zu prüfen, wieweit die einzelnen Beziehungen auf lukrezisches Gut sich als charakteristische Reaktionen des christl. Denkens auf wichtige epikureische Gedankenmotive darstellen (vgl. dazu B IVa u. die ausführlichen, das Material vollständig ausbreitenden Darstellungen von Brandt 230/59 [Lakt.] sowie Hagendahl 12/47 [Arn.] u. 48/76 [Lakt.]; bei letzterem gute Literaturangaben). Jene Fragestellung erscheint viel wesentlicher als die höchst problematischen Versuche, die besondere Häufigkeit der Lukrezrezeptionen des Arnobius oder gar des Laktanz biographisch zu deuten. Dies ist zB. bei E. Klussmann (Philol 26 [1867] 362ff) geschehen, der seine verdienstlichen Beobachtungen über Lukrezisches bei Arnobius zu der Annahme ausgeweitet hat, bei diesem Apologeten sei deutlich mit einem ‚Durchgang durch den Epikureismus zum Christentum' zu rechnen. Im Falle des Laktanz ist es Rapisarda, der aus der Art der Lukrezbenutzung des Laktanz glaubt schließen zu müssen, daß dieser vom Epikureismus zum Christentum gekommen ist (vgl. L' Epicureismo 45/52 u. Arnobio 155/61; für die These einer relativen Hochschätzung des Epikureismus durch Laktanz trotz all seiner Polemik darf indessen weder das Vorziehen der epikureischen Doktrin in einem Einzelfall [vgl. B IVb aE.] noch die Anwendung des Epikurelogiums auf Christus [vgl. B VIa] geltend gemacht werden). Was Rapisarda, Arnob. 172/82, über die Notwendigkeit der Ansetzung einer nichtpoetischen epikureischen Quelle (abgesehen von der üblichen doxographischen Lit.?) bei Arnobius ausgeführt hat, wird nicht jeden überzeugen. Daß bei Laktanz die ciceronischen Darstellungen der epikureischen Lehre in Rechnung zu stellen sind, versteht sich von selbst (Usener LXXV); Brandt 231 hat die ciceronischen Einflüsse etwas unterschätzt; richtiger Hagendahl 71f. 86_1. Zu div. inst. 3, 17, immerhin dem umfangsmäßig wohl bedeutendsten Komplex einer Behandlung des epikureischen Lehrgehalts bei Laktanz, der in Useners Fragmentsammlung stark herangezogen ist, bemerkt dieser treffend: ‚ex Hortensio sumpta est sententiarum conlatio et acutissima et cum fide instituta'. Ein besonderes Interesse gewinnt die Frage nach der Herkunft der laktanzischen Erudition in Epicureis in einem Fall wie ira 13, 19 (frg. 374 Us.), wo es sich um einen wichtigen Punkt der epikureischen Lehre handelt (Zurückweisung der Versuche einer Theodizee angesichts des Übels in der Welt), für den keinerlei sonstige Bezeugung zur Verfügung steht. Die scharfsinnige Argumentation des frg. 374 findet sich, worauf erst Pasquali aufmerksam gemacht hat, in weitgehender Übereinstimmung, aber ohne Verknüpfung mit dem Namen E., auch bei Sext. Empir. Pyrrh. hypot. 3, 9/11 (vgl. Mutschmann-Mau zSt.), ferner in starker Kontraktion u. natürlich als gegnerische Position Corp. Herm. 14, 8 (dazu G. Kutsch, In Lact. de ira dei librum quaest. [1933] 67); wurde sie von Laktanz' Gewährsmann ohne Nennung ihres Urhebers einfach den ‚impii' ganz allgemein zugeschrieben, dann konnte sie von dem Apologeten, so könnte man sich denken, leicht mit dem ‚impius' schlechthin, eben E., in Verbindung gebracht werden. Indessen dürfte eine solche Erwägung doch wohl auf Hyperkritik hinauslaufen: wenn Laktanz den Inhalt von frg. 374 den sonst für sein Wissen um Epikureisches maßgebenden Texten (Lucr., ciceronische Darstellung epikureischen Lehrguts) in der Tat nicht entnehmen konnte, so scheint mir doch die Ansetzung einer akademischen Quelle, die nicht nur auf epikureischen Material fußte, sondern E. auch als Urheber jener Antitheodizee nannte, methodisch durchaus erlaubt zu sein (verlorene Ciceroschrift?; eigene Varrolektüre des Laktanz ist, abgesehen vom einen oder andern Logistoricus, jedenfalls nicht nachweisbar).

2. Nach Laktanz. Die direkte Lukrezkenntnis

des Hieronymus in Zweifel zu ziehen besteht kein Grund, man hätte zB. nicht den Versuch machen sollen, seine Zitierung von Lucr. 4, 11/13 = 1, 936/38 (zB. ep. 133, 3, 7) als durch Quintilian inst. 3, 1, 4 vermittelt hinzustellen (richtig Hagendahl 275). Aber der wortgewaltige Streiter gegen alle zeitgenössische ‚luxuria Epicuri‘ in christlichen Kreisen hatte schwerlich das Bedürfnis, seine mehr oder weniger klischeehaften Vorstellungen von dem griech. Hedonisten (vgl. BIVa) durch eingehendere Beschäftigung mit der philosophischen Seite des Epikureismus zu ergänzen, mag er sich auch gelegentlich nicht nur an philosophischer Doxographie allgemein, sondern auch speziell an den ‚Lucretii opiniones iuxta Epicurum‘ interessiert zeigen (adv. Rufin. 3, 29). Die von Hagendahl 274/6 behandelten Lukrezreminiszenzen, bei einem Geist wie Hieronymus mehr als bei anderen Vätern Zeichen einer zur großen Belesenheit hinzutretenden, erstaunlichen Präsenz des einmal Gelesenen, gehören mehr in das Kapitel der literarischen als der philosophischen Nachwirkung des Lukrez (vgl. den Artikel *Lucretius). Unter den Zeitgenossen des Hieronymus ist nur einer, dessen E.kenntnis sich noch auf andere Texte gründet als auf die gängigen lat. Quellen: Ambrosius. Sein iJ. 396 an die Gemeinde von Vercellae gerichteter 63. Brief, der letzte der ersten Abteilung, spricht von Epitomai des Philodem (PL 16, 1193A = frg. 385a [356 Us.]): sicut Philodemus eius (sc. Epicuri) sectator in epitomis suis disputat; an etwas späterer Stelle enthält er zwei Zitate aus dem Menoikeusbrief in lat. Übersetzung, die sich als durch Hermarchos vermittelt geben: ut Hermarchus asserit (1195 AB = ep. ad Men. 132.130 [64, 12; 63,19 Us.]). Nicht verschwiegen sei, daß in beiden Fällen der Name des von Ambrosius angegebenen epikureischen Gewährsmannes in der Überlieferung ausschließlich in depravierter Form erscheint (Filominus bzw. Filuminus u. Demarchos). Doch dürfen die beiden Konjekturen trotz der noch unzureichenden Feststellung der Gesamtüberlieferung als evident gelten, als völlig überzeugend freilich nur die zweite; denn im ersteren Falle wäre zur Not auch Philonides denkbar (bisher übrigens noch nicht erwogen), in dessen Anthologie nachweislich auch Hermarchos enthalten war, was sich freilich auch für die Epitomai des Philodem nicht unbedingt ausschließen läßt. Da aber einerseits gar kein sicherer Anhaltspunkt dafür zu gewinnen ist, daß die frühere Anführung (1193A) u. die beiden Menoikeusbriefzitate (1195 AB) aus dem gleichen Auswahltext stammen müssen, u. andererseits Philodemauszüge eher in der Hand des Ambrosius vorstellbar sind als eine veritable Anthologie des Philonides, wird es doch bei der Konjektur ‚Philodemus‘ bleiben müssen. Die von Ambrosius erwähnten Epitomai des Gadareners, deren Zitierungen nach der inhaltlichen Seite erst später von uns zu würdigen sind (unten BVIa, vgl. auch oben AIIIa5α), hat Philippson in bestimmten Philodempapyri erblicken wollen (vgl. zB.: Quelle 40), ohne doch wirklich durchschlagende Gründe beizubringen, wie auch Liebich urteilt (Philol 118f). Da man nicht gerne mit einer lat. Übertragung der Epitomai rechnen wird, liegt die Annahme nahe, daß auch der Menoikeusbrief dem Ambrosius in griechischer Form, nicht bereits in Übersetzung vorlag. Die erste der beiden Zitierungen sei hier ausgeschrieben: clamat . . . ille (sc. E.) . . ., quia non potationes nec comissationes nec filiorum soboles nec feminarum copulae (Wiedergabe von οὐδ' ἀπόλαυσις παίδων καὶ γυναικῶν) nec piscium copia aliorumque huius modi quae splendido usui parantur convivii, suavem vitam faciant sed sobria disputatio (νήφων λογισμός). Zu der Tatsache, daß der E.text als aus Hermarchos entnommen hingestellt wird, vgl. neben Useners Behandlung der Frage XLIII vor allem Krohns oben zu Hermarchos (darüber A IIc 2) genannte Fragmentsammlung mit der Kommentierung von frg. 48 Kr. (14); Krohn nimmt wohl mit Recht an, daß Hermarchos ‚als Beweis für die Harmonie zwischen Leben u. Lehre E.s Stücke aus seinen Briefen zitiert‘ hatte, wie ja auch die bei Diog. Laert. 10, 15 für den Briefwechsel des Hermarchos bezeugte Bemerkung über die letzten Lebenstage E.s aus Anlaß der Einführung eines direkten Zitats aus dem berühmten letzten Brief des Meisters gefallen sein kann (anders u. wenig überzeugend Mutschmann: Hermes 50 [1915] 328f). Erwähnt sei noch ein weiteres, von Ambrosius nicht mit Hermarchos verknüpftes E.-Zitat an anderer Stelle, das Usener anzumerken unterlassen hat: de bono mortis 7 ([CSEL 32, 1, 730, 11] = Diog. Laert. 10, 125 [Epicur. 61, 8/10 Us.]; vgl. daneben Lactant. inst. 3, 17, 30 [CSEL 19, 233, 20]). Wenn im Falle des Ambrosius eine sich nicht nur an Lu-

krez u. Cicero haltende Beschäftigung mit E. nachweisbar ist, so läßt sich nicht das Gleiche von Augustinus sagen. Er will, wie conf. 6. 16 lehrt, an einem bestimmten Punkt seiner Entwicklung mit epikureischen Gedanken gespielt haben: et disputabam ... de finibus bonorum et malorum Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo eqs. Das beweist gewiß keine tieferen E.studien, bei denen Augustinus für den Topos περὶ τελῶν außer Cicero etwa weitere Quellen herangezogen hätte (ein spätes Beispiel solcher Reminiszenzen aus Cic. fin.: Bild der über die Tugenden als Mägde gebietenden Königin voluptas, civ. 5, 20 nach Cic. fin. 2, 69). Nicht einmal in seiner eingehendsten Auseinandersetzung mit der epikureischen Philosophie, in der an den jungen Studenten Dioscorus gerichteten, dem Problem des summum bonum u. Fragen der philosophischen Theologie gewidmeten Epistel 118 (vgl. Koopmans' Spezialausgabe mit Kommentierung; dazu die gedankenreiche Rez. von G. Freymuth: DLZ 72 [1951] 300/3), ist eine über Cicero hinausgehende Quellenbenutzung nachzuweisen. Seine scharfsinnige Erörterung auch der kniffligsten von Cicero behandelten Punkte der Theologie (so in cap. 29 u. 30: Problematik der von der Gottheit sich ablösenden imagines u. der Auffüllung des die Götter ständig treffenden Atomverlusts; u. a. Cic. nat. deor. 1, 49) mag stellenweise das höchste Niveau antik-christlicher E.kritik erreichen (zu abschätzig Freymuth aO. 302); sie ist aber lehrreich doch eigentlich nur für Augustinus u. die Weise seiner philosophischen Auseinandersetzung, kaum für E. u. die ciceronische Darstellung (abgesehen von der Tatsache, daß Augustinus im Verhältnis zu den uns vorliegenden Cicero-Hss. einen älteren u. mitunter besseren Text hat). Eine im Sinne philosophiegeschichtlicher Bestandsaufnahme gemeinte Rekonstruktion des tatsächlichen Lehrgehalts ist natürlich von einem Geist wie Augustinus von vornherein nicht zu erwarten (Hinweise für die neuplatonischen Bezüge des Briefes bei W. Theiler: Gnomon 22 [1950] 390/2); deshalb erübrigt sich sowohl Befriedigung über angebliche Affinität des Kirchenvaters zu modernen Theorieen über die epikureischen Götter (Koopmans), wie Enttäuschung darüber, daß das nicht der Fall ist (Freymuth). Wie es in der Zeit der ausgehenden Antike um die Herkunft der zum Aufbau des christl. E.bildes benötigten Elemente bestellt ist, vermag Isidor zu lehren, der sein Wissen um Epikureisches aus zweiter, ja dritter Hand bezieht. Dies ist um so bemerkenswerter, als die häufige Benutzung vorwiegend des 5. u. 6. Buches des lukrezischen Lehrgedichts zur Erklärung naturwissenschaftlicher Phänome in den Etymol. u. in De nat. rer. ausgedehntere Lukrezkenntnisse voraussetzt (Umsetzung von Lukrezversen in die Prosa Isidors noch an zahlreichen Stellen greifbar; vgl. zB. Isid. nat. 29, 1 [PL 83, 1001 C] mit Lucr. 6, 175). Für eine summarische Darlegung epikureischen Lehrgehalts bedient sich Isidor nun aber gerade nicht des Lukrez, sondern bevorzugt kompilierendes Verwerten vereinfachender Darstellungen. So läßt sich zB. der dem Atomismus gewidmete Kontext etym. 13, 2, 1 unschwer als Kontamination der Ausführungen des Servius über die epikureische Kosmogonie der 6. Vergilekloge (Serv. ecl. 6, 31) mit Laktanz ira 10, 5 (CSEL 27, 1, 85, 6) erweisen, wie J. Fontaine, Isidore de Séville 2 (1959) 652 gezeigt hat; dabei wird die laktanzische Charakteristik der im Leeren umhergetriebenen primordia minuta durch die dem Serviuskommentar entnommenen termini technici wie ἄτομοι u. τομή präzisiert. Ähnliches läßt sich von dem für Isidors E.bild besonders bezeichnenden Passus etym. 8, 6, 15. 16 sagen: hier hat Isidor ein grobes polemisches Motiv aus dem augustinischen Psalmenkommentar (vgl. BIVa2) einfach mit Formulierungen aus Lact. opif. 2, 10 (CSEL 27, 1, 9, 11) kombiniert, worüber Fontaine aO. 2, 722 zu vergleichen ist. Gegen den ‚Atheismus' des Lukrez wendet sich Isidor etym. 8, 3, 7 im Anschluß an Serv. Aen. 8, 187: Lucretius autem superstitionem dicit superstantiam rerum, id est caelestium et divinorum, quae super nos stant; sed male dicit. Wo Kenntnisse der epikureischen Philosophie ins MA gelangt sind, darf man durchweg sicher sein, daß dies, sieht man von der Vermittlung schematischer Vorstellungen durch die Kirchenväter ab, durchweg auf der Wirkung des Lukrez beruht (J. Philippe, Lucrèce 33 [1896] 125ff). Da dieser freilich häufig von Autoren wie Priscian u. Macrobius zitiert wird, muß, wer für einen bestimmten Fall im MA direkte Lukrezkenntnis behauptet, über methodisch einwandfreie Kriterien verfügen (für Rhabanus Maurus vgl. etwa Diels' Lukrezausgabe VIII).

IV. Hauptformen der Polemik. a. Allgemein.

1. Zusammenfassendes zum sachlichen Gehalt. Wenn bei Clemens Alex. strom. 1, 11 (2, 33, 9 St.) E.s Leugnung der Vorsehung u. seine Vergötterung der Lust als Hauptfehler der epikureischen Philosophie angeführt werden, so sind damit bereits zwei der drei hauptsächlichen Themenkreise umrissen, denen die christl. Polemik primär gegolten hat (der dritte betrifft die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele, vgl. unten). Natürlich ist mit dem erstgenannten Komplex nur der entscheidende Punkt bezeichnet, der die für die Christen besonders anstößige Konsequenz der epikureischen Weltansicht ausmacht (neben ἀπρονοησία o. ä. fallen Stichworte wie zB. αὐτοματισμός u. ἀδιοικησία, letzteres zB. bei Methodius resurr. 2, 10, 1 [GCS 27, 350,4]; für das Lateinische vgl. die verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten bei Hilar. in Ps. 119, 10 [CSEL 22, 551, 1]: adimentes deo curam, providentiam, arbitrium, potestatem). Wie stark sich eine umfassende kritische Prüfung der epikureischen Antiteleologie auswirken muß, lehrt zB. der in seiner Art ungewöhnliche, dem Atomismus gewidmete Diskurs bei PsClem. recogn. 8, 16/19 (PG 1, 1379f) = Epicurea 351 Us., besonders aber die laktanzische Auseinandersetzung mit Lukrez (so die Kritik an der epikureischen Lehre von der Entstehung des Menschen: inst. 2, 11 [CSEL 19, 152, 1], vgl. Lucr. 5, 783/820; dem Menschen als dem ‚Mängelwesen' der Natur: opif. 3 [CSEL 27, 10, 1], vgl. Lucr. 5, 222ff; der Entstehung der menschlichen Gemeinschaft inst. 6, 10, 13/16 [CSEL 19, 516, 4], vgl. Lucr. 5, 805ff. 931/1090 usf.). Wo die Väter die Götterlehre verwerfen, spielt u. U. nicht nur der Kampf gegen die den Christen indiskutabel erscheinende Leugnung jedweden Eingriffes der Gottheit in den Weltlauf, sondern auch die Frage der Vereinbarkeit der Theologie mit der kosmologischen Grundkonzeption eine Rolle, was sehr gut bei Origenes in Cels. 4, 14 (GCS 2, 284, 21) zum Ausdruck kommt: dieser hebt die Unvereinbarkeit der Unvergänglichkeit der Götter mit ihrer Zusammensetzung aus Atomen hervor u. kritisiert im Zusammenhang damit die Lehre von der Abwehr der destruktiven Kräfte durch die Götter. Es empfiehlt sich nicht, im folgenden für jeden einzelnen Punkt, den die christl. Polemik berühren kann, katalogartige Aufzählungen zu geben, zumal für die verschiedenen Sachgebiete wie zB. ‚de vita deorum beata', ‚de rerum cura et regimine', ‚de homine' usf. sich leicht in Useners Sammlung charakteristische christl. Äußerungen finden lassen. Auch sind manche Vorwürfe der Christen (zB. gegen E.s inkonsequenten Freundschaftskult, seine angebliche Auflösung der societas humana u. seine Beteiligung am Kult) schon bei der Darstellung der Lehre A IIIa erwähnt worden. Vielmehr soll unter einigen allgemeineren leitenden Gesichtspunkten der Versuch einer Synopsis der mannigfachen gegen E. vorgebrachten Einzelausführungen gemacht werden, wobei mitunter auch die Frage von Interesse sein kann, ob die Polemik sich als Weiterführung (meist wohl verschärfende) der schon im paganen Bereich ausgebildeten E.kritik (vgl. oben A IV) erweisen läßt.

2. E. als indoctus, eversor, defensor voluptatis, demens. Beginnen wir mit dem Vorwurf der Unbildung bei Hieronymus ep. 70, 6 (CSEL 54, 708, 7): ‚qui cum Epicuro litteras non didicerunt'. Gerade er hat reichhaltige Parallelen in der nichtchristl. Literatur (vgl. zu E.s ἀπαιδευσία das von Madvig zu Cic. fin. 1, 26 notierte Material), muß übrigens auch zur Erklärung der Tatsache herhalten, daß die Epikureer gerade auf die Ungebildeten Eindruck machen (Aug. ep. 118, 14 [CSEL 34, 2, 679, 10]: Epicurei apud indoctam multitudinem excellentiore auctoritate viguerunt). Wenn Laktanz ira 8, 1 (CSEL 27, 80, 18) bemerkt: ‚dissolvitur autem religio, si credamus Epicuro illa dicenti' u. hieran die Verse des Lukrez 2, 646/51 über das um menschliches Treiben unbesorgte Leben der Götter anschließt, so greift er auf einen gleichfalls von Cicero (nat. deor. 1, 3) ausgesprochenen Gedanken zurück: Sunt enim philosophi et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio? Die Vorstellung E.s als des Zerstörers spielt überhaupt in der christl. Polemik eine bemerkenswerte Rolle. So charakterisiert Laktanz in pointierter Entgegensetzung zu dem lukrezischen Lob auf E. als den primus inventor der Wahrheit (1, 66) diesen als Zerstörer aus Neuerungssucht, der in Wahrheit nichts Neues habe finden können (inst. 2, 8, 50 [CSEL 19, 138, 13]): quia nihil novi potuit reperire, ut tamen dissentire a ceteris videretur, vetera voluit evertere (zu dem öfters in diesem Zusammenhang gebrauchten Ausdruck ‚evertere' vgl. schon Cic. fin. 1, 25 mit

der dort freilich auf eine Antinomie der epikureischen Lehre zielenden Formulierung ‚totam rationem everti'). Mit boshafter Spitze gegen die Lustlehre weist Augustinus auf die willkürlichen Neuerungen E.s gegenüber seinem Vorgänger Demokrit hin (c. acad. 3, 10, 23 [PL 32, 946]): nam iste luxuriosus cum atomos quasi ancillulas suas, id est corpuscula quae in tenebris laetus amplectitur, non tenere viam suam sed in alienos limites passim sponte declinare permittit, totum patrimonium etiam per iurgia dissipavit. Zerrütteter Lebenswandel, zerrüttete Lehrtradition u. zerrüttetes Weltbild werden in diesem stilistisch meisterhaft formulierten Passus suggestiv veranschaulicht. Tertullian läßt in der mit unüberhörbarer Schärfe u. Ironie geformten Äußerung (an. 46,2 [CSEL 20, 375, 7] = frg. 328 Us.): Epicurus ... liberans a negotiis divinitatem et dissolvens ordinem rerum et in passivitate omnia spargens ut eventui exposita et fortuita das Bild eines von E. aus den Fugen gebrachten Alls entstehen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Umstand, daß die Leugnung der Vorsehung u. der Unsterblichkeit der Seele gern mit der Lustlehre in ursächliche Verbindung gebracht wird. So knüpft Laktanz an die Bestreitung der unsterblichen Seele durch E. die Bemerkung an: verum ille fortasse inpunitatem vitiis suis spopondit: fuit enim turpissimae voluptatis assertor (inst. 3, 17, 35 [CSEL 19, 234, 18]), u. Hilarius sagt, zwar ohne namentliche Nennung der epikureischen Philosophie, aber in unverkennbarer Anspielung auf sie (in Ps. 144, 4 [CSEL 22, 830, 19]): pauci sunt, qui regem sibi futurum volunt credere, dum aut curam negant humanorum operum deo esse aut ad consolandam eorum quae impie egerunt conscientiam praesumpta animae et corporis abolitione nolunt divinum in bonos et malos constitutum esse iudicium. Die Leugnung der Providenz u. der Unsterblichkeit der Seele werden so auf die Angst vor göttlicher Strafe zurückgeführt; sie sind, wie Hieronymus in Is. 7, 22, 12 (PL 24, 272C) hervorhebt, der Ausdruck der Verzweiflung des Sünders, qui neglegens peccata sua desperatione fit peior et voluptatibus irretitus iungit peccato blasphemiam, ut omnem sensum viventium putet morte finiri, dicens illud Epicuri: ‚post mortem nihil est, et mors ipsa nihil est'. So kann sich E. für den Christen, nach einer Formulierung des Petrus Chrysologus (serm. 5 [PL 52, 199 A]), als ultimus desperationis et voluptatis auctor darstellen (auf das Scheitern der Epikureer deutet, freilich in anderem Zusammenhang, offensichtlich auch Hilarius (in Ps. 63, 9 [CSEL 22, 230, 19]) mit seiner Anwendung des Psalmenwortes (63, 9): ‚scrutati sunt iniquitates, defecerunt scrutantes scrutinio' auf gottlose Lehren hin). Die Hingabe an die Lust enthüllt sich nach diesen Stellen als das primum movens der Lehre E.s. Von hier aus wird auch das diskriminierend Tendenziöse einer Kombination verständlich, wie sie bei Hieronymus in Is. 7, 18, 1 (PL 24, 247 A): dicit Epicurus non esse providentiam et voluptatem maximum bonum u. Salvian gub. 1, 51 (CSEL 8, 5, 11) = frg. 363 Us.: vorliegt: Epicureorum ... deliramenta ..., qui sicut voluptatem cum virtute sic deum cum incuria ac torpore iunxerunt (zum Topos des Delirierens vgl. die Zusammenstellungen am Schluß des Abschnitts). Dieses E.bild setzt eine recht einseitige Auffassung der Lustlehre voraus. Hatte Seneca (v. beata 12, 4) zwischen der sobria ac sicca voluptas der genuin epikureischen Lehre u. ihrem Mißbrauch durch zügellose Libertins, die sich ihrer als patrocinium aliquod et velamentum ihrer Ausschweifungen bedienen, unterschieden, so scheint den lat. Vätern des 4. Jh. E. weitgehend als patronus luxuriae u. defensor voluptatis schlechthin zu gelten (Ambros. ep. 63 [PL 16, 1195A]; vgl. auch PL 16, 1199A: assertor voluptatis; off. 1, 13 [PL 16, 38A]: magister ... ebrius et voluptatis patronus); assertor voluptatis auch bei Lact. inst. 3, 17, 35 [CSEL 19, 235, 1] u. Hier. adv. Iov. 1, 48 [PL 23, 292C]). Wie weit es sich bei dieser Vergröberung der Lustlehre E.s um eine durch die ambivalente Ausdrucksweise E.s (vgl. A IIIa 3) verschuldete oder um bewußte Verzerrung handelt, ist im einzelnen nicht immer sicher zu entscheiden. Fest steht, daß manchen unter den christl. Kritikern die Notwendigkeit einer weniger krassen Auslegung der Lustlehre wohl bekannt ist. Hierfür zeugt zB. Laktanz inst. 3, 17, 5 = frg. 467 Us. (nach E. aqua et polenta zum Leben ausreichend). Hierfür zeugt auch die spöttische Bemerkung des Hieronymus adv. Iov. 2, 11 (PL 23, 314A) = frg. 466 adn. Us.: Epicurus ... libros suos replevit oleribus et pomis et vilibus cibis dicit esse vivendum (dazu E. Bickel, Diatribe in Senecae fragmenta [1915] 411), die in Widerspruch zu einer anderen Stelle derselben Schrift steht (2, 6 [307C]), worin

maßloser Lebensgenuß als logische Konsequenz einer epikureischen Grundposition erscheint: manducet et bibat, qui post cibos exspectat interitum, qui cum Epicuro dicit ,post mortem nihil est et mors ipsa nihil est' (das Stichwort frugalitas liefert eine polemische Spitze gegen den solis orbis pedalis Tert. nat. 2, 4, 15 [CSEL 20, 101, 20] = 229, 2 Us.). Für Augustin ist allerdings festzuhalten, daß die einseitige Interpretation der epikureischen Lust als körperlicher Lust nicht nur in den klischeehaften, wenn auch gut formulierten E.stellen der Predigten anzutreffen ist, sondern auch in der differenzierteren, oben (B IIIb 2) als in mancher Hinsicht philosophisch bedeutsam charakterisierten Behandlung des Lehrstücks ,de summo bono' in Epistel 118, 13f. Bei dieser Sachlage ist es begreiflich, daß der von Augustin mit Recht schon für die philosophische, d. h. vorchristl. Polemik in Anspruch genommene (vgl. A IVb) Spottname ,porcus' für den Stifter des Kepos (Aug. in Ps. 73, 25 [PL 36, 944]: quem ipsi ... philosophi porcum nominaverunt) von den Christen aufgegriffen wird. Augustin kommentiert ihn aO. mit den bezeichnenden Worten: qui voluptatem corporis summum bonum dixit, hunc philosophum porcum nominaverunt volutantem se in caeno carnali. Dieses Zerrbild E.s hat Isidor etym. 8, 6, 15f mit fast den gleichen Worten dem Mittelalter überliefert. Hieronymus ruft in seiner antiiovinianischen Polemik (dazu B IVc) aus (ep. 50,5 [CSEL 54, 394, 18]): procul Epicurus, longe Aristippus, subulci non aderunt, feta scrofa non grunniet (vgl. auch die Übertragung der porcus-Bezeichnung auf die Anhänger des Epicurus Christianorum Iovinianus, adv. Iov. 2,38 [PL 23, 349A]: quoscumque formosos, quoscumque calamistratos ... videro, de tuo armento sunt, immo inter tuos sues grunniunt). Für ihn zählen Aristipp, Epikur u. ihresgleichen zu den Tieren unter den Philosophen (pecudes philosophorum: in Eccl. 9 [PL 23, 1138C]). Zur weiteren Schilderung des polemischen Stils ist abschließend noch auf die stark verbreitete Neigung, die epikureische Philosophie als eine geistige Verirrung zu brandmarken, hinzuweisen. So spricht Filastrius 5, 2 (CSEL 38, 3, 22) von der Epicurea ... dementia u. Hieronymus in Is. 11, 39, 16 (PL 24, 395B) von der stulta Epicuri sententia. Am freigiebigsten ist mit diesen u. ähnlichen Bezeichnungen Laktanz, der sie, seinem polemischen Stil entsprechend, zwar auch auf andere Philosophen, mit besonderer Vorliebe u. Häufigkeit aber auf Epikur u. Lukrez anwendet, dazu Brandt 246f. So bemerkt er zu den Versen Lucr. 1,159f. 205/07: quis hunc putet habuisse cerebrum, cum haec diceret? (ira 10,17 [CSEL 27, 87, 20]). Den an die Vorsehung glaubenden Philosophen hält er inst. 2, 8, 49 (CSEL 19, 138, 16) den delirus Epicurus entgegen u. bemerkt opif. 6, 1 (CSEL 27, 22, 1): non possum ... teneri quominus Epicuri stultitiam rursum coarguam; illius enim sunt omnia quae delirat Lucretius (zum Delirium des Lukrez vgl. Brandt aO. 246f; in dieser polemischen Metapher hat möglicherweise die Nachricht von der Geistesstörung des Dichters ihren Ursprung; vgl. Gnomon 20 [1944] 5. 10f im Anschluß an K. Ziegler: Hermes 71 [1936] 421ff). Hierher gehört auch, wenn nach Laktanz ira 10, 3 (CSEL 27, 85, 1) die atomistische Physik des Leukippos die Wahnvorstellungen eines Kranken u. die Träume eines Schlafenden an Unsinnigkeit überbietet: excors fuit, qui ea loqueretur, quae nec aeger quisquam delirare nec dormiens posset somniare. Ähnlich spricht Augustinus civ. 11, 5 (CSEL 40, 1, 517, 16) von einem innumerabiles mundos cum Epicuro somniare u. Paulinus v. Nola carm. 22, 35f (CSEL 30, 188), warnt davor, ne vagus innumeros, Epicuri somnia, mundos ... quaeras. – Das ausgebreitete Material läßt eine gewisse Kontinuität u. Homogenität der antiepikureischen Tradition im vorchristl. u. christl. Bereich erkennen, ein allgemeiner Eindruck, der wenigstens für zwei der hier behandelten Punkte durch wenige Hinweise auf Plutarch adv. Col. noch besonders unterstrichen werden soll. Zu E.s evertere, dissolvere o. ä. stellt sich Plutarch aO. 1108f. 1116e. 1119ab. 1125cf mit Ausdrücken wie συγχεῖν, ἀναιρεῖν, καταλύειν, ἀνατρέπειν (vgl. auch AIIIa4β); für E. als demens, delirans o. ä. mag auch an Plutarch aO. 1123b/1124a erinnert werden. Solche Vorwürfe antiepikureischer Polemik zahlen übrigens bisweilen nur mit gleicher Münze heim, was der polemische Stil der Epikureer über den Gegner zu sagen weiß.

b. Abwertung E.s gegenüber anderen Philosophen. Die zuvor deutlich gewordene kraß abwertende Haltung gegenüber dem Epikureismus legt die Frage nahe, wie dieser in seinem Verhältnis zu anderen philosophischen Richtungen gesehen wurde. Dabei kann von Stellen, wo E. unterschiedslos mit anderen

Philosophen in doxographischem Zusammenhang genannt wird, abgesehen werden (zB. Tert. an. 5, 3 [CSEL 20, 304, 14]); ihnen gegenüber weist die Bemerkung ebd. 3, 2 (303, 6) prout aut Platonis honor aut Zenonis vigor aut Aristotelis tenor aut Epicuri stupor aut Heracliti maeror aut Empedoclis furor persuaserunt eine besonders deutliche Differenzierung auf. Bemerkenswert ist die seit der Apostelgeschichte (17, 18) geläufige, oft geradezu topologische Zusammenstellung des Kepos u. der Stoa (vgl. zB. Tert. pall. 5, 4 [CSEL 76, 122, 46]: cum ad Epicuros et Zenonas ventum est). Augustinus läßt s. 150, 1ff (PL 38, 807ff) die Diskussion des Paulus mit den Epikureern u. Stoikern auf dem Areopag vor dem geistigen Auge seiner Zuhörer erstehen (vgl. ebd. 9 [812]): itaque, fratres, velut ante oculos nostros Epicurei et Stoici cum apostolo contulerunt et collatione sua nos quid reicere et quid deberemus eligere docuerunt). Wie an dieser Stelle Paulus den Stoikern u. Epikureern entgegengestellt wird, so werden ep. 118, 16 (CSEL 34, 2, 681, 1) diese Philosophenschulen bezeichnenderweise negativ von den Platonikern abgehoben: qui fruendum deo ... unum atque summum bonum nostrum esse dicunt; gewiß dürfte Augustinus einen besonderen Grund darin gesehen haben, daß an dem Streitgespräch des Paulus auf dem Areopag keine Platoniker beteiligt sind. Für Boethius cons. 1, 3, 6 stellen sich das ,Epicureum vulgus ac Stoicum' als Entartungsformen der Philosophie dar, die nur noch geringfügige Teilmomente ihrer Wahrheit besitzen. Mit gutem Grund werden von dem Apologeten Justin in dem Überblick über seinen philosophischen Bildungsgang im Dialogus-Prolog (Unterricht bei Vertretern der Stoa, des Peripatos, der Pythagoreer u. der Platoniker) die Hedonisten u. Skeptiker nicht erwähnt; daß diese ihm nichts zu bieten vermochten, dürfte für ihn von vornherein festgestanden haben. Der Hauptgrund für die mehrfach zu beobachtende Höherbewertung der Stoa gegenüber dem Kepos dürfte schon deshalb in der stoischen Providenzlehre zu erblicken (vgl. B IIIa) sein, weil die gegenteilige Lehre E.s nicht selten als das für ihn bezeichnende Charakteristikum schlechthin erscheint, so zB. Aug. civ. 18, 41 (CSEL 40, 2, 332, 23). Hinsichtlich des paulinischen Ausfalls gegen die Philosophie Col. 2, 8 bemerkt Clemens Alex. strom. 1, 11 (2, 33, 8 St.), daß diese Stelle ,nicht jedwede Philosophie schlecht machen will, sondern nur die epikureische, die Paulus auch in der Apg. erwähnt, weil sie die Vorsehung leugnet u. die Lust vergöttert'. Dementsprechend findet sich eine häufige Abwertung des Kepos gegenüber anderen Philosophenschulen, insbesondere gegenüber Platon, u. zwar nicht nur bei platonisierenden Vätern. Im Hinblick auf Behauptung u. Negierung der Providenz stellt Tertullian nat. 2, 3, 4 (CSEL 20, 98, 10) der ,Platonis humanitas' die ,Epicuri duritia' gegenüber, u. anläßlich des gleichen Themas ruft Laktanz emphatisch aus (inst. 2, 8, 49 [CSEL 19, 138, 13]): denique a primis illis septem sapientibus ad Socraten usque ac Platonem pro confesso et indubitato habitum est, donec unus multis post saeculis extitit delirus Epicurus, qui auderet negare id quod est evidentissimum (was an den ähnlichen Tadel Plutarchs adv. Col. 1122f/1123a [μάχεσθαι τοῖς ἐναργέσι] denken läßt, der damit einen von den Epikureern gegen andere Philosophen erhobenen Vorwurf gegen sie selbst kehrt). Im ethischen Bereich begegnet dieselbe Konfrontation; so wird Hier. adv. Iov. 2, 38 (PL 23, 352C) die ,Pythagorae continentia' der ,Epicuri luxuria' entgegengesetzt. Aus der gemeinsamen hedonistischen Grundhaltung erklärt es sich leicht, daß E. mit Aristipp zusammengestellt wird, so ebd. 1, 4 (225A): docebo inter philosophos virtutes voluptatibus, id est Pythagoram, Platonem ... Aristippo, Epicuro ... ab omnibus praeferri; vgl. auch Hier. ep. 50, 5 [CSEL 54, 394, 18]: procul Epicurus, longe Aristippus; ebd. 33, 6 [CSEL 54, 259, 15]: si Epicuros et Aristippos cogitetis (dazu BIVa2; IVc). Daß Epikur von den Philosophen selbst nicht ernst genommen werde, betont Ambrosius off. 1, 13 (PL 16, 38A/B): (Epicurum) magistrum velut ebrium et voluptatis patronum ipsi qui putantur sobrii irrident philosophi; ep. 63, 19 (PL 16, 1195A) bemerkt Ambros. kategorisch: quem ipsi philosophi a suo excludunt consortio tamquam patronum luxuriae. Gerade weil E. in der geschilderten Weise so gern in Gegensatz zu den bedeutenden Philosophen gestellt wird, ist ein Fall zu erwähnen, wo Laktanz ihn ausnahmsweise dem Platon u. Aristoteles vorzieht: inst. 7, 1, 10 (CSEL 19, 582, 21) sagt er in einer Erörterung über die Ewigkeit der Welt: unus ... Epicurus auctore Democrito veridicus in hac re fuit. Rapisarda, Arnob. 155f hat den Passus zu Unrecht mit einer

angeblich immer wieder hervorbrechenden Affinität des Apologeten zum Epikureismus in Verbindung gebracht. Jedoch deutet schon die Wendung ‚auctore Democrito' darauf hin, daß es hier weniger auf ein Lob E.s ankommt als auf das Paradoxon, daß die sonst dem E. überlegenen Philosophen in dem einen fraglichen Punkt seltsam geirrt haben. Lact. inst. 3, 17, 29 (CSEL 19, 233, 14) zeigt zudem mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß Laktanz die panegyrischen Verse Lucr. 3, 1043f bei Beziehung auf Sokrates u. Platon als reges philosophorum nicht so lächerlich findet wie bei einer solchen auf E.

c. Epikureismus als Kennzeichnung für Häretiker usw. Die bei Heiden wie Christen gleicherweise verbreitete negative Wertung E.s hat im christl. Bereich dazu geführt, Bewegungen, die vom rechtgläubigen Christentum abzuweichen schienen, als epikureisch zu brandmarken. Schon im Elenchos des Irenaeus heißt es 3, 24, 2 (402 Sagn.) = 3, 38, 2 (2, 133 Harv.) von den Häretikern: Epicuri... invenientes deum neque sibi neque aliis aliquid praestantem, hoc est, nullius providentiam habentem. Und bei Tertullian findet sich dann als besonders wirksames polemisches Motiv gar die Behauptung, Markion sei für seine Gotteslehre geradezu bei Epikur in die Schule gegangen (adv. Marc. 5, 19, 7): longum est . . . ostendere hac sententia omnes haereses damnari, quod omnes ex subtiloquentiae viribus et philosophiae regulis constent, sed Marcion principalem suae fidei terminum de Epicuri schola agnoscat (vgl. ebd. 1, 25, 3: si aliquem de Epicuri schola deum adfectavit Christi nomine titulare, ut quod beatum et incorruptibile sit neque sibi neque alii molestias praestet; hanc enim sententiam ruminans Marcion removit ab illo [sc. deo] severitates et iudiciarias vires). So gilt E. dem Tertullian als ‚consiliarius Marcionis' (ebd. 1, 25, 5). In der antimarkionitischen u. antignostischen Schrift De recta in Deum fide 2, 19 (GCS 4, 100) wird dem Markion durch sophistischen Winkelzug der Dialogführung die Aneignung der epikureischen Lehre vom Automatismos der Weltentstehung angehängt (αὐτοματισμὸν δογματίζουσι κατὰ τὸν Ἐπίκουρον). Allerdings ist nicht zu übersehen, daß auch der Nichtchrist Plotin in seiner antignostischen Polemik E. u. die Gnostiker gleichsam in einem Atem nennt, natürlich ohne sie zu identifizieren (2, 9, 15): E. hebt, so meint Plotin, die Vorsehung auf u. empfiehlt die Hedone als Telos; die Gnostiker versteigen sich zu noch Schlimmerem, sie machen der Vorsehung Vorwürfe u. stellen Arete u. besonnene Mäßigung (σωφρονεῖν) als lächerlich hin. Beide Richtungen, E. wie die Gnosis, stehen nach Plotins Anschauungsweise in Gegensatz zu allem das Schöne (καλόν) u. die Arete vorziehenden, gottbezogenen Denken; beide entwerten den Kosmos. In dem wichtigen Passus ist gewiß primär an morphologische Verwandtschaft, kaum an historische Dependenz gedacht. Wie leicht gnostische Spekulation im polemischen Geplänkel in mehr oder weniger vage Beziehung zur epikureischen Theologie gesetzt werden kann, zeigt auch Tert. adv. Val. 7, 4 (CSEL 47, 184, 11): sedet . . . Bythos iste . . . in maxima et altissima quiete, in otio plurimo placidae et . . . stupentis divinitatis, ut iussit Epicurus (vgl. auch ebd. 14, 1 [CSEL 47, 192, 20]). Dabei ist durchaus zuzugeben, daß es Fälle gibt, in denen tatsächlich das eine oder andere epikureische Element in die gnostische Spekulation hineingeflossen ist. So handelt es sich zB. um Adaption eines dem Kepos entnommenen Denkschemas, wenn der Basileidesschüler Isidoros auf die Geschlechtsmoral die Unterscheidung von natürlichen u. notwendigen Begierden anwendet (‚zum menschlichen Wesen gehört einiges, was notwendig u. natürlich ist, einiges aber, was nur natürlich ist', ἡ . . . ἀνθρωπότης ἔχει τινὰ ἀναγκαῖα καὶ φυσικά, ἄλλα δὲ φυσικὰ μόνα: Clem. Alex. strom. 3, 1 [2, 196, 13 St.]). Wahrscheinlich sind dem Basileides auch durch die Physik E.s die der Vorsokratik entstammenden epikureischen Termini zur Bezeichnung der feinen u. groben Stoffzusammensetzung (λεπτομερής u. παχυμερής) vermittelt worden, die der Gnostiker zur Differenzierung der drei aus dem als materiell gefaßten göttlichen Urgrund entstehenden Sohnschaften benutzt (Hippol. el. 7, 22 (GCS 26, 198, 26); dazu Leisegang, Gnosis [1955] 230). Indessen wäre es natürlich ganz falsch, in Basileides einen Epikureer sehen zu wollen, finden sich doch in seinem System gleichermaßen Elemente der platonischen u. aristotelischen Philosophie, die zusammen mit christl. Vorstellungen u. orientalischen Mythologemen die Bausteine zur Errichtung seines phantastisch anmutenden kosmischen Entwurfs liefern (Leisegang aO. 254). Eine auffallende Ähnlichkeit mit der genannten Kernstelle aus Plotins antignostischer Schrift

ergibt sich, wenn bei Hieronymus in Is. 7, 18, 1 (PL 24, 247 A) Epikur die Folie für die antihäretische Polemik bildet, insofern von Markion gesagt wird, seine Anschauung vom irrenden Weltschöpfer sei noch verbrecherischer als E.s Leugnung der Providenz: dicit Epicurus non esse providentiam et voluptatem maximum bonum. Comparatione huius sceleratior Marcion et omnes haeretici qui vetus lacerant testamentum. Cum enim recipiant providentiam, accusant Creatorem et asserunt eum in plerisque operibus errasse et non ita fecisse ut facere debuerat (Zurückführung dieses Passus auf Origenes bei A. v. Harnack, Marcion [1924] *270; die Berührung zwischen Origenes u. Plotin könnte darauf hindeuten, daß die geradezu als Topos erscheinende Zusammenstellung E.s u. der Gnostiker schon für Ammonios Sakkas angesetzt werden darf). – Claudianus Mamertus (anim. 2, 9 [CSEL 11, 133, 15]) bezeichnet die Traduzianisten wegen ihrer materialistischen Seelenlehre als ‚isti corporales nostri saeculi Epicurei et Cynici'. Angesichts der Tatsache, daß auch sonst dogmatische Häresie gern mit dem Anathem einer Affinität zu epikureischen Lehren belegt wird, wird man manche späte Nachricht über ein Aufgreifen epikureischer Lehrgehalte durch Christen mit Vorsicht aufnehmen dürfen. Wenn zB. der zur Zeit des Kaisers Zenon (474/91) lebende christl. Presbyter Markianos unter Einfluß eines mit astrologischen Annahmen kombinierten Epikureismus die Erschaffung u. Leitung der Welt durch Gott geleugnet haben soll (Suda s. v. Markianos 3), so besteht zumindest die Möglichkeit, daß seine Einstufung als ‚Epikureer' im Sinne des hier behandelten Schemas erfolgt ist u. sein Fall vielleicht nicht viel anders zu beurteilen sein dürfte als der des Markion. Insbesondere bot sich die Kennzeichnung einer Richtung als epikureisch an, wenn sie im Sinne des früher Gesagten (B II) dem natürlichen Menschen zu große Zugeständnisse zu machen schien, wozu das gängige Bild eines Vulgärepikureismus nicht unwesentlich beitrug, dessen Quintessenz sich nach Augustin (s. 150, 6 [PL 38, 811]) u. Filastrius (134, 3 [CSEL 38, 103, 22]) mit dem auf die Ungläubigen gemünzten Pauluswort (1 Cor. 15, 32) ‚manducemus et bibamus, cras enim moriemur' charakterisieren läßt. Als der ehemalige Mönch Iovinianus gegen die aus dem Orient machtvoll in den Westen eindringenden asketischen Strömungen Front machte (dazu H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche 4 [1944] 171 u. F. H. Dudden, The life and time of St. Ambrose 2 [1935] 393 ff), verfaßte Hieronymus ein flammendes Pamphlet gegen diesen ‚Epicurus Christianorum' (adv. Iovin. 1, 1 [PL 23, 221 A]), u. im Hinblick auf Iovinians Anhänger Sarmatio u. Barbatianus fragt Ambrosius (ep. 63, 8 [PL 16, 1191 C]): quae istos Epicureos nova schola misit? – Schließlich konnte, unabhängig von der Charakterisierung einer Häresie als epikureisch, diese Bezeichnung auch zur Charakteristik der im Zeitalter der Massenkonversionen wohl nicht unbeträchtlichen Zahl von Christen verwendet werden, die den moralischen Anforderungen der kirchlichen Lehre in keiner Weise entsprachen. Das Thema ‚Christiani quidam moribus Epicurei' hat Augustin s. 150, 6 (PL 38, 811) aufgegriffen: Epicurei contenderunt cum apostolo; sunt et Christiani Epicurei. Wenn Hieronymus ep. 33, 6 (CSEL 54, 259, 13) seinen Brief mit der Bemerkung: Haec quare scripserim et ad pauperis lucernae igniculum cito, sed non cauto sermone dictaverim, potestis intellegere, si Epicuros et Aristippos cogitetis (J. Labourt übersetzt in seiner Ausgabe 2, 44: ‚si vous songez à nos Epicures et à nos Aristippes' u. erläutert diese Wendung treffend 194: ‚amis de la vie facile et du plaisir') beschließt, so dürfte diese Anspielung auf das zweifelhafte Treiben geistlicher Standesgenossen des Briefschreibers in Rom gehen. Innerhalb des AT drohte die Gefahr eines angeblichen ‚Epikureismus' nach Auffassung der christl. antiepikureischen Polemik vor allem im Ekklesiastes, vgl. etwa die Warnung des Hieronymus in Eccl. 12 (PL 23, 1162 C). Interessant ist dabei, daß ein wichtiger Punkt in E.s Lehre tatsächlich von den Christen als Mißverständnis der Grundstimmung des Ekklesiastes angesehen wurde, wie Clem. Alex. strom. 5, 14 (2, 385, 17 St.) lehren kann. — Nicht auf christl. Häresie, sondern auf innerjüdische Heterodoxie bezieht sich die Gleichsetzung der Sadduzäer mit den Epikureern Filastr. 5, 2 (CSEL 38, 3, 22). Diese Identifizierung läuft dort wohl mehr auf ein polemisches Motiv als auf einen festen Sprachgebrauch hinaus; anders steht es mit der sprachlichen Verwendung von 'appiqoros oder 'eppiquros für Häretiker in der rabbinischen Tradition, worüber C. K. Barrett, Die Umwelt des NT (1959) 178 zu vergleichen ist (reiches Material s. v. Epikuros im Jüd. Lex.

u. EncJud; dazu H. Danby, The Mishnah [Oxford 1933] 449 u. A. Fridrichson: SymbOsl 12 [1933] 52_5). Es müßte untersucht werden, ob dieser Sprachgebrauch etwa schon relativ nahe an die Zeit der sog. syrischen Epikureer zurückreicht (vgl. A IVa).

V. Positive Beurteilung u. Verwertung. a. Allgemein. Die für Clemens Alex. so bezeichnende weitherzige Art äußert sich auch darin, daß er, der an anderer Stelle die epikureische Philosophie als einzige unbedingt abzulehnende Philosophie den übrigen philosophischen Richtungen gegenüberstellt, gleichwohl strom. 1, 7 (2, 24, 31 St.) zugibt, daß auch in ihr partielle Werte enthalten sein können: ‚Wenn ich von Philosophie rede, so meine ich damit nicht die stoische oder die platonische oder die epikureische u. aristotelische, sondern alle die guten Gedanken, die bei jeder einzelnen von diesen Richtungen gut formuliert wurden u. Gerechtigkeit, verbunden mit frommem Wissen, lehren (ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα); diese ganze Auswahl nenne ich Philosophie'. Dazu paßt es, daß das Vorwort zu E.s Menoikeusbrief strom. 4, 8 (2, 279, 17/26 St.) ein ausdrückliches Lob erhält, weil es den Greis wie den Jüngling in gleicher Weise zur Philosophie einlade, also den Kepos jederzeit allen in gleicher Weise offen halte; vgl. zur christl. Heranziehung des E.-Passus zB. G. Lazzati, L'Aristotele perduto e gli scrittori Cristiani (Milano 1933) 33. E.s Verzicht auf jede anspruchsvolle geistesaristokratische Programmatik (vgl. Bignone, L'Aristot. 1, 124 u. 2, 580_4) hat auf den Christen Eindruck gemacht, der weiß, daß die eigene Religion sich ebenso wie die hellenistische Lebensphilosophie überhaupt schlechterdings an alle wendet (ex omni lingua et condicione et sexu et aetate, wie es bei Laktanz div. inst. 3, 25, 5 [= frg. 227 Us.] heißt, wo das E. gespendete Lob freilich auch auf andere Richtungen wie zB. die Stoa ausgedehnt wird). Auch für seine Reflexion über das Wesen der Pistis u. ihr Verhältnis zur Gnosis verschmäht Clemens Alex. strom. 2, 4 (2, 121, 8 St.) die Hilfe E.s nicht, indem er die Pistis als eine Art epikureischer Prolepsis faßt, als den noch unbestimmten Begriff, der unserm Streben nach klarer Erkenntnis eines Gegenstandes voraufgeht u. zugrundeliegt; zur Beurteilung des bemerkenswerten, in Useners Sammlung als frg. 255 eingeordneten Passus vgl. M. Pohlenz, Klemens v. Alexandreia: NGGött 1943, 152. E.s Schätzung der Autarkie als des größten Reichtums u. der Ataraxie als Frucht der Gerechtigkeit kommt durch die Zitierungen von E.s frg. 476 Us. (strom. 6, 2 [2, 441, 18 St.]) u. frg. 519 (strom. 6, 2 [2, 441, 22]) zum Ausdruck. Zu dem früher über eine Epikurreminiszenz bei Basilius Bemerkten fügt sich gut, daß sein einstiger Studiengenosse, Gregor v. Nazianz, in carm. 1, 2, 10, 787ff (PG 37, 736f) die Sophrosyne E.s zu rühmen wagt u. bemerkt, der Hedoniker habe in seinem System die Lust (ἡδονή) als ‚Kampfpreis der Mühen' (ἆθλον τῶν . . . πονουμένων) gefaßt, sie nicht aus Gründen der Annehmlichkeit (ἡδονῇ τινι) gelobt, u. so könne E.s Lebens- u. Sinnesart seiner Lehre zur Empfehlung dienen (βοηθῶν ἐκ τρόπου τῷ δόγματι). So braucht es nicht wunderzunehmen, daß vor allem im griech. Bereich, wo das Empfinden für die wirkliche Gestalt des philosophischen Denkers E. von den Gebildeten länger bewahrt worden zu sein scheint, gelegentlich das eine oder andere Element der epikureischen Philosophie auf christl. Seite in den Dienst der ethischen Vervollkommnung u. Paränese oder auch der religiösen Versenkung u. spirituellen Kontemplation gestellt wurde. Für Basilius seien in diesem Zusammenhang einige Beispiele aus dem Bereich der Moralphilosophie gegeben: in seiner Therapie des Neides invid. 5 (PG 31, 381Cff) besteht vielleicht bei dem Gedanken, daß die Guten den Neid nicht verdienen, während die Schlechten eher Gegenstand unseres Mitleids als unseres Neides sein sollten, direkter Zusammenhang mit Gnom. Vat. 53 (zur Einordnung dieser Sentenz bei E. vgl. Bignone, L'Aristotele 1, 146). Und wenn Basilius in seinen asketischen Reden, so or. ascet. 1, 2 (PG 31, 873A u. 873B); 2, 2 (885C), die Verderblichkeit des im Sinne etwa von ‚distractio vel evagatio animi' gemeinten μετεωρισμός oder μετεωρίζεσθαι für das innere Leben betont, so wird man um so eher daran erinnern dürfen, daß für den Epikureismus der μετεωρισμός im Zusammenhang mit Erörterungen von Fragen der Seelendiätetik u. -therapeutik ausdrücklich bezeugt ist, als nach Useners richtiger Anschauung im Kontext der Ascetica auch sonst epikureische Spuren begegnen (Usener bei Körte, Metrodori Epicurei fragmenta [1890] 573_1). Mitunter dürfte das Auftreten partieller epikureischer Elemente inmitten christli-

cher Morallehre geradezu ähnlich zu beurteilen sein wie die von Usener (LX/LXIV) behandelten ‚Epicurea cum Pythagoricis (vel Platonicis) mixta', ein Gedanke, den Usener aO. durch Hinweis auf Material aus Johannes Chrysost. zu stützen sucht (interessant zB. die weitgehenden, schon von Gassendi erkannten Anklänge an frg. 548 Us. bei Joh. Chrys. in Rom. hom. 1, 4 [PG 60, 400] beim Topos ‚de honore et gloria'). Hierhin sind wohl auch die Fälle eines Hineinrutschens epikureischer Sentenzen in christl. *Florilegien zu stellen; es sei zB. an die Paraineseis des Abtes Nilos erinnert, die Maximen verschiedener Provenienz enthalten, darunter neben vielen stoischen auch einige epikureische (PG 79, 1249ff.). Vielleicht ist in diesem Bereich noch der eine oder andere kleine Fund zu machen; so ist zB. durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß A. Grilli recht hat, wenn er die bei Nilos gebrachte Sentenz ἀρχὴ σωτηρίας ἡ ἑαυτοῦ κατάγνωσις für den originalen Wortlaut eines bisher nur in der lat. Fassung der Senecaübersetzung bekannten Epikurwortes hält (frg. 522 Us. = Sen. ep. 28, 9). Daß E.s Mahnung zum Leben in der Verborgenheit (vgl. frg. 551 Us.: λάθε βιώσας) sehr wohl einen christl. Aspekt gewinnen u. dann von den Christen begrüßt werden konnte, mag als Beispiel Theodoret v. Cyrus lehren; dieser formuliert ep. 62 (PG 83, 1233A) ähnlich wie der am Anfang des Abschnitts genannte Passus des Clemens Alex., er sehe nichts Unziemliches darin, auch von den andern, d. h. wohl selbst von einem E., sich das Nützliche anzueignen. Für die Umwandlung des epikureischen zum christl. otium ist wichtig Greg. Naz. or. 2, 6f (PG 35, 413 A/C. 416 A), wo zumal der auf das ‚futuri temporis bonum spe percipiendum' zielende Ausdruck sich einigermaßen epikureisch gibt, trotz der Übertragung auf die Jenseitshoffnung (vgl. P. E. More, 32f). Daß für das noetische Schauen u. damit das Gelingen des Frömmigkeitsaktes das Freisein von ‚Pathos' jedweder Form eine notwendige Voraussetzung bildet, sagt Joh. Chrys. in Joh. hom. 2, 4 (PG 59, 35); auch wenn dieser Gedanke nur vage, mit Andersartigem vermischte Anklänge an Epikureisches enthalten sollte (vgl. zum Problem RhMus 94 [1951] 143), leidet es keinen Zweifel, daß die Anschauungsweise im ganzen E.s Bilder von den inneren ‚Stürmen' (πάθη als κύματα, ζάλη u. dgl.), der Ataraxie als ‚Meeresstille' (γαλήνη) u. der Philosophie als dem ‚Hafen' (λιμήν) in ihrer Art sehr wohl begrüßen konnte (wozu es, was Erwähnung verdient, im lat.-christl. Bereich nicht in solcher Häufigkeit gekommen zu sein scheint.) Wer unter Hinweis auf die spätere Beliebtheit derartiger Bilder auch im außerepikureischen Bereich in Fällen wie Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 22 (PG 61, 188; vgl. adv. Jud. 6, 2 [PG 48, 904]) einen Zusammenhang mit epikureischen Vorstellungen für nicht sicher erweisbar hält, möge bedenken, daß es bei dem gleichen Autor daneben doch auch charakteristischere Prägungen gibt, in denen die bewußte Bezugnahme auf die Ausdrucksweise des Kepos ganz deutlich zu spüren ist, etwa bapt. Christi 1 (PG 49, 365); da werden die Kirchen mit den Häfen für die Seefahrer verglichen u. ihr Sinn darin gesehen, daß in ihnen die Gläubigen Zuflucht vor dem wogenden Lebensgetriebe finden u. sich des Genusses völliger ‚Meeresstille' erfreuen dürfen (neben γαλήνη verdient Beachtung auch die Wahl des so typischen Verbums ἀπολαύειν). Allerdings ist nicht zu verkennen, daß das Epikureisieren hier wie auch sonst eben mehr die Ausdruckselemente einer literarischen Stilisierung als die Sache selbst betrifft. Es ist zudem in manchen Fällen auch zu bedenken, daß auch die neuplatonische Charakterisierung des mit der katastematischen Lust verbundenen ‚serenum' an epikureische Formulierungen anklingt (ein gutes Beispiel Plotin. 1, 4, 12), ohne deshalb epikureisch zu sein. Weisen somit die zuletzt behandelten Bilder nicht eigentlich auf ein wenn auch nur partielles Zusammengehen von christlichem u. epikureischem Lehrgehalt, wie es den Hauptinhalt des vorliegenden Abschnitts ausmacht, so ist doch noch darauf aufmerksam zu machen, daß nicht nur im griechischen Bereich der in seiner Eklektik noch unklare Theophilus v. Antioch. trotz scharfer Verurteilung E.s mehrfach in der Kosmologie epikureischen Einflüssen zu unterliegen scheint (darüber Grant 101), sondern in anderer Weise auch die heftige antiepikureische Polemik von Lateinern wie Tertullian u. Laktanz einen gelegentlichen Rückgriff auf Epikureisches (Lukrezisches) nicht verschmäht. So beruft sich Tertullian an. 5, 6 (CSEL 20, 305, 7) im Zusammenhang mit der Anführung stoischer Argumente für die Körperlichkeit der Seele auch auf den lukrezischen Satz ‚tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res' (Lucr. 1, 304) u. charakteri-

siert ihn als ‚etiam saecularis sapientiae digna sententia' (adv. Marc. 4, 8 [CSEL 47, 438, 16]); an der letzteren Stelle benutzt er ihn als Argument für die Körperlichkeit des auferstandenen Christus. Über verschiedene Fälle, in denen Laktanz mit Lukrez-E. in Einzelfragen zusammengeht, vgl. Brandt 229f; in diesem Material ist sachlich bedeutsam vor allem inst. 7, 3, 13 mit Beziehung auf Lucr. 5, 156f. 165ff, wo der Christ in der Frage der Erschaffung der Welt um des Menschen willen sich mit Berufung auf Lukrez nicht so sehr gegen die stoische These an sich als vielmehr gegen ihre unzureichende Fassung wendet (der Tatbestand bei Brandt aO. ausnahmsweise nicht ganz korrekt umschrieben; hier besser Hagendahl 65). Daß sich Laktanz im Zusammenhang der Ableitung des Begriffs religio von religare und der Ablehnung der ciceronischen Erklärung durch religere auf den Lukrezvers 1, 932 (religionum animum nodis exsolvere quaero) beruft, besitzt geringe grundsätzliche Bedeutung. Umstrittener als bei Laktanz ist die Frage nach dem Umfang partieller Lukrezeinflüsse bei seinem Lehrer Arnobius, wo diese weder in der Theologie (darüber B VIa) noch in der Seelenlehre überschätzt werden sollten; im Falle der Seelenlehre bringt es die wenn nicht hermetische, so doch auf Hermetisches reagierende, eigentümliche medietas-Spekulation des Apologeten mit sich, daß die epikureische Vergänglichkeitsthese (2, 30: si animi leti adeunt ianuas, E.i ut sententia definitur: Lucr. 1, 1112 u. ö.) eine relative Berechtigung erhält, wenn sie auch deutlich in die Schranken gewiesen wird, so gerade auch in 2, 30; Hagendahl 37f befriedigt hier nicht voll, weil die Behandlung literarischer Reminiszenzen als solche noch nicht zur Klärung des philosophischen Sachverhalts führt.

b. Bundesgenossenschaft bei Götter- u. Kultkritik. Es liegt in der eigentümlichen Situation der Auseinandersetzung des Christentums mit der griech.-römischen Philosophie begründet, daß dieses seine eigenen Standpunkte mit den Waffen der von ihm bekämpften Systeme in ständigem Frontwechsel behaupten mußte. Bediente es sich einerseits der stoischen πρόνοια-Lehre in seiner Auseinandersetzung mit der epikureischen Theologie (dazu vgl. BIIIa zu Dion. Alex.), so mußte ihm andererseits eben diese epikureische Theologie die Argumente für seinen Kampf gegen den Polytheismus liefern, der durch die allegorisierende Theologie der Stoa eher gekräftigt als geschwächt worden war. Ein besonders signifikantes Beispiel christlicher Rezeption epikureischer Polemik gegen den herkömmlichen Götterglauben bietet der die Forschungen von Diels (Doxogr. 121ff) weiterführende Nachweis von J. Dietze (JbKlPhil 42 [1896] 223ff), daß die Götterkritik im Protreptikos des Clemens Alex. bis in die Einzelheiten des Aufbaus u. die Reihenfolge der Argumente hinein eine unverkennbare Ähnlichkeit mit den entsprechenden Partien von Philodems De pietate besitzt (vgl. AIIc2). Wie Philodem gliedert Clemens seine Darlegungen in eine Kritik an der Theologie der Dichter u. Mythologen einerseits u. in eine Kritik an der Theologie der Philosophen andererseits; dies auch bei Cicero nat. deor. 1, dort freilich in umgekehrter Reihenfolge, vorhandene Einteilungsschema begegnet im patristischen Bereich außer bei Clemens auch bei PsJustin. or. ad Graecos (2. 3), dem gleichnamigen Werk des Tat. 8, 1/5, der Schrift des Cyrillus Alex. c. Iulian. 1 (PG 76, 541ff) u. bei Theoph. ad Aut. 2, 4/8. Entscheidend jedoch ist die Tatsache, daß Clemens in der Ausführung seiner Kritik an der Theologie der Dichter mit derselben zweifachen Argumentationsweise, dem Hinweis auf die Zeitlichkeit u. Vergänglichkeit der Götter u. der Aufzählung ihrer unwürdigen Taten u. Leiden, wie Philodem operiert, nur daß bei diesem, wie R. Philippson (Hermes 55 [1920] 231ff) wahrscheinlich gemacht hat, die Reihenfolge dieser beiden Argumentationsketten die umgekehrte gewesen sein dürfte. Besonders bemerkenswert sind die Übereinstimmungen zwischen Clemens u. Philodem in der Disposition der die unwürdigen Taten u. Leiden der Götter aufzählenden Katalogreihe, wie der Pap. Herc. 1085 trotz aller Lückenhaftigkeit noch gut erkennen läßt: Verwundungen (Clem. protr. 2, 32 [1, 23 St.]: τραύματα; Philod. p. 40, 3 G.: τιτρώσκονται); Fesselung (Clem. aO.: δεσμά; Philod. p. 41, 2: συνδεδέσθαι; ebd. 22: συνδεθῆναι); Knechtschaft (Clem. aO.: δουλείας; Philod. p. 43, 8: ὑπερητοῦντες ἄλλοις θεοῖς καὶ θητεύοντες . . . καὶ ἀνθρώποις); Herrschaftswechsel (Clem. aO.: συμπλοκάς; die Ausführungen darüber beginnen Philod. p. 44). Wenn einige Punkte des von Clemens gegebenen Katalogs, wie der Hinweis auf die ἔρωτες der Götter, keine Entsprechung in dem Philodempapyrus

haben, so dürfte dies in seinem fragmentarischen Erhaltungszustand begründet sein. Hervorhebung verdient ferner noch die Zitierung von Euripides Alc. 3 durch Clem. Alex. in seiner Auseinandersetzung mit dem Polytheismus protr. 2, 30, 2 (1, 22, 11 St.) u. in einer analogen Zusammenfassung durch Philodem piet. p. 17, 14. Diese Übereinstimmungen lassen die Abhängigkeit des Clemens von der epikureischen Götterkritik deutlich genug hervortreten, womit indessen nur behauptet sein soll, daß Clemens einer wie auch immer mit Philodem in Verbindung zu setzenden epikureischen Quelle folgte, nicht, daß er unmittelbar aus der philodemischen Schrift De pietate schöpft. So rechnet Dietze aO. 225 mit der Möglichkeit, daß sowohl Philodems De pietate u. Ciceros De natura deorum Buch 1 einerseits (zu Cicero vgl. ad Attic. 13, 39, 2) wie Clemens andererseits von dem Epikureer Phaidros abhängig sind. Für Philodem u. Cicero hatte dies bereits Diels, Doxogr. 121 ff vermutet, der freilich für die Philosophenkritik bei Clemens an mittelbare Abhängigkeit von Cicero denkt. In diesem Zusammenhang sei bemerkt, daß die von P. Wendland (Philons Schrift über die Vorsehung [1892] 59) für Philons Traktat De providentia nachgewiesene epikureische Quellenschrift sich in ihrem Verhältnis zur doxographischen Hauptmasse des Epikureismus nicht eindeutig bestimmen läßt, indessen dem Traditionsgut des Kepos ohne Zweifel stark verpflichtet ist. Im Grunde beruht, wie Philippson richtig gesehen hat, die gesamte Götterkritik der Alten seit dem Ende des 2. Jh. vC. auf epikureischer Grundlage: auf ihr bauen nicht zuletzt auch die christl. Apologeten. Allerdings ist, da auch die Akademiker u. selbst die Stoiker der epikureischen Bekämpfung des Mythos Bausteine entnommen haben, bei der Analyse Philons u. christlicher Autoren direkte Herleitung etwa vorhandener Elemente der Mythenkritik aus epikureischen Quellen nur dann geboten, wenn hinreichend deutliche Kriterien zur Verfügung stehen; dies ist bei Wendlands Analyse in der Tat der Fall. Reiches, von den Frühapologeten bis zur Spätzeit reichendes Material zur christl. Mythenkritik im griechischen Bereich gibt Geffcken aus Anlaß seiner Kommentierung des Aristeides u. Athenagoras (Zwei griechische Apologeten [1907]). Ist Clemens ein besonders signifikanter Fall bei den Griechen, so Arnobius bei den Lateinern; mit vollem Recht stellt Th. Gomperz seiner Ausgabe von Philodems De pietate nicht nur einen charakteristischen Passus aus dem epikureischen Lehrzusammenhang der erwähnten Götterkritik bei Cicero (nat. deor. 1, 42), sondern auch einen ebenso lehrreichen Satz des Arnobius voran, der zu der dem Cicero mit Philodem u. Clemens gemeinsamen Methode der Argumentation deutliche Affinität besitzt (4, 28 [CSEL 4, 164, 14]). Angesichts des für Arnobius so typischen, generellen Verzichts auf Anführung wörtlicher Zitate (vgl. B IIIb 1) u. seines stilistischen Umschmelzens rezipierter Elemente ist es nicht leicht, über die Frage Sicheres auszumachen, welche Autoren außer Cicero nat. deor. dem Arnobius Anregung für seine Kritik an Göttern u. Kultus vermittelt haben. Für den eindrucksvollen Passus 1, 39 [CSEL 4, 26, 10]: venerabar, o caecitas, nuper simulacra usw., der auf die vorchristl. Lebensphase des Arnobius zurückzublicken sich den Anschein gibt, ist Bezugnahme auf die lukrezische Kernstelle 5, 1198/1202 zur Ablehnung des superstitiösen Kultus ebenso behauptet (Klussmann: Philol 26 [1867] 365) wie bestritten worden (Hagendahl 17_2); zweifellos enthält Arnob. 1, 39 ein sachlich wichtiges, bezeichnendes Lukrezecho. Auch für Laktanz ist der Kampf gegen Polytheismus u. pagane Kultübung ein wichtiges Ziel; bei ihm liegt, anders als bei seinem Lehrer Arnobius, die Übernahme des Lukrez auch gerade in diesem Zusammenhang klar zutage. Bezeichnend etwa div. inst. 2, 3, 10 (CSEL 19, 105, 4): ‚Quos homines idem ille philosophus ac poeta (sc. Lucretius) graviter accusat tamquam humiles et abiectos, qui contra naturae suae rationem ad veneranda se terrena prosternant.‘ Es folgt ein Zitat von Lucr. 6, 52 f, wobei der Apologet sich einen Hinweis darauf nicht versagen kann, daß bei Lukrez die generelle Ablehnung der Götterverehrung mit falscher Begründung vorgebracht wird (‚quoniam dii humana non curent‘); u. dann heißt es zur Einführung des lukrezischen loc. class. 5, 1198/1202: ‚denique alio loco religiones et cultus deorum inane officium esse confitetur.‘ Hieran schließt sich eine längere Ausführung des Laktanz darüber, daß die Kritiker der heidn. Religion um soviel weiser als ihre Anhänger seien, als sie deren Trug durchschauten, u. um soviel törichter, als sie ganz ohne religiöse Bindung glaubten auskommen zu können;

man könne zweifeln, quos dicas potissimum stultiores, illosne, qui falsam religionem suscipiunt, an eos qui nullam (aO. 2, 3, 17 [CSEL 19, 106, 13]). Insofern die lukrezische Kritik am heidn. Götterkult es nur bis zur Kenntnis des ‚quid non sit‘, nicht bis zur Klärung des ‚quid sit‘ gebracht habe, hält er ein Cicerowort (nat. deor. 1, 91) gleichsam als Motto für ihre Bemühungen bereit: utinam tam facile vera invenire possem quam falsa convincere! Laktanz' auf Lukrez zurückgreifender Kampf gegen die heidn. Götterverehrung sollte bald genug, eben unter Konstantin als dem Zerstörer des Polytheismus, eine besondere Bedeutung gewinnen. Hatte zur Zeit des Augustus, des Restaurators der alten Kulte, in der Frage der Götterverehrung die Stoa u. ihre Methode der Allegorisierung der Götter die geistige Rechtfertigung der offiziellen Religionspolitik abgeben können, so durfte hinfort der neue Kurs in diesem Punkt die vorgefundene Allianz zwischen christl. Götterkritik u. jenem gebildeten Heidentum, das Lukrez als seinen Sprecher betrachtete, als sichere Tatsache zur Kenntnis nehmen (zur Verknüpfung des Aspekts der lukrezischen Götterkritik mit den Tendenzen der konstantinischen Ära vgl. schon J. Philippe, Lucr.). In eben dieser Epoche gibt Firm. Maternus eine Zusammenfassung der Götterkritik; dabei wird in cap. 12, 7/9 wiederum das oben im Anschluß an Dietze besprochene Schema sichtbar.

VI. Problem etwaiger Affinität des Christentums zum Epikureismus als einer Heilslehre. a. Aus der Sicht der christl. Antike. Daß diejenigen Züge des Epikureismus, die diesen als eine quasireligiöse Heilslehre erscheinen lassen, in den bisher besprochenen christl. Urteilen u. Zeugnissen über E. kaum eine Rolle spielen, auch wo in ihnen dessen Lehre nicht von vornherein als äußerster Gegenpol alles Religiösen hingestellt wird, dürfte deutlich geworden sein. In dieser Tatsache kann auch für denjenigen ein Problem liegen, der die neuerdings vorgetragene These (darüber B VI b), der Epikureismus komme als Heilslehre dem Christentum besonders nahe u. habe aufs stärkste dieses geistig vorzubereiten geholfen, für durchaus verfehlt hält. Man wird den bemerkenswerten Befund nicht nur damit zu erklären haben, daß schon die pagane E.-Kritik u. natürlich erst recht die reine Doxographie, die beide die christl. Auseinandersetzung mit E. nicht selten bestimmen oder doch anregen, im allgemeinen nur den sachlich-nüchternen Gehalt der epikureischen Doktrin kennen bzw. kennen wollen u. die Erlösungsmotive kaum deutlich werden lassen (als ein Beispiel von vielen diene die Tatsache, daß in zahlreichen späteren Zusammenfassungen u. Charakteristiken der epikureischen Theologie nicht einmal der Gedanke der ‚Gottesfreundschaft des Weisen u. Frommen‘ vorkommt, vgl. Verf., Götter 156_{155}). Auch da, wo christl. Autoren wirklich solche Texte vorliegen, die in besonderem Sinne als Dokumente der epikureischen Heilslehre gelten können, scheint keine nennenswerte Bereitschaft zu bestehen, religiöse oder quasireligiöse Züge in der Botschaft des Kepos wahrzunehmen, sei es auch nur als unvollkommenen Ausdruck eines Sehnens nach dem, was nur die Lehre des Christentums zu geben vermag. Der Grund hierfür ist nach früher Bemerktem offenkundig (vgl. B IV): der gedankliche Gehalt des Epikureismus stellt nach Auffassung der Christen so gut wie alles in Frage, worauf es ihnen ankommt; nur zu gerne haben sie den paganen antiepikureischen Topos aufgegriffen, E. sei inkonsequent u. unaufrichtig, wo er sich religiös gebe. Einige Beispiele mögen das Gesagte illustrieren: Clemens Alex. strom. 5, 14 (2, 419, 21/4 St.) zeigt sich bei Zitierung eines ganz religiös-metaphysisch klingenden Metrodorsatzes (frg. 37 K. = Gnom. Vatic. 10) sehr erstaunt, dergleichen bei einem Epikureer zu finden, u. auf gewisse ‚Mysterien‘ (ἀπόρρητα) E.s kann er sich so recht keinen Vers machen (strom. 5, 9 [2, 365, 7 St.]). Dionysios Alex. nimmt die früher besprochene kataleptische Vision E.s (A III c) so wenig ernst, daß er das mit ihr verknüpfte ‚imitatio dei‘-Motiv auf die luxuria (τρυφή) der Intermundienbewohner zielen läßt u. darüber hinaus die epikureische ‚Apokalypse‘ parodierend zersetzt. Ambrosius, dessen Beschäftigung u. Auseinandersetzung mit E. doch ein relativ günstiges Bild ergibt, kann, wofern die A III a 5α gegebene Beurteilung des Falles zutrifft, mit dem sublimen theologischen Lehrstück von der ‚voluptas deo auctore in homine creata‘ so wenig anfangen, daß er es absichtlich oder unabsichtlich im Sinne der Vergötterung der voluptas mißversteht (Epicurea frg. 385a p. 356 Us.). Allerdings hat man in der Tatsache, daß Laktanz die Aussagen des Lukrez über E.

auf Christus überträgt (inst. 3, 14, 1: Lucr. 5, 6ff u. 50f; inst. 3, 17, 28: Lucr. 3, 1043f; inst. 7, 27, 6: Lucr. 6, 24ff), einen Beweis dafür sehen wollen, daß der Christ den Atomisten ‚in den religiösen Schwingungen seiner Seele verstanden' habe (K. Büchner, Röm. Lit. Gesch. [1957] 287; Rapisarda, Arnob. 160). In Wahrheit bringt Laktanz durch die Heranziehung des berühmten E.-Hymnus nur zum Ausdruck, daß ‚such praises . . . applicable not to a mortal, but only to the guide sent from Heaven' seien (richtig Hagendahl 69), was auch in der Äußerung seine Bestätigung findet, daß die Lukrezverse bei Beziehung auf E. geradezu lächerlich seien (inst. 3, 17, 28: quos equidem versus nunquam sine risu legere possum). Man sollte auch bedenken, daß sich die Umwandlung des lukrezischen E.-Elogiums in ein Elogium Christi schon bei Arnobius, dem Lehrer des Laktanz, findet (adv. nat. 1, 38). Dabei ist in sachlicher Hinsicht ein Unterschied zwischen den beiden Fällen nicht zu verkennen: Indem Laktanz Christus an die Stelle E.s treten läßt, will er ihn nur allgemein als Bringer aller Wahrheit schlechthin erscheinen lassen, nicht jedoch als ausgesprochenen Repräsentanten einer Spekulation de rerum natura. Gerade das ist nun aber bei Arnobius der Fall, wobei man freilich aus der kunstreichen Verwendung lukrezischer Floskeln durch den arnobianischen Christus nicht auf dessen ‚Epikureisierung' schließen darf; sein Kerygma ist in Wahrheit antilukrezisch, als christl. Gegenstück zu hermetischen Spekulationen über Kosmos, Mensch u. Seele gemeint (vgl. Verf., Christus, in Auseinandersetzung mit den Behandlungen der Frage bei W. Kroll: RhMus 71 [1916] 329; C. Marchesi, Cristo ed Epicuro?: Atti Reale Ist. Veneto 88 [1928/29] 1018/24; Hagendahl 16ff). Dient so das lukrezische Ausdrucksgut bei Arnobius lediglich dazu, Christi Aufschlüsse über den Kosmos nur desto bestimmter von den Lehren der epikureischen Physik abzuheben, so zeigt sich aufs deutlichste, daß die Anwendung des von Lukrez zum Lobe E.s Gesagten auf Christus nicht eine besondere Affinität des Christen zum Epikureismus beweist, sondern das genaue Gegenteil: bei Arnobius liegt stärker noch als bei Laktanz, dessen entsprechende Konzeption wegen ihrer nicht speziell naturphilosophischen Ausformung weniger ungewöhnlich u. schockierend wirkt, fern von allem Verstehenwollen reine Korrektur, umwertende Besitzergreifung u. damit willentliche Setzung vor: ‚was Lukrez von E. behauptet, hat nur als Aussage über Christus Gültigkeit.' Man kann nicht sagen, daß der arnobianische Christus E. zwar überwinde, aber doch an ihn anknüpfe: er negiert ihn (zu Arnob. 2, 61 u. der bewußten Bezogenheit dieses Kapitels auf 1, 38 vgl. Verf., Christus 270f); die Bedeutung des epikureischen Elements für die eigene Theologie des Arnobius sollte nicht überschätzt werden, wie es zB. bei G. Bardy, Arnobius: o. Bd. 1, 710, der Fall zu sein scheint.

b. Aus der Sicht der heutigen Forschung. Von dem Problem, ob die antiken Christen wenigstens in bestimmten Fällen die quasireligiösen Züge des Epikureismus bemerken u., wenn ja, wie sie sich zu ihnen stellen, ist zu trennen jenes andere, ob die gegenwärtige Forschung in Epikureismus u. Christentum eine gewisse Verwandtschaft wahrzunehmen vermag oder nicht. Es geht um die Frage, ob jene Analogien (Gedächtnismahl, Gemeindebildung, Seelsorge o. ä,), die in der hier gegebenen Darstellung E.s mehrfach sichtbar geworden sind, die Annahme einer wirklichen Affinität der beiden Geistesmächte zueinander u. die Konstruktion einer spezifischen, vom Epikureismus zum Christentum führenden Entwicklung rechtfertigen, wie das vor allem De Witt, St. Paul, passim angenommen hat (vgl. schon ders., Epicurus 336ff; dazu auch A. D. Simpson, Epicureans, Christians, atheists in the second century: Transact. Am. Philolol. Ass. 72 [1941] 372/81). Die Nachprüfung der Thesen De Witts hat seine Betrachtungsweise, nach der der Epikureismus als Brücke von der griechischen Philosophie zum Christentum gedient haben soll, durchweg als verfehlt erwiesen (vgl. zB. Verf., Sammelbericht 429; H. Dörrie: Philos. Rundschau 5 [1957] 303f; E. May: Theol-Studies 16 [1955] 443ff). Wenn De Witt weitgehende Ähnlichkeiten zwischen dem Vokabular des NT, speziell dem der paulinischen Briefe, u. dem E.s herauszustellen sucht (vgl. zB. seine Behandlung von ἀφθαρσία, πλήρωμα, σάρξ, στοιχεῖα τοῦ κόσμου u. a.), so kommt er nicht zuletzt deshalb zu recht fragwürdigen Resultaten, weil er den Blick allzu einseitig auf die Philosophie E.s richtet u. dabei vergißt, wieviel die Ausdrucksformen E.s mit denen anderer Richtungen der hellenistischen Geistesgeschichte gemeinsam haben. Insofern der Epikureismus zum

hellenistischen Griechentum gehört, kann es nicht ausbleiben, daß manche bei Paulus zentralen Begriffe für E. nicht minder bedeutsam sind; das beweist aber nicht, daß Paulus sie von E. entlehnt. Eine genügend differenzierende Methode wird gerade zur Anerkennung der Tatsache führen, daß die Verwendung entscheidender ,key words' bei E. u. Paulus zumeist auf ganz inkommensurable Sachverhalte weist. So muß zB. gegen De Witt 178 betont werden, daß die paulinische Antithese von ,Fleisch' (σάρξ) u. Nous (Rom. 7, 13/25) schwerlich als Weiterbildung der epikureischen Gegenüberstellung von ,Fleisch' u. Dianoia (RS 20, vgl. auch 30) anzusehen ist. Auch sonst bleibt von De Witts These, der Epikureismus habe wie kaum eine Geistesrichtung sonst ins christl. Vokabular ,hineingewirkt', so gut wie nichts übrig: Mag für die philosophische Koine, in der Paulus zu Hause war, die stoische Gemeinsprache eine nicht unbeträchtliche Bedeutung gehabt haben, so läßt sich das für die epikureische Diktion durchaus nicht behaupten. Nicht einmal in den wirklich seltenen Fällen, in denen eine tatsächliche Sinngleichheit einer epikureischen u. einer neutestamentl. Sentenz vorliegt (für Gnom. Vatic. 60 vgl. 1 Tim. 6, 7; Verf.: Acme 8 [1955] 125ff), wird man geneigt sein, ohne weiteres epikureischen Einfluß auf das NT anzunehmen, ist doch nach dem Gesagten grundsätzlich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der ,epikureische' Gedanke längst zum Bestandteil der philosophischen Koine geworden war, sofern er nicht überhaupt seinerseits eine vorepikureische Geschichte hat, also gar nicht typisch epikureisch zu sein braucht. Es muß in diesem Zusammenhang auch bemerkt werden, daß die von S. Reinach (Cultes, mythes et religions 5 [Paris 1923] 301/6) u., unabhängig von ihm, von Fridrichson (Epikureisches im NT: Symbol. Osl. 12 [1933] 52/6) vertretene Annahme einer bewußten Anspielung des Paulus auf E.s ,deus otiosus' (Phil. 2, 6 ἄπραγμον statt ἁρπαγμόν mit gewiß minimaler Konjektur) jeder Berechtigung entbehrt u. im voraus durch W. Jaeger: Hermes 50 (1915) 537/53 widerlegt ist. Wenngleich Reinach u. Fridrichson irren, so bleibt doch ihre Entscheidung auf einen Einzelfall beschränkt u. richtet insofern keinen Schaden für die paulinische Exegese im ganzen an; dies läßt sich jedoch leider von der Betrachtungsweise De Witts nicht sagen. Ist bei Paulus die Annahme einer Absorption des Epikureismus durch das Christentum ein Unding, so gilt in diesem Falle das Gleiche für die weitere Entwicklung des christl. Denkens überhaupt, unbeschadet partieller E.- u. Lukrezeinflüsse im einzelnen: In der Weise, wie man von einem Stoizismus u. erst recht einem Platonismus der Väter sprechen kann, läßt sich das Vorhandensein eines ,Epikureismus der Väter' nicht behaupten. Denn auch bei denjenigen christl. Denkern, die auf längere Strecken hin zu ,epikureisieren' scheinen, wird zumeist der Punkt bald genug erreicht, wo sich das epikureische Element als nur zeitweiliges oder untergeordnetes Vehikel der Denkbewegung herausstellt. Daß im Humanismus eine Symbiose von Epikureischem u. Christlichem denkbar ist, wobei es dann auf beiden Seiten zu gewissen Abstrichen u. Modifikationen zu kommen pflegt, ist eine andere Sache.

R. Amerio, L'epicureismo (Torino 1953). – H. v. Arnim, Art. Epikuros: PW 6, 1 (1907) 133/55. – G. Arrighetti, Epicuro, Opere (Turin 1960) [wichtig besonders für die ,Deperditorum librorum reliquiae', oben noch nicht berücksichtigt]; Sul problema dei tipi divini nell'epicureismo: ParPass 44 (1955) 404/15; Sull'epistola di Epicuro a Pitocle: AnnScNorm-Pisa 24 (1955) 67/86. – C. Bailey, Epicurus, the exstant remains (Oxf. 1926); Lucretius, De rerum natura 1/3 (Oxf. 1947); The Greek Atomists and Epicurus (Oxf. 1928) 217/534. – A. Barigazzi, Epicurea: Hermes 81 (1953) 145/62; Uomini e dei in Epicuro: Acme 8 (1955) 37/55; Cinetica degli εἴδωλα nel περὶ φύσεως di Epicuro: ParPass 61 (1958) 249/76. – E. Bignone, L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro 1/2 (Firenze 1936); Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze (Bari 1920), ital. Übers. mit Anm.; Lucrezio come interprete della filosofia di Epicuro: Italia e Grecia (Firenze 1939) 121ff; Rez. von W. Schmid, Ethica Epicurea (s. u.): Gnomon 17 (1941) 108/11. – P. Boyancé, Les épicuriens et la contemplation: Epicurea in memoriam Bignone (Genova 1959) 89/99; L'épicurisme dans la société et la littérature romaines: BullAssBudéSuppl 19 (1960) 499/516. – S. Brandt, Lactantius u. Lucretius: JbKlassPhil 37 (1891) 225/59. – A. Brelich, Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell' impero Romano (Budapest 1937). – C. O. Brink, Epicurus: Oxf. Class. Dict. 324ff. – G. Capone Braga, Studi su Epicuro (Milano 1951). – J. Carcopino, Aspects mystiques de la Rome païenne (Paris 1941) 227/46. – G. Coppola, Vita di Epicuro (Milano 1942). – W. Crönert, Kolotes u. Menedemos (1906). – F. Cumont,

Lux perpetua (Paris 1949) 124/41. – N. W. DE WITT, Epicurus and his philosophy (Minneapolis 1954); Organisation and procedure in Epicurean groups: ClassPhilol 31 (1936) 205/11; St. Paul and Epicurus (Minneapolis 1956). – C. DIANO, La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni: Giornale critico della filos. italiana 7 (1939) 105/45; 8 (1940) 151/65; 9 (1941) 5/34; 10 (1942) 5/49 u. 121/50; Note epicuree: AnnScNormPisa 12 (1943) 111ff; Epicuri Ethica (Firenze 1946); Lettere [= Lett. 1] di Epicuro e dei suoi (Firenze 1946); Lettere [Lett. 2] di Epicuro agli amici di Lampsaco, a Pitocle e a Mitre: Studi ital. 23 (1948) 59/68. – H. DIELS, Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung: SbB 1916; Philodem, Über die Götter Buch I u. III: AbhB 1916/17. – J. P. ELDER, Rez. von N. W. De Witt, Epicurus: AmJPhilol 77 (1956) 75/84. – A. J. FESTUGIÈRE, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile (Paris 1932) 59/65; Epicurus and his gods (Oxf. 1955 [danach, nicht nach der französ. Ausg.: Epicure et ses Dieux, Paris 1946, wird zitiert]). – R. FLACELIÈRE, Plutarque et l'épicurisme: Epicurea in memoriam Bignone (Genova 1959) 197/215. – P. FRASSINETTI, Cicero e gli dei di Epicuro: RivfilClass 32 (1954) 113/32. – G. FREYMUTH, Rez. von DeWitt, Epicurus: DLZ 78 (1957) 26/9; Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie (1953). – L. FRIEDLÄNDER, Sittengesch. 3, 272/73. – K. VON FRITZ, Rez. von N. W. De Witt, Epicurus: ClassPhilol 50 (1955) 262/6. – E. GARIN, Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento: Epicurea in memoriam Bignone (Genova 1959) 217/37. – M. GIGANTE, Filodemo è l'autore dell' etica Comparetti: Epicurea in memoriam Bignone (Genova 1959) 1/28. – O. GIGON, Epikur (Zürich 1949). – P. GIUFFRIDA, L'Epicureismo nella letteratura latina nel I. sec. a. C. 1/2 (Torino 1940/8). – R. M. GRANT, Miracle and natural law (Amsterdam 1952). – A. GRILLI, Diogenis Oenoandensis fragmenta (Milano 1960); I frammenti dell'Epicureo Diogene da Enoanda: Studi di filos. greca in onore di R. Mondolfo (Bari 1950) 347/435; Il Problema della vita contemplativa nel mondo Greco-Romano (Milano 1953) 33/86. – H. HAGENDAHL, Latin Fathers and the Classics (Göteborg 1958) 9/88. – E. HOFFMANN, Epikur: M. Dessoir, Lehrbuch der Philosophie 1 (1925) 216/26. – K. JASPERS, Epikur: Weltbewohner u. Weimaraner, Festschr. E. Beutler (1960) 111/34. – C. JENSEN, Ein neuer Brief Epikurs: AbhG (1933). – J. H. KOOPMANS, Augustinus' Briefwisseling met Dioscorus (Amsterdam 1949). – P. DE LACY, Epicurean Epilogismos: AmJPhilol 79 (1958) 179/83; Lucretius and the History of Epicureanism: ProcAmPhilolAss 79 (1948) 12/23; Rez. von N. W. De Witt, Epicurus: Isis 45 (1954) 306/8; Some Recent Publications on Epicurus and Epicureanism (1937/54): ClassWeekly 48 (1955) 169/77; Some Recent Publications on Hellenistic Philosophy: ClassWorld 52 (1958) 8ff. – W. LIEBICH, Ein Philodem-Zeugnis bei Ambrosius: Philol 98 (1954) 116/31. – P. LINDE, De Epicuri vocabulis ab optima Atthide alienis, Diss. Breslau (1906). – G. LUCK, Epikur u. seine Götter: Gymn 67 (1960) 308/15. – F. MARTINAZZOLI, Epicuro teologo: ParPass 6 (1947) 278/99. – PH. MERLAN, Epicureanism and Horace: JournHistIdeas 10 (1949) 445/51; Rez. von De Witt, Epicurus: PhilosRev 64 (1955) 140/43; Studies in Epicurus and Aristotle (Wiesbaden 1960); Zwei Fragen der epikureischen Theologie: Hermes 68 (1933) 196/217. – J. MEWALDT, Die geistige Einheit Epikurs (1927); Epikur, Philosophie der Freude (1949). – A. MOMIGLIANO, Su alcuni dati della vita di Epicuro: RivfilClass 13 (1935) 302/16. – R. MONDOLFO-D. PESCE, Il pensiero Stoico ed Epicureo (Firenze 1958). – P. E. MORE, Epicurus: Hellenistic Philosophies (Princeton 1923) 18/64. – E. PACI, L'epicureismo: Grande antologia filos. 1 (Milano 1954) 483/508. – E. PARATORE, Il fondamento religioso della metafisica epicurea: AnnScNormPisa 16 (1947) 125/48; L'epicureismo nel mondo Latino (Rom 1960), hier noch nicht berücksichtigt. – C. PASCAL, La venerazione degli dèi in Epicuro: Rivfil 34 (1906) 241/56. – D. PESCE, Epicuro e Marco Aurelio (Firenze 1959). – G. PFLIGERSDORFFER, Cicero über Epikurs Lehre vom Wesen der Götter: WienStud 70 (1957) 235/53. – J. PHILIPPE, Lucrèce dans la théologie chrétienne du 3e au 13e siècle: RevHistRel 32 (1895) 284ff; 33 (1896) 19ff. 125ff. – R. PHILIPPSON, Cicero, De natura deorum Buch II u. III: SymbOsl 21 (1941) 11/38; 22 (1942) 8/39; 23 (1944) 7/31; 24 (1945) 16/47; Des Akademikers Kritik der epikureischen Theologie im 1. Buch der Tusculanen (sic! gemeint nat. deor.) Ciceros: ebd. 20 (1940) 21/44; Die Quelle der epikureischen Götterlehre in Ciceros 1. Buch de natura deorum: ebd. 19 (1939) 15/40; Neues über Epikur u. seine Schule 1/2: NGGött 1929/30; Zur epikureischen Götterlehre: Hermes 51 (1916) 568/608; Nachträgliches zur epikureischen Götterlehre: Hermes 53 (1918) 358/95. – F. PICAVET, De Epicuro novae religionis auctore (Paris 1888); zusammenfassend: RevHistRel 27 (1893) 315/44. – M. POHLENZ, Der hellenische Mensch (1947); Epikur: Gestalten aus Hellas (1950) 562/82; Rez. von Bignone, L'Aristotele: GGA 198 (1936) 514/31. – K. PRÜMM, Die Fortschritte des Jahrzehnts 1941/1951 in der Erarbeitung der weltanschaulichen Gehalte der antiken Philosophie (Rom 1954) 26/32. – P. RABBOW, Seelenführung (1954). – E. RAPISARDA, Arnobio (Catania 1946) 141/84; L'epicureismo nei primi scrittori latini cristiani: Antiquitas 2/3 (1947/48) 45/52. – R.

SAMMARTANO, Epicuro, Etica (o.O. u.J. [1960 ?]). – F. SBORDONE, Philodemi adversus [sophistas ?] (Napoli 1947). – W. SCHMID, Aus der Arbeit an einem ethischen Traktat des Demetrios Lacon: Epicurea in mem. Bignone (Genova 1959) 179/95; Christus als Naturphilosoph bei Arnobius: Erkenntnis u. Verantwortung, Festschr. Th. Litt (1960) 264/84; Ethica Epicurea, Frg. Eth. Comparetti (1939); Götter u. Menschen in der Theologie Epikurs: RhMus 94 (1951) 97/156; Hellenistische Philosophie: Hellenismus in der deutschen Forschung 1938/48 (1956) 72/89; Sammelbericht über Epicurea: Gnomon 27 (1955) 405/31. – E. SCHWARTZ, Epikur: E. SCHWARTZ, Charakterköpfe aus der Antike[3] (1950) 142/59; Epikureismus u. Stoa: E. SCHWARTZ, Ethik der Griechen (1951) 149/221. – F. SOLMSEN, Epicurus and cosmological heresies: AmJPhil 72 (1951) 1/23; Epicurus on the growth and decline of the cosmos: AmJPhilol 74 (1953) 34/51. – A. E. TAYLOR, Epicurus (London 1911). – CH. THEODORIDES, Epikuros (Athen 1954). – H. USENER, Epicurea (1887), grundlegend. – A. VOGLIANO, Epicuri et Epicureorum scripta (1928); Gli studi filologici epicurei nell'ultimo cinquantennio: MusHelv 11 (1954) 194; Prolegomena 1/2 (Rom 1952/53) passim. – P. VON DER MÜHLL, Epicuri epistulae tres et Ratae Sententiae a Laertio Diogene servatae (1922); Basilius u. der letzte Brief E.s: MusHelv 12 (1955) 47/49. – W. WALLACE, Epicureanism (London 1880). – P. WENDLAND, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum[2.3] (1912). – R. WESTMAN, Plutarch gegen Kolotes: Acta philos. Fennica 7 (1955). – Eine vollständige E.-Bibliographie wird vorbereitet von B. HÄSLER.

Wolfg. Schmid.

Epilation s. Haar.

Epilepsie.

A. Nichtchristlich. I. Terminologie. Die antiken Bezeichnungen für E. ἱερὴ νοῦσος = morbus sacer, m. divinus, lues deifica, μεγάλη νοῦσος (Herodt. 3, 33) = morbus maior (Cels. med. 3, 23 [CML 1 138, 12]), ἐπιληψία = epilepsia entspringen dem Vorstellungsbereich dämonistischer Medizin; nach dieser ist die Krankheit der E. eine Verhängung oder Besitzergreifung durch eine höhere Macht als Strafe für begangene Sünde. Die Bezeichnung ἱερὰ νοῦσος ist zuerst bezeugt für Heraklit (Diels, VS 22 B 46) u. Herodot (3, 33). In aufklärerischer Haltung distanziert sich von dieser Benennung (ἱ. ν. καλεομένη) der Verfasser der ersten, in der hippokratischen Sammlung enthaltenen Monographie über die E. (6, 352, 1 L.), er erklärt den Ursprung des Namens aus der Unwissenheit u. dem Staunen des Volkes (6, 352, 4f L.). Andere antike Erklärungen (Plato Tim. 85 A/B; Apul. apol. 50; Cael. Aur. m. chr. 1, 4 [478 Drabkin]) verbinden ihn mit dem Sitz der Krankheit im Kopfe als dem ‚sacrum templum ... animae' oder mit der Größe des Leidens, wobei vom Volk große Dinge als heilige bezeichnet wurden, oder weil eine Gottheit die Krankheit geschickt habe oder ein Dämon den Kranken befallen oder dieser sich gegen die Mondgöttin Selene vergangen habe (Aret. 3, 4 [38, 26 Hude]). Nach Temkin 21 verdrängt die Bezeichnung ἐπιληψία, die seit dem 5. Jh. als medizinischer Terminus ohne übernatürlichen Vorstellungsinhalt gebraucht wird, die volkstümliche Benennung ἱερὴ νοῦσος, die auch andere Krankheitsbilder umfassen kann (Philostr. gymn. 14; Callim. aitia fr. 75 Pf.; weiteres Stellenmaterial bei Temkin 16 ff; dort auch die Beziehungen zwischen ἱερὴ νοῦσος u. ἡρακλεία νοῦσος). Auf das häufige Vorkommen der E. im frühen Kindesalter weist das Synonym παίδειον πάθος (Gal. in Hipp. epid. 6 comm. 5, 25 [305, 3 Wenkebach]) bzw. puerilis passio (Cael. Aur. 478 Dr.; dazu vgl. O. Temkin: BullHistMed 1 [1933] 308). Bemerkenswert noch Plutarch. amat. 12, 1, wie die Liebe als heilige Krankheit der Seele der E. als der heiligen Krankheit des Körpers entgegengesetzt wurde. Die römische Bezeichnung morbus comitialis rührt davon her, daß das Auftreten eines epileptischen Anfalls als schlechtes Omen gewertet wurde u. daher die Abhaltung einer Wahl verhinderte (Festus s. v. prohibere [234 Müller]; Seren. Sammon. 1006 ff; Dio Cass. 46, 33). Die Gesetzbücher (Javolenus Dig. 21, 1, 53; Ulpian. ib. 23, 8, 1, 1; Cod. Iustin. 6, 23, 28) setzen alle die Anschauung voraus, daß die Anwesenheit eines mit dem morb. com. Betroffenen die Rechtsgültigkeit eines Aktes in Frage stellt. Als morbus sonticus (Plin. n. h. 36, 19; Gell. 20, 1) wurde die E. bezeichnet, weil diese jeden überall entschuldigte. Vom auffälligsten Symptom, dem Hinfallen des Kranken, stammen die Benennungen πτωματιζόμενος (Apollon. hist. mirab. 36 [52, 12f Keller]) oder καταπίπτων (Schol. Eur. Med. 1172)

bzw. caducus (Apul. apol. 45. 51; s. auch ThesLL s. v.) für den Epileptiker, die in der spätantiken Literatur zusammen mit ‚demoniacus' u. ‚lunaticus' häufiger vorzukommen beginnen (Temkin 84).

II. Magie. Entsprechend der dämonistischen Auffassung von der Aetiologie der E. hat man sie ursprünglich mit Reinigungs- u. Beschwörungsriten zu heilen versucht (καθαρμοῖσι καὶ ἐπαοιδῇσιν; Corp. Hipp. 6, 352, 8 L.). Trotz der heftigen Polemik gegen dieses Verfahren durch den Verfasser der um 400 vC. zu datierenden, unter dem Namen des Hippokrates überlieferten Schrift De morbo sacro wurden aber auch nach 400, wenn auch nicht Beschwörungen, so doch eine Unmenge von Vorschriften magisch-superstitiösen Inhaltes empfohlen u. auch von aufgeklärten Ärzten nicht abgelehnt. Mit ihnen versuchte man einen epileptischen Anfall zu verhüten (‚magic hygiene' nach Temkin 11) oder zu heilen (magische Kuren).

a. Magische Hygiene. Als Tabu galten (Corp. Hipp. 6, 354, 20ff L.): Bäder, um den Epileptiker dämonischen Einflüssen zu entziehen; verschiedene Speisen: Seefische (Seebarbe, Schwarzschwanz, Aal; dazu vgl. F. J. Dölger, Ichth. 2 [1922] 364f); Hirsch-, Ferkel-, im besonderen aber Ziegenfleisch, da die Ziege als hl. Tier der Selene u. Hekate (Dölger aO. 367) u. stark empfänglich für E. galt (6, 382, 7f L.). Von pflanzlichen Nahrungsmitteln waren verboten Minze, Knoblauch, vor allem aber Zwiebel als Symbol des Todes u. der Trauer. Als weiteres Symbol des Todes u. der Hekate galt die schwarze Farbe; Tragen von schwarzen Kleidern, Liegen auf Ziegenfellen stellte die Verbindung mit dieser chthonischen Gottheit u. damit die Anfälligkeit für E. her (Dölger aO. 359ff). Wie uns verschiedene Autoren (Artemid. onir. 2, 12; PsManetho apotel. 4, 537ff [Poetae bucol. et didact. ed. Koechly, 1862, 84]) belehren, war der Glaube an einen magischen Zusammenhang zwischen dem Mond bzw. seinen Gottheiten, Selene u. Mene, u. der E. in der Antike weit verbreitet (s. Dölger 95). Als Vermittler solchen lunaren Einflusses wurde u. a. der Karystische Stein, eine Asbestart, angesehen; er war daher von Epileptikern zu meiden (Apollon. hist. mirab. 36 [52, 18f Keller]). Das gleiche galt von dem Gagat, der Pechkohle (so Th. Puschmann, Alexander von Tralles [1878] 558), durch die die Mondgöttin Mene ihre Rache ausübte (Orph. lith. 474ff [Orphica et Procli hymni rec. E. Abel, 1885, 125]). Ebenso bedeutete das Traumgesicht von einem Kynokephalos, einem der Selene heiligen Tier, Auftreten von E. (Artemidor. onir. 2, 12). Die lunare Einwirkung der E. wurde von Galen (9, 903 K.) u. anderen Ärzten (Antyllos b. Oribas. coll. med. 9, 3) nicht magisch, sondern natürlich-physikalisch durch Veränderung der Konsistenz des Gehirns zu erklären versucht. Über Dill als Mittel gegen E. vgl. o. Bd. 1, 402.

b. Magische Kuren. Sie sind nach Temkin 14 u. L. Edelstein (Greek medicine in its relation to religion and magic: BullHistMed 5 [1937] 238ff) auch in der ablehnenden Art, in der sich die Ärzte ihnen gegenüber im Gegensatz zu den religiösen Kuren verhalten, von diesen, den Wunderheilungen in den Asklepieien, wohl zu unterscheiden. Eine solche wird in W 62 bei R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros (1931) 33 von einem Epileptiker aus Argos berichtet. Dieser träumte im Heilraum, daß der Gott ihn durch Druck mit seinem Fingerring auf Mund, Nasenlöcher u. Ohren von der E. geheilt habe. Hier liegt nach Herzog aO. 109ff magische Behandlung der E. mittels des magischen Ringes vor, durch den der Dämon aus den natürlichen Körperöffnungen herausgeholt oder verhindert werden soll, durch diese wieder einzufahren. Die gleiche Vorstellung begegnet in der von Josephus ant. Iud. 8, 46/49 berichteten Heilung eines Epileptikers mittels des Salomonsringes. – Griechische Magier, die vom 5. Jh. ab reich bezeugt sind (Temkin 13f), verwendeten bei ihren Reinigungen Blut (Corp. Hipp. 6, 362, 6ff L.), das magische Hauptheilmittel der E. Mit Menschenblut wurde nach Plin. n. h. 28, 43 der Mund des Epileptikers bestrichen oder noch wirksamer, Epileptiker tranken das Blut von Gladiatoren in der Arena (Plin. n. h. 28, 4, 24; Cels. 3, 23, 7; Apul. met. 4, 14; dazu S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [1914] 441; F. J. Dölger, Gladiatorenblut u. Märtyrerblut: Vortr. Bibl. Warburg 1923/24 [1926] 204ff; über die Bedeutung des Blutes im Volksglauben s. Bächtold-St., Wb. 1, 1434ff). Dem ersten Halswirbel, dem Atlas, schrieb man eine besondere Heilkraft gegen E. zu (Plin. n. h. 28, 99), u. sogar Galen (12, 342 K.) empfahl einen Trank gegen diese aus gebrannten menschlichen Knochen, was Baumann, Krankh. 29

mit Unrecht als ‚eine Art Kalktherapie‘ deutet. In den Bereich eines alten Zauberritus gehört das Eintreiben eines Eisennagels zur Bannung des Dämonen an der Stelle, wo der Kopf des Epileptikers zum erstenmal aufschlug (Plin. n. h. 28, 63; Baumann, Krankh. 32). Von dem ambivalenten Charakter bestimmter Mittel, wie des Eisens, zeugt, daß die Mistel gegen E. wirksamer ist, wenn sie ohne Verwendung eines eisernen Instruments gesammelt wurde u. auch die Erde nicht berührte (Plin. n. h. 24, 12). Amulette aus Korallen, Päonien- u. Strychnoswurzeln zur Zeit des abnehmenden Mondes gewonnen, gehörten ebenfalls zum magischen Heilschatz der E. (Alexander v. Tralles: 1, 567 P.). So ausgezeichnete Ärzte des 4. Jh. wie Diokles v. Karystos u. Praxagoras v. Kos empfahlen impetigines equorum et mulorum, d. h. die fein geriebenen u. mit Essig zu trinkenden schwieligen Ringe von Pferden u. Mauleseln, ferner Geschlechtsorgane von Robben u. Flußpferden u. Schildkröten- u. Steinbuttenblut (Cael. Aur. 526 Dr.). Serapion v. Alexandreia (um 200 vC.) bezeichnet den Schorf von Pferden sogar als Spezificum gegen E. u. empfahl außerdem noch ein Mittel, zubereitet aus den Faeces des Krokodils, dem Herz u. den Geschlechtsorganen des Hasen, dem Blut der Meerschildkröte u. den Hoden eines Ebers, Widders oder Hasen (K. Deichgräber, Die griech. Empirikerschule [1930] 166). Und auch Scribonius Largus (1. Jh. nC.) nennt verschiedene Arten der antiepileptischen Bluttherapie, darunter auch die Verabreichung von Gladiatorenleber, welches Vorgehen er aber als extra medicinae professionem bezeichnet (compos. 17 [11, 19ff Helmreich]). Am meisten hat sich von diesen magischen Mitteln (eine Zusammenstellung bei Kanner 187ff) Soran (2. Jh. nC.) distanziert, der von ihnen als de his vero ita execrandis et crudelibus atque inhumanis plerumque etiam periculosis ... (Cael. Aur. 524 Dr.) spricht, während sein Zeitgenosse Galen wie auch andere aufgeklärte Ärzte die magische Wirkung rational zu erklären versuchten (Temkin 23f) in der Art, daß beispielsweise ein Amulett aus der Päonienwurzel durch kleine eingeatmete Partikelchen dieser Substanz oder durch ihren Geruch eine antiepileptische Wirkung ausübe (11, 859 K.).

c. Magische Diagnostik. Alexander v. Tralles (1, 559 P.) erwähnt verschiedene Substanzen u. Mittel, die für geeignet gehalten wurden, einen epileptischen Anfall auszulösen u. so eine Diagnose der Krankheit zu ermöglichen. Dazu gehört auch das Verfahren, den zu Untersuchenden in eine Ziegenhaut zu stekken, ins Meer zu werfen u. je nach dem, ob er unterging oder nicht, als Epileptiker oder von E. frei zu erklären. In ähnlicher Weise sollte in Sparta das Baden der Neugeborenen in unverdünntem Wein eine Scheidung der E.-empfänglichen von den von E. freien Kindern ermöglichen (Plut. Lyc. 16). Eine Diagnostik durch Geruchssensationen sollte das Abbrennen von Mitteln wie Pechkohle, Asphalt, Ziegenhorn, Ziegenleber usw. bezwecken. Auch hier versuchte man die magische Wirkung rationell-physikalisch zu erklären (Baumann, Krankh. 15; Temkin 25).

III. Wissenschaftliche Medizin. a. Definition. Die E. galt seit hippokratischer Zeit als eine chronische Erkrankung, wurde aber gleichwohl von den maßgeblichen Autoren nach den charakteristischen Symptomen des Anfalls als ‚ein Krampf des ganzen Körpers, verbunden mit einer Schwächung der führenden (= psychischen) Funktionen‘, definiert. Man unterschied (Cael. Aur. 478 Dr.) 1. einen apoplektischen Typ, bei dem der Sopor im Vordergrunde stand, von 2. einem konvulsiven Typ und 3. eine Kombination beider mit anfänglichen Konvulsionen u. folgendem Sopor.

b. Ätiologie. Als ätiologische Faktoren (Temkin 29f) wurden angenommen: kongenitaler Ursprung (prorrh. 2, 5 = Corp. Hipp. 9, 20, 17f L.), Heredität (6, 364, 15 L.), sexuelle Betätigung (Daremberg, Oeuvres d'Oribase [Paris 1851/1876] 1, 667f; Galen. 8, 341 K.), klimatische Einflüsse (CMG 1, 1, 57, 25f; 58, 25), besonders rascher Wechsel von Süd- zu Nordwind (6, 378, 10ff L.), wobei das Frühjahr als ungünstigste Jahreszeit angesehen wurde (aphor. 3, 20 [4, 494 L.]; Cels. 2, 1, 6; Cael. Aur. 484 Dr.). Eine besondere Rolle spielten diätetische Noxen (Galen. 8, 341 K.; 11, 241f K.; Cael. Aur. 480 Dr.), Trunkenheit (Galen. 7, 13f K.; 8, 341 K.), zuviel oder zuwenig an körperlichen Übungen (17 B, 617f K.) sowie psychische Faktoren u. Geschmacks- u. Geruchssensationen (Temkin 34).

c. Pathologie. Im Gegensatz zu dem angenommenen übernatürlich-göttlichen Ursprung der E. stellt der Verfasser von De morb. sacr. fest (6, 364, 9ff L.), daß die E. nicht

göttlicher ist als andere Krankheiten. Denn sie ist wie andere erblich, hat im Organismus einen bestimmten Sitz, nämlich im Gehirn (6, 366, 5f L.), u. entsteht durch dessen Konsistenzänderung unter dem Einfluß von Kälte, Sonne u. Winden (6, 394, 8ff L.), indem eine vermehrte Ausscheidung von kaltem Phlegma die Gefäße verstopft u. den für die normalen Gehirnfunktionen notwendigen Pneumazutritt unterbindet. Nach Platon (Tim. 85AB) entsteht eine Störung der Pneumazirkulation im Gehirn u. in deren Folge der epileptische Anfall, wenn sich weißes Phlegma mit schwarzer Galle vermischt. Eine ähnliche Rolle für die Entstehung des Anfalls teilt der Autor von De vict. in ac. morb. (2, 404ff L.) der schwarzen Galle zu, während in De flat. (6, 110ff L.; dazu vgl. O. Temkin: BullHistMed 1 [1933] 302ff) die Ansicht vertreten wird, daß eine zu große Menge Luft die normale Blutzirkulation in den Gefäßen stört u. so den epileptischen Anfall auslöst. Für Praxagoras u. Diokles (O. Temkin: BullHistMed 4 [1936] 139ff) ist es wieder das Phlegma, das durch seine übermäßige Ansammlung in der Aorta den Pneumakreislauf mit dem Gehirn unterbindet u. so zum Krampf führt. In der solidarpathologischen Auffassung von Asklepiades (um 100 vC.) u. Soran (2. Jh. nC.) werden die Meningen als Ursprungsherd der E. u. eine Kontusion als auslösende Ursache angesehen (Cael. Aur. 478 Dr.). Für Aretaios (1, 5 [3, 15ff Hude]) ist der Sitz der Krankheit der Kopf, der direkt von den peripheren Nerven aus oder auch vom Abdomen affiziert werden kann, wobei auch der Ansammlung von kaltem Phlegma eine gewisse Bedeutung zuzukommen scheint. Galen verlegt in das Gehirn den Sitz der Seele, als deren Funktionen er Empfindung u. willkürliche Bewegung erklärt. Hierzu bedient sich die Seele des psychischen Pneuma, das besonders den 3. u. 4. Ventrikel erfüllt (Galen. 8, 174ff K.). Wenn ein dicker Saft, Schleim oder Galle, den Zugang zu diesen Ventrikeln u. daher die freie Passage des psychischen Pneuma verstopft, dann tritt Empfindungslosigkeit u. Aufhebung der willkürlichen Motilität ein (Galen. 8, 177; 14, 739; 17 A, 333 K.). Die Nervenwurzeln selbst suchen das Hindernis zu beheben, indem sie den Körper in Konvulsionen versetzen (8, 173f; 16, 52 K.); so stellen diese letzteren für Galen den Beginn des Heilungsprozesses dar (Temkin 61).

d. Klinik. Daß dem epileptischen Anfall Zeichen vorhergehen, war bereits den Hippokratikern bekannt (Corp. Hipp. 5, 618, 4f L.); Soran bzw. Caelius Aurelianus (478f Dr.) nennen eine ganze Reihe von signa epilepsiae futurae: Kopfschwere, Schwindel, schlechtes Sehen u. Hören, Ohrensausen, subjektive Gesichtsempfindungen, steife Zunge, Gähnen, Nießen, Speichelfluß, Spannung der Präkordialgegend etc. Doch erst Aretaios (1, 5 [3, 1ff Hude]) unterscheidet Zeichen, die unmittelbar vor dem Anfall auftreten von solchen, welche eine Zeit vorher die Krankheit einleiten (Baumann, Krankh. 19). Galen differenziert die prämonitorischen Zeichen entsprechend dem angenommenen Ausgangspunkt der E. (Alexander v. Tralles 1, 537 P.) u. führt mit Beziehung auf die Sensation, die von den Extremitäten aufwärts zum Kopf fortschreitend dem Patienten wie ein kalter Hauch (οἷον αὖραν τινὰ ψυχράν: 8, 194 K.) fühlbar ist, das Wort Aura in die medizinische Terminologie ein. – Die Hauptzüge des epileptischen Anfalls (Bewußtlosigkeit, Erstickung, Krämpfe, Enuresis nocturna, Verdrehung der Augen, Zusammenbeißen der Zähne, Schaum vor dem Mund, unwillkürlicher Abgang von Stuhl) waren den Hippokratikern bekannt (morb. sacr. 7 [6, 372, 4ff L.]; flat. 14 [6, 110, 14ff L.]), auch die Schwierigkeiten, die epileptische Attacke von der hysterischen zu trennen (mul. 8, 32. 326, 14ff L.). Spätere Autoren beschreiben Symptome u. Verlauf des epileptischen Anfalls in allen Einzelheiten. So unterscheidet Aretaios (1, 5 [3, 18ff Hude]) drei Stadien: das erste ist gekennzeichnet durch den Verlust der Sensibilität, das Auftreten von tonisch-klonischen Krämpfen mit Erstickungserscheinungen u. Erektion des Genitale. Im zweiten Stadium verlieren die Kranken Harn, Stuhl, Samen, u. Schaum tritt vor den Mund. Im dritten, dem Endstadium, bleiben nach dem Erwachen verschiedene physische u. psychische Störungen: Schwäche, Blässe, Müdigkeit, Kopfschwere, Gähnen, träge Bewegungen. Ein spätantiker Autor, Theodorus Priscianus (um 400 nC.) ist es, der geradezu nach Art eines modernen Handbuches den Anfall schildert (147ff R.) u. Paulos v. Aigina (3, 13, 1 [CMG 9, 1, 153, 8f]) fügt diesen Beschreibungen auch noch den Schrei des Epileptikers beim Niederstürzen hinzu. – Prognostisch war bekannt, daß im allgemeinen die E. nicht lebensgefährlich war. Als Ausnahme

davon galten besonders schwere Anfälle (Corp. Hipp. 6, 374, 13ff L.) sowie das Kindes- (6, 374, 21ff L.) u. das Greisenlung, wurde angesehen, wenn die E. seit Kindheit bestand (Corp. Hipp. 9, 20 L.; Gal. in Hipp. epid. 6 comm. 6, 8, [348, 15 Wenkebach]) oder wenn sie vor der Pubertät auftrat (9, 28 L.). Als allgemeine Regel galt, daß eine nach dem 25. Lebensjahr einsetzende E. bis zum Tode fortbestehe (Corp. Hipp. 4, 534 L.; Cels. 2, 8, 29). Wenn der Anfall von Händen oder Füßen ausging, so wurde dies als prognostisch günstiger gewertet als wenn er vom Kopf ausging (9, 28 L.; Cels. 2, 8, 11. 29).

e. Therapie. Veraltete Fälle wurden von vorneherein für unheilbar gehalten (6, 364. 12ff; 382, 12 L.), ebenso ein Epileptiker, der einen Trank aus Akazien erbrach (Galen. 14, 402 K.). Die allgemeinen Prinzipien der pharmakologischen und diätetischen Therapie hat schon der Autor von De morb. sacr. (6, 394, 17ff L.) aufgestellt, ohne aber, wie man später mißbilligend vermerkte (Cael. Aur. 524 Dr.), sich in Detailvorschriften einzulassen. Weitaus im Vordergrunde der rationellen E.-Behandlung der Antike steht wie überhaupt in der Medizin dieser Zeit die diätetische, d. h. eine Therapie, die nicht nur die Ernährung, sondern die ganze Lebensweise des Kranken regelte. In diesem Sinne empfiehlt Serapion, der Begründer der empirischen Schule, Einreibungen des Halses mit Essig u. Rosenöl sowie des ganzen Körpers mit Olivenöl, hierauf körperliche Bewegung, dann einen Trank von Essighoniggemisch, Ruhe, Spaziergänge, Bad u. wieder Ruhe in einem genau bestimmten Tagesregime. Vor den zu erwartenden Anfällen Purgationen mit Helleborus oder mit Skammonium (K. Deichgräber, Die griech. Empirikerschule [1930] 165f; Cael. Aur. 528 Dr.). Nach Aretaios (7, 4 [154, 14ff Hude]) ist angezeigt: mäßig langer Schlaf, weite Spaziergänge, Aufenthalt in guter Luft, Arm-, Hals- u. Schulterübungen, Frottieren von Kopf u. Armen, Vermeidung von psychischen u. sexuellen Erregungen. Da die E. als eine kalte u. feuchte Erkrankung galt (7, 4 [155, 30 Hude]), verordnete Aretaios womöglich Aufenthalt in einem warmen u. trockenen Lande sowie Speisen, denen eine trockene Qualität zugeschrieben wurde. Von derselben Annahme einer kalten u. feuchten Natur der E. geht Galen aus (in Hipp. epid. 6 comm. 6, 8 [349, 14 Wenkeb.]), wenn er durch Erhitzung mittels Quartanfieber, das als antispasmodisches Mittel bereits Aphor. 6,70 (4, 562 L.) empfohlen wird, den die Gehirnventrikel verstopfenden dicken Schleim zu verdünnen u. zu entleeren trachtet u. ihn überhaupt durch Schwitzen, Erbrechen u. Darmentleerung austreiben will (in Hipp. epid. 6 comm. 6, 8 [349, 6ff Wenkeb.]). Dazu verwendete er Purgantien, Phlegmagoga (16, 125 K), Aderlässe (16, 136; 11, 307 K.), u. zwar besonders im Frühjahr (16, 483 K.). Den Hauptwert legte auch Galen auf eine geregelte Lebensweise u. verfaßte darüber einen alle Einzelheiten berücksichtigenden ‚Rat für einen epileptischen Knaben‘ (11, 357/78 K.; vgl. Ausgabe u. Kommentar von W. Keil [1959]; engl. Übers. v. O. Temkin: BullHistMed 2 [1934] 179/89). Von der auf humoralpathologischen Prinzipien beruhenden Therapie Galens u. der dogmatischen Ärzte ist, obwohl in der praktischen Durchführung nicht so verschieden wie in der theoretischen Begründung (Temkin 75), die Behandlungsart der Methodiker Themison, Celsus (3, 23, 3ff), Soran (Cael. Aur. 484ff Dr.) abzutrennen, die die E. zu der unter dem Namen Status strictus zusammengefaßten Krankheitsgruppe rechnen. Denn auch sie empfehlen Darmentleerungen durch Klystiere oder schwarzen Helleborus, Einreibungen des Kopfes mit Öl oder Weinessig, Bäder, leicht verdauliche Nahrung, Aderlässe, allerdings erst vor dem Auftreten einer zweiten Attacke (Cael. Aur. 492 Dr.). Der Behandlungsplan des akuten Anfalls zerfällt in drei Stadien (Cael. Aur. 486ff Dr.), für die genaue Einzelvorschriften gegeben werden ebenso wie für die anfallsfreie Zeit bei chronischer E., wobei auch auf diese das allgemeine Prinzip der Methodiker in der Behandlung chronischer Krankheiten Anwendung findet: zuerst Stärkung des Körpers im resumptiven Zyklus durch allgemeine diätetische Maßnahmen, um dann im metasynkritischen Zyklus durch eine energische Medikation mit Helleborus, Rubefazientien, Phlegmagoga, Hyssopus, Origanum eine Änderung des Gesamtzustandes herbeizuführen (Cael. Aur. 500f Dr.). – Die chirurgische Therapie der E. wurde vor allem von Themison (Cael. Aur. 532 Dr.) gefördert. Er empfahl Inzisionen in der Okzipitalgegend in Form eines X (Chiasmos), zirkumskripte Kauterisationen am Kopf u. Trepanation an der Stelle des Bregma. Die zwei letztgenannten Verfahren wurden auch von Aretaios (7, 4 [153, 2f Hude])

geübt. Auch die Arteriotomie wurde von Aretaios u. Theodorus Priscianus (149, 11f Rose) verordnet, von Soran aber ebenso wie die Kauterisation u. Trepanation abgelehnt (Cael. Aur. 534 Dr.).

IV. Rechtlich u. sozial. Der Codex Hamurabbi enthält einen Paragraphen, nach dem der Kauf eines Sklaven rückgängig gemacht werden konnte, wenn ‚bennu', das aber nicht mit Sicherheit als E. verifiziert werden kann (Temkin 47. 306), innerhalb eines Monats auftrat. Nach einem athenischen Gesetz des 4. Jh. vC. mußte vor einem rechtsgültigen Sklavenkauf die Erklärung abgegeben werden, daß der Sklave ohne Makel sei (Hyperid. 5, 15), wobei unter Makel besonders auch E. zu verstehen ist (PW Suppl. 6, 911). Nach griechischen Papyrusurkunden aus Aegypten (K. Sudhoff: ArchGeschMed 4 [1911] 363ff; ders., Ärztliches aus griech. Pap.-Urkunden: Stud. z. Gesch. d. Med. 5/6 [1926] 142ff) ist die Gültigkeit eines Sklavenkaufs in Frage gestellt, wenn sich herausstellt, daß der Sklave Epileptiker ist. In einer Urkunde wird diese Frist mit sechs Monaten angegeben. Platon (leg. 11, 916A/C) erstreckt sie auf zwölf Monate u. betont, daß eine Rückgängigmachung eines solchen Sklavenverkaufs nur möglich ist, wenn dieser an Laien stattfand, nicht aber an Ärzte, von denen Erkennung der E. in jedem Stadium vorausgesetzt wird. – Entsprechend der Auffassung, daß der Epileptiker von Dämonen besessen ist, diese aber gefürchtet wurden, galt ein epileptischer Anfall als schlechtes Omen (morbus comitialis), der Epileptiker aber selbst als unrein, mit einem Miasma behaftet (Corp. 6, Hipp. 362, 9 L.). Durch Berührung des Kranken konnte der Dämon Macht über einen selbst bekommen. Daher suchte man sich durch Spucken den Dämon fernzuhalten (Theophr. char. 16; Plin. n. h. 28, 35) u. vermied zur Verhütung der magischen Infektion jede Tischgemeinschaft mit dem Epileptiker (Apul. apol. 44, 11). Eine weitere Distanzierung von diesem bedingte die Auffassung der E. als einer Bestrafung für begangene Sünde (Sticker 140). Schließlich war der Anblick der unwillkürlich im Anfall entleerten Exkremente ekelerregend u. abstoßend. Aus dem Gefühl der Scham heraus floh daher der Epileptiker, wenn er den Anfall herannahen spürte, auf einen einsamen Platz u. verhüllte sein Haupt (Corp. Hipp. 6, 382, 19ff L.). Und wenn keine Heilung eintrat, so war, wie Aretaios (3, 4 [38, 14f Hude]) vermerkt, sein Leben erfüllt von den Gefühlen der Schande, des Schimpfes u. der Qual.

B. Christlich. I. Begriff. Terminologie. Die Christen haben die Wertung der E. als ‚heilige Krankheit' völlig aufgegeben u. sie als durch Dämonen verursachte Besessenheit aufgefaßt (F. J. Dölger: ACh 1 [1929] 183; hier wird auf die parallele Entwertung von ἐσιῆς, ‚der im Nil Ertrunkene, d. h. der zu Osiris Gewordene', bei Tert. bapt. 5 hingewiesen: esietos et lymphaticos et hydrophobas; ebd. 3 [1932] 165_{58}; vgl. dazu *Ertrinken). Infolgedessen wird die E. hier so durchgehend zur *Besessenheit mitgerechnet, daß es, zumal genaue Beschreibungen der Krankheit fast nie gegeben werden, nur selten gelingt festzusetzen, wo wirklich E. gemeint ist. Das zeigt sich auch in der Terminologie: ἐπιληψία u. ἐπιληπτικός bzw. epilepsia, epilepticus finden sich bei christlichen Schriftstellern selten; dagegen muß es sich in manchen Fällen, wo σεληνιάζεσθαι oder δαιμονιᾶν, δαιμονίζεσθαι u. im Lateinischen lunaticus u. energumenus (im Lateinischen frequenter als im Griechischen; s. ThesLL 5, 2, 565, 74/566, 37) gebraucht werden, um E. handeln, was indessen in den wenigsten Fällen aus dem Zusammenhang mit Sicherheit zu schließen ist. So ist es, um hier gleich ein Beispiel anzuführen, keineswegs sicher, daß es sich im 29. Kanon von Elvira bei dem ‚energumenus, qui aberratico spiritu exagitatur' um E. handelt (s. A. Villien, Art. E.: DictThCath 5, 361; vgl. *Energumenoi o. Sp. 52). Ἐπιληψία findet sich im NT nicht, dagegen σεληνιάζεσθαι bei Mt. 4, 24 (δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς) u. 17, 15 (von Hieron. an beiden Stellen mit lunaticus übersetzt). Die letztere Stelle gibt Origenes Veranlassung zu einer längeren Ausführung (in Mt. com. 13, 6 [3, 220 Lomm.]), die für die spätere Zeit maßgebend geblieben ist (ausführlich dazu Dölger 95/109): ‚Ärzte mögen immerhin eine natürliche Erklärung (der Krankheit) versuchen, da nach ihrer Überzeugung hier kein unreiner Geist im Spiel ist, sondern eine Krankheitserscheinung des Körpers vorliegt. In ihrer natürlichen Erklärungsweise mögen sie behaupten, das Feuchte bewege sich im Kopfe nach einer gewissen Sympathie mit dem Lichte des Mondes, das selbst eine feuchte Natur habe. Wir aber glauben dem Evangelium auch darin, daß diese Krankheit in den da-

mit Behafteten offenkundig von einem unreinen, stummen und tauben Geiste gewirkt wird‘ (Übers. Dölgers). Diese Erklärung wird übernommen von Hieronymus (in Mt. comm. 1 [PL 20, 33C]; ebd. 3 [125A]; Dölger 97/8), Joh. Chrysostomus (poen. hom. 5, 1; in Mt. hom. 57, 3; Λόγος παραινετικὸς πρὸς Σταγείριον ἀσκητήν: PG 47, 425f; Dölger 98/101), Athanasius (in Mt. frg.: PG 27, 1388Dff), Petrus Chrysologus (s. 52 [PL 52, 546]; Dölger 103), Gregor v. Tours (virt. Mart. 2, 18, weiteres aus Greg. bei Dölger 104). Zusammenfassend äußert sich Isidor (or. 4, 7, 5/7). Dagegen widersetzte sich der Arzt Poseidonios im 4. Jh. der Auffassung der E. als Besessenheit (Philostorg. h. e. 8, 10; Dölger 106).

II. Heilung. Heilmittel. Unter den von Christen bewirkten Heilungen nennt Tert. ad Scap. 4 auch die eines notarius, ‚cum a daemone praecipitaretur‘, was Rigaltius mit Recht auf E. bezogen hat. Man könnte versucht sein, die von Tertullian (an. 28, 5), Potamius (tract. 2[PL 8, 1416B]) u. Fulgentius (Vergil. contin. 86, 2/3 Helm) erwähnten ‚catabolici daemones‘ in diesen Zusammenhang zu rücken, aber dagegen spricht sehr, daß diese Dämonen die Besessenen zu Orakeln zwingen, was bei E.-Anfällen ausgeschlossen ist (das Material bei J. H. Waszink, Tert. De Anima [Amsterd. 1947] 361/62). – Heilmittel gegen E. werden erwähnt von Tert. apol. 9, 10 (Gladiatorenblut, s. o. AIIb) u. Min. Fel. 30, 5 (Blut der Bellona-Priester, *Bellona: o. Bd. 1, 128/29, wo auch auf die problematische Stelle Commodian. instr. 1, 17, 8/9 hingewiesen wird). Ein spätes magisches Rezept gegen den ‚caducus morbus‘ bei Heim, Incant. 554.

A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RVV 4, 2 [1908] 186. 198/9; ebd. weitere Lit. – E. D. Baumann, De heilige Ziekte (Rotterdam 1923); Die heilige Krankheit: Janus 29 (1925) 7/32. – F. J. Dölger, Der Einfluß des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie u. Mondsucht im christl. Altertum: ACh 4 [1934] 95/109. – L. Kanner, The folklore and cultural history of epilepsy: Medical Life NS 37 (1930) 167/214. – G. Sticker, Hiera Nousos = Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Naturw. u. Med. 3, 4 (1933) 139/150. – O. Temkin, The falling sickness (Baltimore 1945); erschöpfend mit reicher Lit. – M. Wellmann, Die Schrift περὶ ἱερῆς νούσου des Corp.Hipp.: Archiv Gesch.Med. 22 (1929) 290/312.

A: E. Lesky; B: J. H. Waszink.

Epiphanie.

A. Begriff u. Terminologie. Die E. ist ein Zentralbegriff der Religionsgeschichte, der im Laufe der Zeit sich vielfach gewandelt hat, so daß eine einheitliche u. allgemein gültige Definition kaum gegeben werden kann. Im ursprünglichen Sinne versteht man darunter das plötzlich einbrechende u. ebenso rasch wieder verschwindende Sichtbarwerden der Gottheit unter gestalteten u. ungestalteten Anschauungsformen, die geheimnisvollen oder natürlichen Charakter tragen können. Wesentlich ist die Kürze der Erscheinung. Doch gibt gerade sie wegen ihrer Unbestimmtheit Anlaß zu Erweiterungen. So kann die heidn. Kult-E. oft von langer Dauer sein. Ihren Charakter als E. wahrt sie dadurch, daß ihr Anfang u. Ende gesetzt sind. Man kann aber auch den Blick lediglich auf den unerwarteten Einbruch ohne Rücksicht auf Dauer u. Ende richten; ja es kann sogar sein, daß das Ende vollkommen ausgeschaltet wird, die Gottheit also für immer anwesend bleibt, wie es bei der eschatologischen E. der Fall ist. Dann stellt die E. nur die Anfangshandlung dar, die eine kommende Heilszeit einleitet, der sie jedoch wegen ihrer überragenden Bedeutung sogar ihren Namen leihen kann. Man unterscheidet eine direkte u. indirekte bzw. totale u. partielle E. (Weinreich 252), je nachdem die Gottheit selbst sichtbar wird oder nur durch Machtzeichen von ihrem Dasein Kunde gibt. Die biblische Theologie kennt diesen Unterschied nicht. Sie differenziert schärfer, indem sie von E. u. Wunder spricht. Im folgenden werden aber nur die E. behandelt, die in dem jeweiligen Kulturkreis auch als solche bezeichnet werden. Die E. ist ein komplexes

Gebilde, das aus einer visio u. auditio besteht, die unlöslich miteinander verbunden sind. Hierbei kann es gemäß der Vorstellungswelt der einzelnen Völker zu gewissen Verschiebungen kommen, indem zB. die Griechen stärker die Schau, die Juden dagegen die Verkündigung betonen, ohne jedoch den komplementären Teil völlig außer acht zu lassen. Darüber hinaus ist für die E. die actio charakteristisch, die sich in außergewöhnlichen Ereignissen, vor allem jedoch in der Wirkung auf den die E. erlebenden Menschen, der in einer Re-actio antwortet, zeigt. Da der Partner demnach eine wichtige Rolle spielt, ist E. in ihrem eigentlichen Wesen eine Begegnung mit Gott, die daher oft verbal als ein ‚Erscheinen' ausgedrückt wird. Tritt andererseits der Partner in den Hintergrund, so kann sich der Begriff vom Konkreten ins Abstrakte wandeln u. die allgemeine Bedeutung ‚Erscheinung' im Sinne von Offenbarung annehmen (G. Koch, Die Auferstehung Jesu Christi [1959] 189). Grundsätzlich kann es keine stumme Bild-E. geben. Somit ist aber die E. zugleich gegen die *Vision u. den *Traum abgegrenzt. Eine Ausnahme bilden nur die *Inkubationen, die im Schlaf erfolgen, deren Realität an den Folgen ihrer actio (zB. Heilung eines Kranken) spürbar ist. Es gibt jedoch gleitende Übergänge, die in der unvollkommenen Wiedergabe von E. in literarischen u. archäologischen Denkmälern begründet sind, da der Erlebende u. Beschreibende nur selten identisch zu sein pflegen. Jeder E. sind ferner gewisse Urmotive eigen, die mit ihrem Wesen von selbst gegeben sind (A. Mayer, Die Schau des Unschaubaren: Passauer Studien, Festschrift für S. K. Landersdorfer [1953] 187/208). Hierher gehören die *Ver- u. Enthüllung der Gottheit, die man nur unter bestimmten Voraussetzungen sehen darf, die Erwähnung des Lichtglanzes u. des Endes der E. (ἀφανισμός) sowie psychische Reaktionen des Menschen. Sie stellen Konvergenzerscheinungen dar, die ohne gegenseitige Beeinflussung von selbst eintreten; doch können sie andererseits einen Ansatzpunkt abgeben, um auf fremde E. aufmerksam zu machen. Von den Urmotiven sind die sekundären ausschmückenden E.-Motive zu trennen, die das eigentliche Geschehen nur unterstreichen u. zur Erhöhung der Spannung vom Berichterstatter breit ausgemalt werden, wobei es zur Ausbildung fester E.-Schemata kommen kann, die ihrerseits eine Quelle für Entlehnungen werden können. Schließlich ist an das allgemeine Gesetz der Religionsgeschichte zu erinnern, wonach ein religiöser Begriff nicht immer auf der gleichen Höhenlage bleibt, sondern gewissen Veränderungen ausgesetzt ist (Motivwandel), die ihn vertiefen (Niveauhebung) oder verflachen (Niveausenkung; vgl. F. Heiler, Das Gebet [1920] 72). Dabei braucht es sich nicht um eine kontinuierliche Entwicklung zu handeln, sondern Höhe- u. Tiefpunkte können in den einzelnen ihrer Struktur nach verschiedenen Kreisen einer Gemeinschaft nebeneinander bestehen u. gleichzeitig Berührungsmöglichkeiten abgeben. So hatte sich das Christentum mit der heidn. E. in der Form des Kultes, der Herrscherverehrung, der Zauberei u. der Mystik auseinanderzusetzen. – Im modernen Schrifttum wird neben E. auch das Wort Theophanie verwendet (A. Bertholet, Wörterbuch d. Religionen [1952] 480f), wozu es bereits in der Patristik Parallelen gibt. Ursprünglich bezeichnete θεοφάνεια ein Fest in Delphi, an dem die Statuen des Apollon u. der anderen Götter gezeigt wurden (Herodt. 1, 51), u. wurde darum in der Spätantike allgemein auf ‚Götterfeste' übertragen (Philostr. v. Apollon. 4, 31). In der christl. Theologie unterscheidet man zwischen der *Theophanie Gottvaters u. der E. Christi u. der *Engel (o. Sp. 125. 152ff).

B. Nichtchristlich. I. Ägypten. Die E. ist ein Wesensbestandteil der ägyptischen Religion. Sie ist eng mit den Himmelserscheinungen, vor allem mit der Sonne, verbunden. Deswegen ist der Lichtglanz ein wichtiges Charakteristikum. Auf zwei Vignetten des Neuen Reiches wird die mit einem Falken versehene Sonnenscheibe bei ihrem Lauf von Ost nach West von Göttern, Menschen u. Pavianen angebetet (Frankfort 159 u. Abb. 36f). Hierher gehören all die zahlreichen Gottheiten, die mit der Sonne identifiziert werden. Man verehrt Re, wenn er im östlichen Horizont des Himmels aufgeht, oder Amon, der aus dem Gotteslande kommt, bzw. Horus, der aus dem nubischen Matoilande herabsteigt (Erman 183f). Daneben stellen die Vegetationsgottheiten mit ihrem Wechsel von Blühen u. Vergehen, Leben u. Sterben E. dar, wenn freilich auch durch die regelmäßige Wiederkehr das eigentliche Überraschungsmoment fehlt. Als Beispiele seien der spätere Totengott Osiris u. der ithyphallische Gott Min genannt, wobei die Geburt eines Gottes

besonders gefeiert wurde (C. J. Bleeker, Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min u. sein Fest [1955]). Das Steigen u. Fallen des Nils gibt zu ähnlichen Vorstellungen Anlaß, die in dem alexandrinischen Osirisfest ihren Ausdruck gefunden haben (Epiphan. haer. 51, 30, 3; vgl. ferner A. Hermann: Die Ankunft des Nils: ZÄgSpr 85 [1960] 35/42). Initiations-E. begründen viele Kultlegenden u. -feiern (Erman 354/356). Vor allem ist aber die E. ein fester Terminus in der höfischen Kultsprache. Der Pharao gilt als ein inkarnierter Gott, der physisch vom Götterkönig gezeugt worden ist, wozu die Institution des Gottesweibertums als Grundlage diente (C. E. Sander-Hansen, Das Gottesweib des Amun = Kgl. Danske Videnskab. Selsk Hist. fil. Skrift. 1 [Kopenhagen 1940]). Die Krönung ist seine erste E., die sich jedesmal wiederholt, wenn er sich dem Volke zeigt. Diese Vorstellungen haben im Neuen Reich ihren Niederschlag im sog. ‚E.-Fenster' gefunden, das einige Meter über dem Boden sich am Palast befindet u. zu dem man auf einigen Stufen über eine hinter ihm liegende Bühne gelangt (Hölscher). Wenn sich hier der König zeigt, so ‚erglänzt er oder kommt hervor aus einem Horizonte' (Erman-Grapow, Wb. 4, 350). Wenn auf einem Relief im Tempelpalast von Medinet Habu unter Ramses III der Herrscher neben dem Fenster dargestellt ist, wie er seine Feinde erschlägt, ihnen seinen Fuß auf ihre Köpfe setzt u. Gefangene gewaltsam herangetrieben werden, so ist dies als Wirkung der E., als Zeichen der Kraft u. Macht, aufzufassen (Gressmann, Bild. 61). Daher trägt der König zahlreiche auf die E. bezügliche Epitheta: ‚der als Gott Erschienene', ‚die aufgehende Sonne', ‚der auf dem Throne des Horus Erschienene', ‚der in den Armen seines Vaters Osiris erschienene Horus', ‚die in Herrlichkeit erschienene Ka (Seele) des Re' usw. (Frankfort 37. 46. 101. 106. 158). Eine eschatologische E. ist unbekannt.

II. Babylonien u. Assyrien. Im Unterschied zu Ägypten tritt hier die indirekte E. in den Vordergrund. Deutlich zeigt sich dies in der Auffassung des Königtums. Der Herrscher ist nicht selbst ein Gott, sondern ein Sterblicher, der von den Göttern erwählt u. auf ihre Gunst angewiesen ist, deren Kraft- u. Machterweise sich in unerwarteten Vorzeichen kundtun. Daher wird auf die Beobachtung der Omina größter Wert gelegt, wozu auch die Träume gehören, in denen die Götter manchmal mit dem König zu verkehren pflegen. Am stärksten tritt der E.-Glaube bei kriegerischen Ereignissen zutage, wo man die Götter in den an der Lanzenspitze angebrachten göttlichen Emblemen gegenwärtig dachte. Zahlreiche Reliefs zeigen über dem König einen schwebenden Gott, der in der gleichen Haltung wie dieser dargestellt ist (zB. in der Art, wie er den Bogen spannt usw.) u. damit Garant des Sieges ist (M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 2 [1905/12] 749ff u. ö.; R. Labat, Le caractère réligieux de la royauté assyrobabylonienne [Paris 1939] Abb. 4, 17f). Da der König zugleich als Repräsentant der Menschen gegenüber den Göttern gilt, beziehen sich die E. vorzugsweise auf ihn. Er selbst wird niemals als ἐπιφανής bezeichnet.

III. Iran. Wenn auch hinsichtlich der Religion Zarathustras manche Unklarheiten herrschen, so kann man doch sagen, daß die E. bei ihm eine Rolle spielt. Zweifellos ist die Berufung zum Prophetenamt hierher zu ziehen (Yasna 43). Entsprechend seiner Einstellung zum Göttlichen, die nicht so sehr die Distanz als vielmehr den freundschaftlichen Verkehr betont, ist die E. kein Einbruch, sondern Begegnung, für die Rede u. Gegenrede, Frage u. Antwort charakteristisch sind (vgl. den sogenannten Katechismushymnus Yasna 44. Vgl. dazu H. S. Nyberg, Die Religion des Alten Iran [1938] 216f; H. H. Schaeder, Gott u. Mensch in der Verkündigung Zarathustras: Corolla L. Curtius [1937] 182/200). Möglicherweise liegt auch eine E. vor, wenn bei dem durch ein Feuerordal hervorgerufenen Wendepunkt des Weltenablaufes Ahura Mazdah u. die Amesa Spentas erscheinen, um die Entscheidung des Gottesurteils zu verkünden (Yasna 43, 6, vgl. Nyberg aO. 137ff). – Iranische Einflüsse weisen in der Licht- u. Feuersymbolik die Mandäer auf, wenn der Gesandte des Lichtes, der aus dem Schoße des Glanzes gebildet wurde, in die Welt kommt, um bei seinem Aufstieg seine Göttlichkeit zu offenbaren (Ginza 2, 64 [57 Lidzbarski]). Über die andersgearteten indischen E. (Avataras), in denen in sichtbarer Form das unendliche u. unfaßbare Absolute sich kund tut (Bhagavadgita 11), um zum Schutz des Guten u. zur Vernichtung des Bösen einzugreifen vgl. J. Neuner, Das Christusmysterium u. die indische Lehre von den Avataras:

A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon 3 (1954) 785/824.

IV. Kreta. Als Substrat hat Kreta einen großen Einfluß auf Griechenland ausgeübt. Wenn uns auch nur archäologisches Material zur Verfügung steht, dessen Deutung vielfach unsicher ist, so kann man doch mit Sicherheit feststellen, daß die E. der entscheidende Faktor in der minoischen Religion gewesen ist. Man kann hierbei mehrere Typen unterscheiden. Meist ist die männliche oder weibliche Gottheit menschengestaltig. Auf dem Goldring von Isopata ist am oberen Rande eine kleine Figur in wirbelnder Bewegung mit fliegendem Rock u. langen Locken zu sehen, nach der zwei Frauen mit ausgestreckten Armen blicken u. der eine dritte zugewandt ist, während eine vierte wie geblendet nach rückwärts schaut (Matz 8). Ein 1953 im Kuppelgrab bei Pylos gefundener Goldring zeigt mit den nach unten weisenden Zehenspitzen u. den erhobenen Armen die charakteristische E.-Haltung an (Matz 12 u. Abb. 6). Meist entspricht den Adoranten auf der Gegenseite ein Kultbau (Berg, umhegter Baum, Säule, Palastfassade), der als vorübergehender Aufenthaltsort der Gottheit gedacht ist. Kommt in diesen Beispielen die E. als solche zum Ausdruck, so wird in anderen Fällen die Ankunft geschildert. So ist auf einem Goldring in Berlin die Gottheit in gleicher Größe auf der gleichen Bodenlinie wie die Adoranten dargestellt (Matz Abb. 8) Auf einem Goldring von Mykenai sitzt sogar die Göttin nach rechts hin geneigt, u. eine Gestalt steht vor ihr (Matz 16). Ein Siegelabdruck aus Knossos zeigt die sog. Bergmutter in der Mitte eines Berges mit einem Speer oder Szepter in der ausgestreckten linken Hand, worin die actio ihren Ausdruck findet (Nilsson, Rel. 1^2 Taf. 18, 1). Doch kann die Gottheit auch tiergestaltig als Schlange oder häufig als Vogel erscheinen (ebd. Taf. 7, 1. 2; 11, 2; 12, 2; 14, 4; 16, 4; 23, 3). Zahlreiche Kulttänze, als welche auch die Miniaturfreskos aus Knossos zu deuten sind (Matz 6f Abb. 1), dienen weniger der Verehrung, sondern haben vielmehr den Zweck, durch Beschwörung u. Magie die Gottheit herbeizuzitieren. Auf dem Sarkophag von Hagia Triada hat das Opfer ähnliche Bedeutung. Zugleich ist damit eine Totenbeschwörung verbunden (Matz 18ff). Doppel-E. sind nicht selten. Auf einem Goldring von Mykenai schreiten mehrere Frauen auf eine unter einem Baum sitzende Göttin zu, zwischen denen eine männliche schildtragende Figur schwebt (Nilsson, Rel. 1^2 Taf. 17, 1). Auf dem Sarkophag von Hagia Triada stehen Vogel- u. Menschen-E. nebeneinander (Matz 18). Wenn im Kult die Priesterin im Kostüm der Göttin sich herumtragen läßt, so kommt darin der *ἐνθουσιασμός, der jeder epiphanen Religion eigen ist, treffend zum Ausdruck (Matz 33).

V. Griechenland. a. Religiöse E. 1. Mythische E. Die Griechen sind das Volk der E. Ihr Leben ist weitestgehend von dem ‚nahen Gott' bestimmt, der immer wieder in das Leben des Einzelnen, besonders seiner Führer, eingreift, wobei die enge Verbindung mit der vorgriechischen Mittelmeerkultur zu beachten ist. Vor allem spiegelt sich dies in dem alten Sagengut wider. Hierher gehört der alte Vegetationsmythos von der Blumen pflückenden Kore, die von dem aus der Erde emportauchenden Hades geraubt wird u. einen Teil des Jahres in der Unterwelt bleiben muß, während sie in der übrigen Zeit selbst emporsteigen u. bei ihrer Mutter bleiben darf (F. Bräuninger, Persephone: PW 19, 1, 944ff). Anchises erlebt auf dem Ida die E. der die mater Idaea verkörpernden Aphrodite, die von einer solchen Eindruckskraft gewesen sein muß, daß man dieses Erlebnis an den Anfang des Stammbaumes des Aineias setzte, der an sich mit Anchises nichts zu tun hatte (L. Malten, Aineias: ARW 29 [1931] 31ff). Der Göttervater Zeus kommt in zahlreichen Verwandlungsformen (Schwan, Kuh, goldener Regen) zu den Menschen; Dionysos, dessen E. bis auf Nonnos nachwirken, schwärmt mit seinem Gefolge umher; Wald-, Feld- u. Quellgötter treten unversehens auf wie der den panischen Schrecken verbreitende bocksgestaltige Pan (R. Herbig, Pan, der griech. Bocksgott [1949]); heilige Tiere (Kuh, Stier) sind die Ursache von Städtegründungen (L. Malten, Der Stier in Kult u. mythischem Bild: JbInst 43 [1928] 90ff). Das Motiv der wandernden Götter klingt bereits in der Odyssee an, findet seine Krönung bei Ovid met. 8, 610ff u. lebt in den Ereignissen von Lystra wieder auf, wo die dortigen Bewohner Barnabas für Zeus u. Paulus für Hermes halten u. ihnen opfern wollen (Act. 14, 11). Doppel-E. zeigen vielfach den Konkurrenzkampf zweier Gottheiten an, etwa zwischen dem Blitzroß Pegasus u. der ursprünglich das Erdfeuer darstellenden Chimaira (L. Malten, Homer u. die lykischen Fürsten: Hermes 79 [1944] 1ff) oder

zwischen dem plötzlich auftauchenden Dionysos u. dem alteingesessenen Apollon. Der Mensch aber darf von selbst nicht eine E. erstreben. Aktaion, der die Artemis sieht, wird von den Hunden zerrissen; ebenso muß Semele beim Anblick des Zeus sterben (s. A. Mayer: Passauer Studien [1953] 190ff). Ion fürchtet sich vor der E. Athenes so, daß er erst von der Göttin beruhigt werden muß (Eurip. Ion. 1549ff).

2. Epische E. Die epische E. ist bei Homer u. Hesiod ausgebildet u. wirkt bis zum Ausgang der Antike nach. Für sie ist charakteristisch, daß sie nicht der Gegenwart, sondern der Vergangenheit angehört. Das Wissen um sie ist also ein historisches. Hierbei ist ein Wandel in der E.-Auffassung festzustellen. Der Verkehr zwischen Göttern u. Menschen wird seltener, da nicht mehr jedem, sondern nur noch den Lieblingen die Götter leibhaftig erscheinen (Od. 16, 161). Zeus selbst bleibt im Schoße des Olymp (Il. 20, 22). Apollon, Athene, Hera, Poseidon, Hermes, Iris usw. treten in seinem Auftrage auf, um in entscheidungsvollen Augenblicken, die Rat u. Hilfe erfordern, besonders im Kampfe einzugreifen (Il. 2, 172; 10, 508ff), indem sie ihre Auserwählten meistens durch Reden anfeuern, die mit der E. verbunden sind. Dieser Verkündigungscharakter findet bei der Dichterweihe des Hesiod auf dem Helikon eine besondere, einmalige Ausprägung (Hesiod. theog. 1ff). Die Götter erscheinen in vielfacher Gestalt als Vögel (Il. 19, 350; Od. 1, 372) oder oft als bekannte (Poseidon als Kalchas: Il. 13, 45) oder unbekannte Personen (Aphrodite als alte Frau: Il. 3, 386), jedoch nur selten in eigener Gestalt (Il. 1, 197). Über den Vorgang der Verwandlung wird nichts gesagt; vgl. dazu W. Kullmann, Das Wirken der Götter in der Ilias (1956) 83/111. Diomedes bedarf der besonderen Hilfe Athenes, um Götter u. Menschen zu unterscheiden (Il. 5, 128; Od. 10, 573f). Poseidon ist Il. 20, 318 in Nebel gehüllt, in dichten Nebelschwaden ziehen die Musen vom Gipfel des Helikon talwärts (Hesiod theog. 1ff). Unsichtbar stürmen Poseidon u. Apollon den Wall der Achäer (Il. 11, 13ff), nach Quintus Smyrnaeus (13, 415f) klagen sie ungesehen über Trojas Schicksal. Bisweilen wird der Glanz erwähnt, der sie umgibt: so strahlt der Peplos der Aphrodite heller als Feuer (Hom. hymn. 5, 86). Die E. ist auch nicht immer für alle sichtbar, sondern nur dem, für den sie bestimmt ist. So wird Athene von Odysseus u. von den Hunden, nicht von Telemach erkannt (Od. 16, 161), zufällige Begleiter nehmen gar nichts wahr (Il. 1, 198f). In wenigen Fällen fehlt die visio völlig, u. die Gottheit ist nur an der auditio erkennbar (Il. 20, 375ff). Während jedoch bei Homer die Idee der E. so sehr Allgemeingut ist, daß man einen Menschen ϑεοειδής nennen kann (Od. 6, 149), ist bei Pindar der Glaube daran ‚Volkes Art‘, wovon die Adelskreise sich abwenden (Pyth. 4, 80/93; vgl. Koch 220/241). Wichtig ist ferner, daß bei der epischen E. Verkünder der Offenbarung der Dichter u. nicht der Priester ist (F. Schachermeyr, Griech. Geschichte [1960] 92f).

3. Kultische E. Sehr bedeutsam ist die kultische E., bei der Zeus, Apollon u. Dionysos hervorragen. Man unterscheidet hierbei zunächst die Initiations-E., durch die ein Kult begründet oder das erste Auftreten eines Gottes gefeiert wird. Das Thema des 7. homerischen Hymnus lautet geradezu: ὡς ἐφάνη. Die Errichtung eines Altares auf der Insel Anaphe u. die Einführung eines Festes zu Ehren des Apollon Aigletes geht auf eine E. des Gottes zurück, der nach Anrufung Jasons den Argonauten in dunkler Nacht mit einem goldenen Bogen erschien (Apollon. Rhod. 4, 1701ff; vgl. K. Kerényi, Die Heroen der Griechen [1958] 291f). Da die Götter sich zeitweise an verschiedenen Stätten aufhalten, eine Anschauung, die eng mit dem Wechsel der Jahreszeiten zusammenhängt, bedeutet die Rückkehr aus der Fremde eine Rekonstruktions-E. (Herodt. 1, 51), die als Epidemie, als ein ‚vorübergehendes Aufenthaltnehmen‘, bezeichnet wird (Alc. frg. 2/4 Bergk^4; Callim. hymn. 2, 13). Beide Arten wurden in den offiziellen Festkalender aufgenommen u. wiederholten sich in immer wiederkehrenden Feiern (E. Schmid, Kultübertragungen: RVV 8 [1909] 107), die meist durch partielle E. ausgezeichnet waren: in der Geburtshöhle des Zeus auf Kreta erfolgt alljährlich ein Lichtwunder (Kern, Rel. 1, 143); am Thedaisienfest auf Andros ließ im Tempel des Dionysos eine Quelle sieben Tage lang Wein strömen (Paus. 5, 12, 4; 6, 26, 2; vgl. B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 35ff). Sonst verschlossene Tempel wurden während dieser Zeit geöffnet (Paus. 8, 47, 5). Hierbei erfährt der E.-Begriff eine Erweiterung, indem er auf Fälle übertragen wird, die in regelmäßigen Abständen sich wiederholen, denen

somit das Überraschungsmoment fehlt. Dieses wird ersetzt durch die ausschmückenden E.-Motive. Zur Vorbereitung auf die Feste dienen die nach festem chema aufgebauten Ruf- u. Heischelieder (ὕμνοι κλητικοί), in denen die Gottheit direkt angeredet wird (ἔρχου, ἴθι, φάνηθι, προφάνηθι; Material bei L. Weniger, Theophanien, altgriech. Götteradvente: ARW 22 [1922] 18; *Advent, *Epiklese). Doch handelt es sich hierbei nicht etwa um erstarrte Formeln. Dies zeigt eindeutig ein kretisches Kultlied, das sich von der E. des als Stier vorgestellten Zeus Segen für Volk u. Land erhofft: ‚Springe in die Rinderherden, in die Saatfelder, in das Haus, das gesegnet sei durch Nachkommenschaft, in die Gemeinden, in die meerbefahrenden Schiffe, in die jungen Männer der Stadt, in die ruhmvolle Themis' (Anth. Lyr. Gr. 2, 279 Diehl). Die actio ist in dem uralten Sinne der Zeugung aufgefaßt u. zeigt zugleich den Gemeinschaftscharakter der E., der in der griech. Polis begründet ist (K. Deichgräber, Althellenischer Segensglaube: Antike 13 [1937] 79/96). Der eigentlichen E. gehen optische u. akustische Zeichen voran, die in steigender Intensität zum Höhepunkt führen, aber vielfach einen formelhaften Charakter tragen. Die gesamte belebte u. unbelebte Natur gerät in Bewegung, angefangen von der ‚Proskynese' der Bäume, Pflanzen u. Tiere (Alc. frg. 2/4) über das leichte Schwanken von Balken u. Gebäuden bis zu starken Gewittern u. Erdbeben, die Inseln erschüttern u. das Meer in Wallung bringen (Weinreich $232_{60/64}$; Pfister 311). Das Nahen der Gottheit wird bisweilen durch den sakralen Herold verkündet (J. Schniewind, Art. ἀγγέλλειν: ThWb 1, 56ff. 72ff u. 68). Die eigentliche E. erfolgt partiell durch Wirkung eines Wunders (Feuererscheinungen, Verwandlungen von Wasser in Wein, Türöffnungen usw.; vgl. Weinreich 233) oder total. In diesem Falle wird die Erscheinung liebevoll ausgemalt. Neben übermenschlicher Kraft u. Größe (Herodt. 8, 38), machtvollem Einherschreiten (Callim. hymn. 2, 3), Wohlgeruch (Eurip. Hippol. 1391; vgl. E. Lohmeyer, Vom göttl. Wohlgeruch: SbH [1909]), Schönheit (Eurip. Bacch. 453ff) werden Glanz u. Licht hervorgehoben (Aristoph. aves 1703; Eurip. Bacch. 1017. 1083). Der Mensch antwortet darauf mit natürlichen psychischen Reaktionen: Staunen (Od. 1, 323), Furcht (Il. 20, 130) Freude (Hom. hymn. 33, 16f), Lachen (Plut. Aem. Paul. 25), Schweigen (Eurip. Bacch. 1084f). Doch suchen die Gefühle sich auch in äußeren Handlungen Geltung zu verschaffen: Proskynese (Aristoph. aves 150; viel Material in den Zauberpapyri bei Horst 81f. 99. 156), Pompe (M. P. Nilsson, Die Prozessionstypen im griech. Kult: JbInst 31 [1916] 309ff), gastliche Aufnahme u. Bewirtung (Eurip. Bacch. 312; 770). Im allgemeinen überwiegt bei der kultischen E. die visio. So stellt auch in den Mysterien die Schau zweifellos den Höhepunkt dar, wie es im homerischen Demeterhymn. 480 heißt: ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν. Über ihren tieferen Sinn wissen wir wegen der herrschenden Arkandisziplin nichts, die ihrerseits eine Ausdrucksform der epiphanen Verhüllung darstellt. Jedenfalls gab es Lichteffekte im plötzlichen Wechsel von Hell u. Dunkel, bei denen es aber unsicher ist, ob sie Auftakt zu einer E. oder diese selbst waren (Deubner, Feste 82). Eine isolierte Wort-E. ist das Orakel zu Delphi. Die μανία der Pythia wird dabei nicht durch irgendwelche Dämpfe hervorgerufen. Die Seherin ist tatsächlich ἔνθεος u. weiß nur das zu sagen, was der Gott ihr eingibt, auf den sie sich durch Erfüllung bestimmter Riten vorbereitet (P. Amandry, La mantique apollinienne à Delphes [Paris 1950] 42. 55. 234).

4. Soteriologische E. Im Hellenismus erhält die E. einen ungeahnten Aufschwung, indem die indirekte oder partielle E., die bereits im Kult heimisch war, die Oberhand gewinnt. Bedingt ist dies durch die Tatsache, daß man sich die Gottheit vielfach ihrer Persönlichkeit entkleidet u. in ferne Himmelsgegenden entrückt vorstellte, von wo aus sie durch ihre Krafterweise in der Welt sich Geltung zu verschaffen sucht. Diese wiederum sind es, die den Glauben an die alten Götter wachhalten konnten (Nilsson, Rel. 2, 215; Glaube 121) vgl. Aristid. 45, 15: ἐκ τῶν ἔργων ἐπιφαίνεται καὶ δείκνυται. Visio u. auditio treten also zu Gunsten der actio zurück; E. wird gleichbedeutend mit ‚Krafttat', ‚Wunder' (*δύναμις, ἀρετή, *ἐνέργεια). Damit gewinnt sie zugleich eine große Aktualität in einer Zeit, die den Fragen nach der δύναμις besonders aufgeschlossen gegenübersteht (Nilsson, Glaube 120ff) u. alles, was man nicht erklären kann, für eine E. hält. Somit wird der Hellenismus das Zeitalter der gegenwärtigen E., die von jetzt an in dem Worte ἐπιφάνεια einen eigenen Terminus technicus erhalten. Interessant ist hierbei die Tatsache,

daß wir den Ausgangspunkt dieser Entwicklung geschichtlich greifen können. Im J. 279 vC. führte man die Abwehr des Gallliereinfalls in Delphi auf eine E. Apollons zurück (Ditt. Syll. 398: Kos), die zur Einführung des Festes der Soteria führte (Pfister, Art. Soteira: PW 5A, 1233ff). Von nun an sah man überall bei kriegerischen Erfolgen E. Unter den Göttern ragen dabei hervor Artemis Leukophryene in Magnesia am Mäander (Ditt. Syll. 558, 8; 559, 12; 560, 8; 561, 10; 562, 10), Zeus Sabazios in Pergamon (Ditt. Syll. 347, 20), Zeus Tropaios, durch dessen Beistand Attalos II den Thrakerkönig Diegylis besiegte (E. Ohlemutz, Die Kulte u. Heiligtümer der Götter in Pergamon [1940] 67f), die Berggöttin in Antiochien in Pisidien (Stervet: Papers American School Athens 3 [1888] 288), Athene, Herakles, Pan, Hekate, Isis, Serapis usw. Eine vollständige Liste mit Belegen b. M. Launey, Recherches sur les armées hellénistiques (Paris 1950) 897/901. Hierbei gilt das Tropaion als die Manifestation der E. (Paus. 8, 10, 5ff) u. zugleich als dauernder Garant für die Huld der Götter. Danach dürfte auch der Zeus Tropaios als der im Siegeszeichen sich verkörpernde Gott seinen Namen haben (G. Charles-Picard, Les trophées Romains [Paris 1957] 54f). Vor allem sind durch direkte u. indirekte E. die *Dioskuren (Plutarch. moral. 1103B; Dion. Hal. 6, 13; Polyaen. 2, 31, 4; Paus. 4, 16, 5; 4, 27, 1) die rettenden Helfer in irdischen Nöten, die daher als σωτῆρες gepriesen werden, ein Wort, das nunmehr Heimatrecht in der epiphanen Kultsprache erhält, ohne aber deswegen in jedem Einzelfalle in diesem Sinne gedeutet werden zu müssen. Insbesondere ist Asklepios der σωτήρ schlechthin. Auf den Weihestelen aus *Epidauros werden unter 42 Beispielen 30 während der Inkubation erfolgte Traum-E. erwähnt; in 22 Fällen vollzieht der Gott die Handlung selbst, wobei er einmal eine Operation bei einer Patientin in wachem Zustand vornimmt; im übrigen erteilt er Weisungen für die Behandlung (R. Herzog, Die Wunderheilungen v. Epidauros [1931] 144). Nach Julian. c. christ. (197, 13ff Neumann) ist Asklepios selbst von Zeus gezeugt u. in einfacher Menschengestalt an den Wunderorten erschienen. Wenn in einem aus dem J. 160 nC. stammenden Dekret der Stadt Ephesus ein Fest zu Ehren der Artemis διὰ τὰς ὑπ' αὐτῆς γενομένας ἐναργεῖς ἐπιφανείας gefeiert wird (F. Sokolowski, Les lois sacrées de l'Asie mineure [Paris 1955] 88), so sind darunter allgemein Wunder oder Gnadenerweise zu verstehen. Ähnlich wird ἐπιφανής ein ständiges Beiwort der Götter (Belege: Steinleitner 15ff; C. H. Daroff: ARW 33 [1936] 168), dessen innerer Gehalt verblaßte u. daher nichts anderes als ‚gnädig', ‚hilfreich' bedeutet, wenn ursprünglich auch eine E. am Anfang gestanden haben wird, was schon daraus hervorgeht, daß die meisten Belege aus dem kleinasiatischen Raume stammen, der diesen Vorstellungen besonders aufgeschlossen war. Ἑκάτη ἐπιφανής hält zugleich die Erinnerung an die einstige machtvolle Gestalt wach, die das griechische Festland mit dem Epitheton zusammen verloren hat (Th. Kraus, Hekate [1960] 43f. 47.53 u. Taf. 1, 3, wo auf dem Tempelfries von Lagina die Göttin bei der Abfassung eines Vertrages erscheint).

b. Entartungen. 1. Imperiale E. Äußerlich der soteriologischen E. ähnelnd, innerlich jedoch von ihr verschieden ist die sog. imperiale E. im Herrscherkult. Trotz seiner Vergöttlichung ist der Herrscher niemals den eigentlichen Göttern gleichgesetzt worden, mit denen er zwar mittelbar den Ursprung gemein hat, von denen ihn aber sein irdisches Leben trennt. Man rief ihn nicht an (W. Schubart, Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus = AO 35 [1937] 18), betete im allgemeinen nicht zu ihm u. brachte ihm keine Weihgeschenke dar (Nilsson, Rel. 2, 172). Nur von Vespasian wird die wunderbare Heilung eines Blinden berichtet (Suet. Vesp. 7; vgl. S. Morenz, Vespasian, Heiland der Kranken. Persönliche Frömmigkeit im antiken Herrscherkult?: WürzbJb 4 [1949/50] 370). Kritik u. Spott machen sich in reichem Maße geltend (Polyb. 26, 10; Martial. 1, 17ff). Die Stellung des Herrschers beruht vornehmlich auf seinen kriegerischen Erfolgen, welche die Grundlagen für eine friedvolle u. segensreiche Regierung bilden sollten u. zugleich Erweise seiner göttlichen Macht u. Kraft sind, denen zu begegnen für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft lebensentscheidend sein konnten. Diese Macht ist konkret auf Erden vorhanden, sie manifestiert sich täglich an irgendeinem Punkte des Reiches, u. es ist nur eine Frage der Zeit u. der jeweiligen Umstände, wann man sie selbst zu spüren bekommt. Darauf liegt der Ton, wobei zugleich der Unterschied zur E. deutlich wird, die den unerwarteten Einbruch der göttlichen

Macht wiederspiegelt. Hierauf baute man eine eigene Hoftheologie auf. Dazu gehört das Beiwort Epiphanes, das sich zum ersten Male bei Ptolemaios V auf dem auf den 27. März 196 zu datierenden Stein von Rosette findet (Ditt. Or. 90, 19) u. bei Seleukiden u. Arsakiden eine große Rolle spielt. Es wurde bewußt der Kultsprache im Sinne von ‚machtvoll', ‚hilfreich', ‚gnädig' entlehnt, ohne irgendeine Beziehung auf eine eigentliche E., wobei der Titel Soter Wegbereiter gewesen sein wird. Ἀνάδειξις, im Kult für die Einweihung eines Heiligtums gebraucht (Strab. 8, 381; vgl. E. Bickermann, Anadeixis: AnnInstPhil 5 [1937] 117/124), ist die Installation eines hellenistischen Fürsten, wobei das Volk den Treueid zu leisten hatte (Polyb. 15, 25). Παρουσία, das im Kult gelegentlich für die Gegenwart der Götter bei der Mahlzeit (Dölger, ACh 2 [1930] 190) oder des Asklepios bei einer Heilung (Ditt. Syll. 1169, 34ff), im übrigen aber profan verwendet wird, ist der technische Ausdruck für den feierlichen Staatsbesuch in einer Stadt (Belege bei Bauer, Wb. s. v.), im Lat. durch adventus wiedergegeben. An dem Empfang nahmen die obersten zivilen Behörden, Priester, Soldaten, Lehrer mit Schulkindern u. die Bevölkerung teil. Das Zeremoniell erforderte weiße Gewänder, Kränze, Fackeln, Weihrauch. Götterbilder wurden im Zuge mitgeführt (E. Peterson, Die Einholung des Kyrios: ZSystTh 7 [1930] 682/702; Ergänzungen bei Kantorowicz 212). Eine wichtige Rolle spielen hierbei die Akklamationen (vota, omina fausta), vgl. Suet. Aug. 57, 2; Dio Cassius 74, 1, 4 (Septimius Severus); Amm. Marc. 21, 10, 1 (Julian). Sie waren in einem rhythmischen Litaneistil gehalten (Cassiod. var. 1, 31 [PL 69, 529f]: sub quadam harmonia citharae) u. wirken bis ins MA in kirchlichen u. weltlichen Formen nach (E. Peterson, Εἷς θεός [1926] 141/224; E. H. Kantorowicz, Laudes regiae. A study in liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship = University of California Publications in History 33 [Berkeley/Los Angeles 1946]; H. P. L'Orange, The adventus ceremony and the slaying of Pentheus: Late classical and medieval studies in honour of A. M. Friend [Princeton 1955] 7/14). Die Bilder des Herrschers erhielten die gleichen Ehren (H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reich [1934] 34). Die Dichter ziehen auch die Natur in den Empfang mit hinein (Sonnenglanz: Horat. c. 4, 5, 6; Ansteigen des Nils: I. Opelt, Zum Kaiserkult in der griechischen Dichtung: RhMus 103 [1960] 46). Archäologisches Material s. unten Sp. 855. Die Erinnerung an einen adventus wurde ebenso wie die Wiederkehr des Regierungsantrittes durch jährliche Feiern (Res gestae Augusti 11f; ἐπιδημία des Septimius Severus: BM Cat. Gr. Coins 151, 32), durch Berechnung einer neuen Ära (ThWb 5, 858) u. durch Herausgabe von sog. Adventsmünzen begangen (Grabar, L'emp. 228. 235f; Kantorowicz 213ff), die noch bis auf Konstantin üblich waren, deren starke Stilisierung jedoch auf Profanierung schließen lassen. Als Aufschrift findet sich neben παρουσία u. adventus selten ἐπιφάνεια (Paton-Hicks, Inscriptions of Cos 391: Regierungsantritt Caligulas; Deissmann, LO[4] 273_4 aus Nikopolis: Staatsbesuch Hadrians). Es handelt sich also bei der Hoftheologie um die künstliche Übernahme epiphaner Begriffe u. Gebräuche, die in der Zeit des Hellenismus weit verbreitet waren u. lediglich die Göttlichkeit des Herrschers unterstreichen sollten. Gelegentliche Hinweise auf eine angebliche E. (zB. Vierdrachmenstück mit einem die Züge Antiochos' IV tragenden Zeuskopfes: Stauffer 20) sind Auswüchse, die bereits von den Zeitgenossen verspottet wurden (Polyb. 26, 10). Bemerkenswert ist vor allem die Tatsache, daß die Historiker keine Parallelen zu den eigentlichen epiphanen Göttern ziehen (Grabar, Martyr. 2, 134_2), u. in der griechischen Dichtung die römischen Kaiser in der Art homerischer Könige gepriesen werden (Opelt, aO. 43/56). Dadurch aber wurde die religiöse E. entwertet. Ihre Terminologie wurde in den Dienst des Staatskultes gestellt u. wurde in dieser Verzerrung dem Christentum ganz besonders gefährlich. Ähnlich ist es bei der Parusie, bei welcher der Weg nur umgekehrt verläuft, da sie erst in diesem Bereich einen pseudoreligiösen Klang erhält.

2. Legendäre E. Niveausenkung wird ferner begünstigt durch Legendenbildung, die wir anläßlich des Sieges über die Gallier genau verfolgen können. Sprach man zunächst nur von einer E. Apollons, so sind in Kürze alle Götter daran beteiligt (Fouilles de Delphes 3, 1, 483). Zudem wird das Geschehen durch meteorologische Ereignisse ausgeschmückt (Pausan. 10, 23), wobei man an alte Vorbilder (Herodt. 8, 37f) anknüpfen konnte.

3. Literarische E. Auch jede literarische

Behandlung der E. zieht eine Profanierung nach sich. So sammelt man im Hellenismus in den Archiven der Tempel E.-Berichte (ἐπιφάνειαι), vgl. die Tempelchronik von Lindos aus dem J. 99 vC. (M. Rostovtzeff, Epiphaneiai: Klio 16 [1920] 203). Diese Sammlungen dienten vielfach als erbauliche Traktätchen. Aus ihr entnahmen die hellenistischen Dichter ihre Stoffe, da sie wirkungsvolle Spannungsmotive boten, mit denen sie ein verwöhntes Lesepublikum reizen konnten (Kallimachos' Apollonhymn.). Hyperbolismen, kühne Oxymora (Antipater v. Thessalonike: Anthol. Pal. 16, 290), künstliche Wiederholungen werden als Stilmittel benutzt, die bereits bei Homer u. Aischylos vorkommen, dessen εἴδωλα-E. ästhetisch zu werten sind (E. Bickel, Geistererscheinungen b. Aischylos: RhMus 91 [1942] 123). Der bedeutendste E.-Dichter wird Apollonios v. Rhodos (Argonaut. 2, 674ff; 3, 1212; 4, 1706ff). Er wirkt jedoch abstrakt u. verfolgt die Tendenz, durch die E. einzelnen Göttern eine universale Geltung zu verschaffen (H. Herter, Apollonios v. Rhodos: Bursian 285 [1956] 278f). Bei ihm finden sich Beziehungen zur Hoftheologie. So wird er von der Rücksicht auf die Dionysosverehrung des Hofes bestimmt (H. Herter: RhMus 91 [1942] 228f). H. L. Lorimer (Greek Poetry and Life: Essays pres. to G. Murray [London 1936] 23f) glaubt sogar, daß die E. des Apollonios 2, 674ff nach dem Vorbild des Königs Philadelphos gestaltet worden sei. Im griech. Roman der Spätantike wird die E. ein beliebtes Motiv. In Charitons Kallirrhoe (2./3. Jh. nC.) pflegt Aphrodite in ihrem Tempel u. auf Feldern in mannigfachen Formen zu erscheinen (K. Kerényi, Die griech.-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Betrachtung [1927] 97f_{15}).

4. Parodistische E. Durch starke Rationalisierung kommen Humor u. Spott in die E.-Berichte hinein, wenn zB. Asklepios einem Mann, der an einer Läusekrankheit leidet, mit einem Besen das Ungeziefer wegfegt (Weinreich 89f) oder wenn man ungläubig dem erscheinenden Gott zu widersprechen wagt (Philostr. v. sophist. 1, 25, 4). Parodieen kennt bereits Aristophanes (nub. 263ff). Daher wurden auch künstliche E. im Kult angewandt. Hierbei entwickelt sich eine regelrechte Industrie. Heron v. Alexandreia konstruierte selbständig sich öffnende u. schließende Tempeltüren, sprechende u. sich bewegende Götterbilder. In Dionysosheiligtümern waren Vorrichtungen in Gebrauch, die ein Weinwunder vortäuschen sollten (Nilsson, Rel. 1, 557). Deswegen wurde die E. auch als Täuschungsmittel verwendet: bereits im Messenischen Krieg treten Panormos u. Gorippos als Dioskuren verkleidet hoch zu Roß vor den ehrfurchtsvoll sie begrüßenden Spartanern auf, um sie anschließend niederzumachen (Pausan. 4, 27, 2).

5. Mystische E. In der Spätantike erfährt die E. in der Mystik eine eigene Ausprägung, die in mannigfachen Formen auftritt, größtenteils aber entartet ist. Ziel ist die unio mystica, die durch die E. der Gottheit in Lichterscheinungen erfolgt. Der Neuplatonismus hat dies in ein festes System gebracht. Während Plotin nur gelegentlich feurige Dämonenerscheinungen erwähnt (enn. 6, 7, 36f), hat der Syrer Jamblichos eine eigene E.-Theologie (ἐπιφάνεια) aufgestellt. Die übersinnliche Welt weist eine siebenfache Skala von E. übermenschlicher Wesen auf, deren Spitze die im reinen Lichtglanz einbrechende wahre Gottheit ist, von der die gestalteten Gottheiten, die den Epopten mit unzuverlässiger u. materieller Erkenntnis erfüllen, u. die Phantasiebilder, die aufs Geradewohl aus der Seele aufsteigen, abgegrenzt werden müssen (Pax 64/74). Dieser E. fehlt das Überraschungsmoment, da man sie mit Hilfe der Theurgie, dem sog. ‚Götterzwang', herbeizitieren kann (κλῆσις). Somit ist die E. in die Hand des Menschen gelegt. Ziel ist infolgedessen die μετοχή u. ὁμιλία mit der Gottheit, so daß neben ἐπιφάνεια nun auch die παρουσία, die stärker das Da-Sein betont, vorkommt. Für Proklos sind die E. nur Symbole, die dem wahren Wesen vorgehalten werden u. es dadurch verhüllen, da die höchste Schau erst nach dem Tode eintreten kann (Hopfner, OZ 2, 44ff). Auch die Hermetik erstrebt eine θέα in der Ekstase. Wesentlich ist vor allem, daß der erscheinende Nus nicht nur irgendeine Weisung (συνταγή: Artemidor. 5, 89) erteilt, sondern den Epopten wie ein Lehrer in Dialogform über das Wesen des Alls unterrichtet (Traktat 1; vgl. W. Kroll, Art. Hermes Trismegistos: PW 8, 1, 814; Festugière, 1, 271). Die Mysterien verfolgen das gleiche Ziel der Gottesvereinigung mit Hilfe des Kultes, indem der Myste unter Führung des Mystagogen die einzelnen Stufen durchschreitet, wobei Worte wie deducere (Apul. met. 11, 22), adire (ibid. 11, 28) usw. Fach-

ausdrücke werden. Die Isisweihe bei Apuleius gibt uns ein anschauliches Bild davon. Im Traum offenbart die Göttin dem Lucius ihren Namen u. verkündet ihm seine Rettung (ibid. 11, 3/6), allnächtlich folgen Weisungen (11, 20), bis er endlich zur Einweihung berufen wird (11, 22). Hier erfolgt nach einer längeren Wanderung die eigentliche E. im Lichtglanz (11, 21: vidi solem candido coruscantem lumine; über Lichteffekte in den Mysterien vgl. Dibelius 2, 52_{49}), wobei es fraglich bleibt, ob das Licht als solches die E. ist oder ob er nun befähigt ist, Priester oder Bilder für Götter zu halten (11, 17). In gewissem Sinne gehören auch die schon in älterer Zeit geübten Inkubationen dazu, deren E. partiell (Stimmen, Licht, Wohlgeruch) oder total sind, wobei die Götter groß, schön, freundlich, jugendlich erscheinen u. der Beginn der E. mit ἐφίστασθαι, die Beendigung mit ἀποπέτεσθαι, ἀφανὴς γίγνεσθαι ausgedrückt werden (Belege b. Deubner 10/13). Bisweilen sieht man die Gottheit in der Form der Tempelstatue (Deubner 9).

6. Zauber. Dadurch, daß man glaubt, die E. erzwingen zu können, wird der Weg frei für die Zauberei, womit die E. ihren Tiefstand erreicht, da sie nunmehr in ihr Gegenteil verkehrt ist. Notwendigerweise macht sich dies bereits in der Theurgie geltend. Von dem Neuplatoniker Maximus wird berichtet, er habe im Hekatetempel Räucherwerk verbrannt, worauf das Götterbild gelacht habe u. die in seinen Händen befindlichen Fackeln sich von selbst entzündet hätten. Julian wird bei seiner Initiation durch ungewöhnliche Laute, unangenehme Gerüche u. feurige E. erschreckt (Nilsson, Rel. 2, 435). Proklos benutzte Zauberräder u. Amulette (Marin. v. Procli 28). Durch Hippolyt erfahren wir, wie ein mit Werg umwickelter Habicht oder Geier, der angezündet wird u. in die Höhe schießt, eine E. der durch die Luft reitenden Hekate vorspiegelt bzw. eine Asklepioserscheinung dadurch hervorgerufen wird, daß ein aus Erdpech u. Purpur gemaltes Wandbild plötzlich in Flammen steht (ref. haer. 4, 35f). Weit verbreitet war die Kunst, aus Spiegeln (Katoptromantie), Lampen (Lychnomantie, Photagogie), mit Wasser u. Öl gefüllten Schalen (Lekanomantie, Phialomantie, Hydromantie) usw. E. hervorzaubern u. daraus die Zukunft zu erraten (Hopfner, OZ). Eine reiche Fundgrube sind für diese Dinge die Papyri Graecae Magicae. Das Hauptgewicht liegt nunmehr auf den Vorbereitungen u. Manipulationen des Zauberers. Hierbei bilden sich bestimmte Schemata aus, deren Bedeutung für gegenseitige Beeinflussung nicht unter-, aber auch nicht überschätzt werden darf. Man wählt eine bestimmte Zeit (zB. 5. Stunde: PGM IV 174) u. einen abgesonderten Ort (Zimmer: PGM I 82), um mit der Gottheit allein zu sein (PGM I 188; vgl. E. Peterson, Herkunft u. Bedeutung der μόνος πρὸς μόνον-Formel bei Plotin: Philol 88 [1933] 30f), für die ein Sitz bereitgestellt wird (PGM IV 1109). Die Zauberschale steht auf einem mit Zauberzeichen versehenen Tisch u. einem verhüllten Dreifuß (PGM II 291f); bisweilen fungiert ein nackter Knabe (μαθητής, παῖς) als Medium (PGM I 86; IV 875; vgl. Festugière 1, 348f). Die Gottheit wird zwar um ihre E. angerufen; sie ‚erscheint' aber nicht, sondern ‚tritt' meistens ‚ein' (εἰσῆλθεν: PGM I 284; IV 1034. 1046 usw.), worin die Verschiebung von der göttlichen in die menschliche Sphäre sich ausdrückt, bisweilen mit einem Buch in der Hand. Wichtig ist der χαιρετισμός mit erhobener rechter Hand, der zugleich ein Zeichen für die Bereitschaft ist, Fragen zu beantworten (PGM IV 1047. 1109). Umgekehrt grüßt auch der Magier (PGM IV 639), indem er bisweilen die rechte Hand küßt (PGM I 78). PGM IV 635f wird die Gottheit als schöngestaltig u. jung, gekleidet in ein weißes Gewand mit einer roten Chlamys u. einem feurigen Kranz geschildert, der PGM I 65 ein Falke vorausfliegt (S. Eitrem, Sonnenkäfer u. -falke in der synkretistischen Magie: Pisciculi Dölger [1939] 94/101). Als Gedächtnisstütze für die Belehrungen werden nach bestimmten Rezepten verfertigte Mixturen oder auch eine πινακίς empfohlen (PGM I 15ff; VIII 90). Von entscheidender Bedeutung ist die Entlassung (ἀπόλυσις) vgl. PGM I 186; IV 252. 1061: χώρει χώρει κύριε εἰς τοὺς ἰδίους οὐρανίους, εἰς τὰ ἴδια βασίλεια, wobei der Zauberstab eine Rolle spielt, der zu Beginn in der linken, am Ende in der rechten Hand gehalten wird (PGM I 280. 336). Weiteres Material bei Peterson 254/284. 333/345. Lukian, der auf einem Buch des Herakleides Pontikos über Gespenster u. zurückkehrende Toten fußt, hat viel über diese Dinge gespottet (L. Radermacher, Griechische Quellen zur Faustsage: SbW 206, 4 [1927]). Ihm entnahm seinen Stoff der Magier Cyprian, der jedoch auch andere Quellen, zB. ägyptische, gehabt haben wird, zugleich

ein Beweis für den großen Einfluß der literarischen E. (S. Eitrem, La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains: SymbOsl 21 [1941] 39ff).

7. Aberglaube. Die okkulten Kräfte förderten in reichem Maße den Aberglauben, der für die Spätantike kennzeichnend ist u. selbst aufgeklärte Kreise erfaßte, wie ein aus dem 2./3. Jh. stammender Ausspruch eines Heiden beweist: ‚Auch im Schlaf sehen, hören, erkennen wir die Götter, die wir am Tage unfromm verleugnen' (Minuc. Fel. 7, 6). Neben E. von Idealgestalten (Plin. ep. 7, 27; vgl. E. Curtius, Europäische Literatur u. lateinisches MA [2][1954] 112) treten in verstärktem Maße Totenerscheinungen auf, die an eine alte Tradition anknüpfen, die von der Nekyia Homers über Aischylos (Pers. 655ff) u. Apollon. Rhod. (3, 1026ff) bis zu den Zauberpapyri u. zu der vorhergesagten E. des Apollonius v. Tyana verläuft (Philostr. v. Apollon. 7, 41; 8, 10). Stimmen ermuntern Sterbende, den Weg zum Himmel anzutreten (ibid. 8, 30). Insbesondere wird die E. in den Dienst der Astrologie gestellt. Planeten, Meteore u. Sternschnuppen gaben hierzu reichlichen Anlaß. Eine außergewöhnliche Erscheinung kündigt die Geburt (Suet. Aug. 94; Herodian. hist. 1, 14, 1; Plin. n. h. 2, 28; Iustin. epit. 37, 2, 1f) oder den Tod an (Sen. nat. quest. 1, 1, 3; weitere Belege bei W. Gundel, Sterne u. Sternbilder im Glauben des Altertums u. der Neuzeit [1922] 321/346). Durch E. werden Verstorbene unter die Sterne versetzt, wie es anschaulich Ovid. met. 14, 845 von Hersilia berichtet. Ging schon früher den thessalischen Hexen der Ruf voraus, daß sie den Mond herabzwingen könnten (Roscher, Lex. 2, 3163/3200; vgl. Lucian. philos. 14), so werden nun die Sterngeister, die man sich getrennt vom Stern vorstellte, in großem Umfange von den Magiern herabgerufen. So heißt es zB. PGM IV 2891/2942: ‚Wenn du den Morgenstern aufleuchten siehst, so ist es ein Zeichen, daß sie (Venus) getroffen wurde; wenn er Funken wirft, ist sie auf dem Wege; wenn er sich in die Länge zieht wie eine Fackel, so ist sie da' (F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis: Stoicheia 1 [1914] 49f; ders., Sternglaube u. Sterndeutung [1926] 105). Im ersten Berliner Zauberpapyrus löst sich der Paredros als feurige Kugel aus dem Gestirn u. nimmt göttliche Gestalt an. Er wird vom Zauberer mit dem Gestus der erhobenen Hand empfangen u. bewirtet u. nach seinem Namen gefragt, um ihn immer wieder herbeizitieren zu können (Th. Hopfner OZ 2, § 135). Über die Nachwirkung, besonders im arabischen Zauberbuch Picatrix, vgl. H. Ritter, Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie = Vortr. Bibl. Warburg 1922/23, 105ff. 117ff).

8. Zusammenfassung. Die weite Verbreitung der E. im griech. Kulturraum, an der die literarische E. einen wesentlichen Anteil hat, mußte sich auf das Christentum auswirken, da gleichsam eine epiphane Grundlage vorhanden war. Unter den einzelnen Arten scheinen die soteriologische, ‚imperiale' u. in gewissem Sinne auch die mystische E. von entscheidender Bedeutung gewesen zu sein, während eine eschatologische E. vollkommen fehlt. Besonders gefährlich waren die entarteten E., die den E.-Begriff aushöhlten u. eine pseudoreligiöse Haltung schufen, die dem Verständnis für den ausgesprochen epiphanen Charakter des Christentums größte Schwierigkeiten bereiten konnte.

VI. Rom. Inwieweit bei den Etruskern, die als Substratvolk für die Römer eine grundlegende Bedeutung haben, E. zu greifen sind, läßt sich schwer sagen, da vor allem die jüngeren Denkmäler stark von griechischer Kultur beeinflußt sind. Doch dürften sie keine große Rolle gespielt haben, wie das Weiterleben der religiösen Gedanken in Rom beweist. Eine Ausnahme bilden die Unterweltsdarstellungen: in der Tomba dell'Orco zu Tarquinia taucht plötzlich unter den Schatten der antiken Heroen der mit Eselsohren u. Schlangenarmen ausgezeichnete Dämon Tuchulcha auf (M. Pallottino, Etruscologia [Milano 1955] Abb. 33). – Dagegen ist den Römern die E. ursprünglich fremd. Der Unterschied zwischen griechischer u. römischer Religiosität kann an zwei gleichgearteten Beispielen erläutert werden. Vor der Schlacht bei Marathon hat der nach Sparta entsandte Bote im arkadischen Bergwald eine E. des Pan, der den Athenern Hilfe verspricht u. dafür einen dauernden Kult fordert, der im Rahmen des Festjahres nach dem Siege eingerichtet wird (Herodt. 6, 105). Vor dem Kelteneinfall hört ein Römer am Fuße des Palatin nachts eine Stimme, die mahnt, Mauern u. Tore zu befestigen, u. zugleich auf den Fall der Stadt hinweist. Nach der Katastrophe erhält der Warner unter dem Namen Φήμη καὶ Κληδών einen Altar, aber keinen Kult (Plut. Camill. 30; vgl. K. Latte, Über eine

Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung: ARW 24 [1927] 244f). Es wäre falsch, ein Werturteil über die Fähigkeit oder Unfähigkeit zu plastischem Denken zu fällen. Der Römer sieht im einmaligen geschichtlichen Ereignis das Wirken des Gottes, der daher auch nicht dem einzelnen erscheint, sondern in Prodigien seinen Willen kundtut, die der Priester u. Wahrsager zu lösen hat (F. Altheim, Römische Religionsgeschichte 1 [1951] 110f). Man kennt zwar im uralten Arvallied den Heischeruf (advocare, huc ades; vgl. Serv. Aen. 8, 72; Tibull. 3, 10, 1f). Aber die sicht- u. hörbare E. bleibt aus, wenn auch der Gott auf der Schwelle gegenwärtig gedacht wird (E. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern [1939] 149f. 177ff). Wie die übrigen göttlichen Zeichen bleibt daher eine E. stets eine Einzelerscheinung, die jedoch, wenn sie einmal eintrat, von größter Bedeutung für das Gemeinwohl war. Nach der Schlacht am See Regillus bringen die Dioskuren die Siegesnachricht nach Rom u. tränken ihre Pferde in der Juturnaquelle am Forum. Ein Tempel wird ihnen zu Ehren errichtet, dessen Bedeutung die entsprechenden Heiligtümer in Griechenland weit überragt. Die E. des Romulus nach seinem Tode ist für den Griechen ein Wunder (Plut. Rom. 28, 1ff), für den Römer ein Zeichen des göttlichen Willens (Liv. 1, 40, 3). Erst in augusteischer Zeit dringen aus hellenistischen Vorlagen E.-Schilderungen in reichem Maße ein, vgl. Vergil. Aen. 1, 314; 2, 589f; 4, 265ff; 8, 608; 9, 1ff; 9, 644ff. Ovid. met. 6, 626ff; 8, 610ff. Horat. c. 1, 30; 3, 4; Lucan. 4, 189f usw. Nach ihrem Vorbilde wird auch italische Geschichte dargestellt (Vergil. Aen. 8, 704f; Propert. 4, 6, 29; Sil. Ital. 1, 535ff). Doch machen sich hierbei gewisse Unterschiede bemerkbar. Vergil ist gegenüber Homer viel zurückhaltender (Pfister 286). Bisweilen verschiebt sich der Blickpunkt: bei der Erzählung von Philemon u. Baucis ist die E. ein fast belangloser Auftakt zu der ausführlichen Schilderung der Gastfreundschaft, die allein das Kriterium für Lohn oder Strafe ist (Ovid. met. 8, 610ff). Der Sieg bei Aktium wird einer E. des Apollon zugeschrieben, die aber bei keinem Historiker erwähnt wird, sondern von den Dichtern erfunden wurde (Vergil. Aen. 8, 704f; Propert. 4, 6, 29f), um damit für die Herrschaft des Augustus Propaganda zu treiben; dabei wird die Kunst in den gleichen Dienst gestellt, indem der epiphane Siegesgott am Palatin als Kitharöde dargestellt wurde u. somit den Frieden verbürgen sollte (J. Gagé, Apollon Romain [Paris 1955] 479/522). Dies wirkt bis ins späte Altertum nach, so wenn Claudian die Anwesenheit des Kaisers Honorius auf dem Palatin im Stile des Apollonhymnus des Kallimachos mit dem Gott in Delphi vergleicht, in dessen Gegenwart die Natur jubelnd wiederaufblüht (VI. cons. Hon. 30ff; vgl. K. Müller, Claudians Festgedicht auf das sechste Konsulat des Kaisers Honorius [1938] zSt.), oder wenn die Göttin Roma vor Honorius erscheint u. auf diese Weise seine Macht bekräftigt (ebd. 356ff). Gemäß der großen Bedeutung des Feuers konnten gelegentlich gewisse Feuerprodigien (zB. bei Liv. 1, 39 das Feuer im Haar des Sklavenkindes Tanaquil, des späteren Königs Servius Tullius) epiphanen Charakter annehmen: das heilige Feuer um das Haupt des Knaben Iulus (Vergil. Aen. 2, 680ff) wird Aen. 8, 677ff auf Augustus übertragen, u. die Unschuldsprobe der Vestalin bei Dion. Hal. ant. Rom. 2, 68, 4, die durch eine auflodernde Flamme bestätigt wird, wurde durch ein ἐπιφάνηθί μοι eingeleitet. Bemerkenswert ist aber auch die Tatsache, daß der den Römern eigentümliche Hang zu Spott u. Parodie sich schon früh der E. bemächtigt hat. Bereits Plautus persifliert in seinem auf eine griech. Vorlage zurückgehenden Curculio 71/128 die dionysische Kult.-E., indem nach stilechter Vorbereitung als Höhepunkt nicht der im Lichtglanz erstrahlende Gott erscheint, sondern der von dem Schein einer mitgebrachten Laterne beleuchtete Liebhaber. Ähnlich wird der Leser bei Petron (sat. 15, 25/16) durch Klopfzeichen u. das Ertönen einer unbekannten Stimme auf eine göttliche Erscheinung hingewiesen, um dann durch das Auftreten eines bloßen Dienstmädchens um so mehr schockiert zu sein. Aus all dem folgt nun, daß in Rom die E. keinen festen Fuß gefaßt hat u. es daher zu keiner ausgesprochenen E.-Terminologie, geschweige denn zu einer E.-Theologie gekommen ist, was weittragende Folgen für die christliche E. haben mußte. Die von den Dichtern verwendeten Ausdrücke (se offerre, invadere, mittere, manifestus, apparere usw.) gewinnen erst durch den Zusammenhang ihre epiphane Note. Als eigentlicher terminus technicus findet sich zur Wiedergabe des griechischen ἐπιφανής nur praesens (Horat. c. 1, 35, 2; sat. 2, 3, 68; Cic. nat. deor. 2, 6; Plin. paneg. 1), das sich aber nicht

auf den Einbruch Gottes, sondern auf seine in Zeit u. Geschichte machtvoll sich auswirkende Gegenwart bezieht u. gern im unbestimmten Plural erscheint, um eine konkrete Gestaltung zu meiden (Koch 101). In diesem Sinne wurde auch der Kaiserkult aufgefaßt u. die Ankunft des Herrschers mit adventus wiedergegeben. Von hier aus sind die Gedanken an eine Wiederkehr Neros zu verstehen (Suet. Nero 57, 2). Das Leben des Römers ist also nicht von der E. geprägt. Bei ihm steht die maiestas im Mittelpunkt, die den Göttern von Natur aus eignet (Quintil. inst. 3, 7, 7), die aber auch die Menschen, vor allem das römische Volk in seiner Gesamtheit, besitzen, weil sie simillima dis sind (Liv. 5, 41, 8). Maiestas ist der Ausdruck dessen, was das Wesen der Götter u. der zu ihnen in Bindung stehenden Menschen ausmacht, ohne aber mit dem Göttlichen oder Numinosen gleichgesetzt zu werden. Als Unterbegriffe gehören gravitas, auctoritas, dignitas u. libertas dazu (G. Dumézil, Maiestas et gravitas: RevPhil 26 [1952] 7/28; völlig unzureichend H. Drexler, Maiestas: Aevum 30 [1956] 195/212). Freilich berührt sie sich mit der E. in vielen Punkten u. ist doch von ihr verschieden, da sie einen Zustand bezeichnet. Abgesehen davon, daß die Griechen das Wort mit σεμνότης, ἀξιοπρέπεια, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοσύνη (Dumézil 14_1) wiedergeben, zeigt deutlich Ovid. met. 2, 846 den Unterschied, wo Zeus sich in einen Stier verwandelt, also die verhüllte Gestalt annimmt u. zugleich gravitas u. maiestas ablegen muß.

VII. Denkmäler. Die Sichtung des archäologischen Materials ist dadurch sehr erschwert, daß bei der Deutung der einzelnen Denkmäler von manchen Forschern ein sehr weiter E.-Begriff zugrunde gelegt wird, indem sie E. mit Offenbarung gleichsetzen, so daß praktisch jedes Götterbild eine E. sein kann. Berücksichtigt man hingegen die E. in ihrem ursprünglich engeren Sinne, so macht man die überraschende Feststellung, daß sie verhältnismäßig selten eine bildliche Darstellung gefunden hat. Der Grund hierfür liegt zunächst äußerlich im Material, da Statuen u. Reliefs sich weniger eignen als die Malerei. Die Sprache mit ihrem sukzessiven Charakter kann viel leichter die Phasen einer E. schildern als die bildende Kunst, die auf den fruchtbaren Augenblick angewiesen ist, den sie zwar der Erscheinung entnehmen kann, ohne sie aber als solche voll erfassen zu können, da die Kürze der Schau bzw. das Verschwinden nur im Zyklus ihren Ausdruck finden. Im übrigen stimmt der Befund mit den literarischen Zeugnissen überein, nach denen die totale E. schon bei Homer seltener wird, bis im Hellenismus die partielle E. die Oberhand gewinnt. Die mythische u. episch-erzählende E. findet sich selbstverständlich in allen Epochen (vgl. dazu H. Hunger, Lexikon der griechischen u. römischen Mythologie [1953]). Eine besondere Stellung nehmen dabei die sog. Anodosbilder ein, bei denen Götter aus der Tiefe emporsteigen wie zB. Kore (F. Bräuninger, Art. Persephone: PW 19, 1, 944) oder die von Saturn u. Eroten umgebene Naturgöttin auf einer Jenaer Schale u. einer Brüsseler Hydria des 4. Jh. (E. Buschor, Feldmäuse: SbM 1937, 11f) oder die aus den Fluten sich erhebende Aphrodite (A. Rumpf, Anadyomene: JbInst 65/66 [1950/51] 166/224). Sie können auch eine burleske Note erhalten wie auf einer schwarzfigurigen Pariser Lekythos, wo zwei Silenen, die mit Gartengeräten den Boden lockern, plötzlich zu ihrer Überraschung die lebensgroße Büste der haubengeschmückten Kore erscheint (Buschor aO. 7 Abb. 5). Dagegen wird bei aktuellen E., selbst bei Darstellungen der helfenden Gottheiten, große Zurückhaltung geübt. Den Dioskuren werden meist zwei Sterne beigegeben, die sie als Beschützer der Reisenden u. Seefahrer ausweisen (Roscher, Lex. 1, 1157f. 1176f; F. Chapouthier, Les dioscures au service d'une déesse [Paris 1935]). Auf einem aus Larissa stammenden Relief im Louvre galoppieren die himmlischen Reiter auf den Wolken, während darunter eine schwebende Nike mit einem Kranz in der Hand den Sieg verkündet (Cumont, Rech. [Paris 1942] 64 Abb. 4). Asklepios erscheint auf einigen wenigen Votivreliefs während der Inkubation den Kranken, die im Bett ausgestreckt liegen, während der Gott überlebensgroß vor ihnen steht bzw. er tritt ans Kopfende, für die Kranken unsichtbar u. nur den Zeugen erkennbar (Grabar, Martyr. 2, 144). Als Inkubations-E. ist neuerdings auch die Portlandvase gedeutet worden, bei der Apollon epiphanieartig aus dem Tempel heraustrāte, um einer ihn erwartenden Frau sich in Schlangengestalt zu nähern (E. Simon, Die Portlandvase [1957]; E. Bielefeld: DLZ 80 [1959] 146/50). Relativ häufig sind zyklenartige dionysische Darstellungen, welche die Kindheit u. den Siegeszug durch Griechen-

land bis nach Indien schildern (L. Curtius, Pompejanische Malerei [1929] Abb. 172). Sie gehören äußerlich in die Gruppe der mythischen E., wurden aber zweifellos in den Mysterien als sichere Hoffnungszeichen einer persönlichen E. angesehen. Hierbei spielte auch die Enthüllung des Phallos eine entscheidende Rolle (Mosaik v. Djemila; vgl. Grabar, Martyr. 2, 145f). In diesen Kreis gehören die sog. Theoxenienreliefs, in denen der Gott erwartet oder seine Ankunft geschildert wird. Besonderer Art ist ein Relief im Vatikan, auf dem Dionysos sich einem lebenden Dichter nähert, der dadurch ausdrückt, daß er sein Werk göttlicher Inspiration verdankt (C. Watzinger, Theoxenia des Dionysos: JbInst 61/62 [1946/47] 76/87). Möglicherweise sind auch die Bilder des den Stier tötenden oder zur Sonne sich erhebenden Mithra hierher zu ziehen, da wir wissen, daß sie hinter einem Vorhang verborgen waren u. im Höhepunkt der Liturgie den Gläubigen gezeigt wurden (Grabar, Martyr. 2, 140f), wobei unbefugtes Schauen Strafe nach sich zog (Bild von Sais: Plutarch. Isis et Osir. 9). Während den geistesgeschichtlichen Hintergründen der bildlichen E. Grabar in seinem verdienstlichen Werke nachgegangen ist, hat man der Untersuchung der formalen Kennzeichen bisher nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt, die aber gerade deswegen so wichtig sind, da sie, ähnlich wie die sprachlichen Ausdrucksmittel, ein sicheres Merkmal für die Intention des Künstlers u. somit für die Deutung des Werkes sind. Die Wichtigkeit dieses Punktes erhellt daraus, daß einzelne E.-Götter überhaupt nur aus der Kunst bekannt sind. Hier wäre neben dem Kairos (H. Lamer, Art. Kairos: PW 10, 2, 1508) vor allem die von L. Curtius entdeckte Rankengöttin zu nennen (Torso [1958] 194/210), welcher der aus Blumen u. Kelch herauswachsende Eros zur Seite steht (E. Bielefeld, Eros in der Blume: AA [1950/51] 47/73) u. die eine so große Nachwirkung bis in christliche Zeit haben sollte. A. Greifenhagen (Apollon auf dem Altar: Antike 18 [1942] 10/17) hat einige Vasen zusammengestellt, auf denen ein Gott nicht neben, sondern auf dem Altar steht, wodurch eine E. ausgedrückt werden soll. Auf einer rotfigurigen Lekythos um 450 vC. weisen der die Hüften umgebende Leibrock u. die hohen Stiefel Apollon als Wanderer aus, der als rächender Gott auftritt (ebd. Abb. 1/3); ein versilberter Bronzespiegel des Britischen Museums um 350 vC. zeigt den Höhepunkt einer Ekstase, bei der eine Bakchantin vor dem Altar tanzt, auf dem ein Eros die Flöte bläst (ebd. Abb. 6). Wenn auf Münzen ein Gott im Gegensatz zu den sonst üblichen Brustbildern in voller Gestalt auftritt, so wird man an eine E. denken müssen, was auf einer Münze aus Kaulonia um 530 vC. noch dadurch unterstrichen wird, daß Apollon eine kleine Figur, die als Dämon einer Seuche oder eines Übels anzusehen ist, vertreibt (L. u. M. Lanckoronski, Mythen u. Münzen [1958] Abb. 24). Überlebensgroße Gestalt ist ein Kennzeichen machtvoller Göttlichkeit, die aber nicht immer mit einer E. verbunden zu sein braucht. In dem bekannten Relief mit der Darstellung von Orpheus u. Eurydike zeigt der plötzlich aus dem Halbdunkel hervorgetretene Hermes in seiner Haltung in einzigartiger Weise Begegnung, Distanz u. Macht der E., indem der Künstler ihn in der unteren Partie in enger Verbindung mit dem Paar, vom Gürtel an aufwärts in betonter Abweisung dargestellt hat, während die Hand unbarmherzig Eurydike ergreift (Curtius, Komposition 308ff u. Taf. 28). Neben den Flügeln, die besonders bei Göttern zu beachten sind, die sonst nicht in dieser Weise gekennzeichnet sind, ist der Gestus von Bedeutung. In ältester Zeit lebt die kretische Handhaltung fort (G. Kunze: Antike u. Abendland 2 [1946] 98f; Matz 36), später ist das Erheben der rechten Hand vor allem bei Asklepios üblich (Iulian. c. Gal. 1, 200 B.). Wahrscheinlich stammt dies aus dem Osten, muß aber schon früh nach dem Westen gelangt sein, da bereits auf einem archaischen Bronzerelief Priamos unter dem Schutz der ausgestreckten Hand des Hermes zu Achill kommt (H. P. L'Orange, The Iconography of cosmic kingship in the ancient world [Oslo 1953] 163 u. Taf. 115a). Infolge der orientalischen Invasion während der röm. Kaiserzeit erfährt der Gestus eine Neubelebung u. wird ein ständiges kaiserliches Ausdrucksmittel. Als Zeichen der heil- oder unheilbringenden Macht kann, aber braucht er nicht immer auf eine E. zu weisen (A. J. Festugière: RevBibl 48 [1939] 62). Eine Abart sind die ausgestreckten Hände, die Artemis Eileithyia über die Kindesmutter hält (Anth. Pal. 6, 271). Ein leerer Sitz oder Thron bereitet oft die Ankunft eines Gottes vor. Inwieweit Vergoldung von Statuen auf übernatürlichen Glanz hinweist (Grabar, Martyr. 141_4), bedarf noch näherer

Klärung. Schwierigkeiten bereitet bisweilen das Problem der Verhüllung. Während auf einem Stamnos im Louvre der Schrecken der Familie eindeutig den Einbruch des Zeus widerspiegelt, der Ganymed rauben will, ist auf einem Stamnos in Triest der Gott verhüllt mit einem Knotenstock dargestellt (H. Sichtermann, Zeus u. Ganymed: Antike Kunst 2 [1959] 10ff). Der Hellenismus seinerseits weiß in diesem Falle raffiniert mit Licht u. Farbe umzugehen, wie es der Raub der Europa deutlich zeigt, wo ‚das ganze Bild von einem Licht erfüllt ist, dessen Quelle unklar bleibt' (L. Curtius, Pompejanische Malerei [1929] 289f u. Taf. IV). Bei der Themenwahl werden gern die Folgen der unerlaubten Schau bevorzugt. Eindrucksvoll wird auf einem Volutenkrater von der Akropolis um 490 vC. der Tod des Aktaion vor Augen geführt, dessen Höhepunkt die E. der wie eine Säule aufrecht stehenden Artemis ist (F. Willemsen, Aktaionbilder: JbInst 71 [1956] 29/58). Ähnlich wird Pentheus von den Mänaden zerrissen, weil er sich gegen die E. des Dionysos u. ihre missionarischen Ergebnisse sträubt (Curtius, Kompos. 312f u. Taf. 29). Entsprechend den literarischen Zeugnissen kennt der Hellenismus aber auch in der Belauschung der Göttin durch Aktaion u. der dadurch erzwungenen E. die Pikanterie, der das sentimentale Genrebild der am blauen Himmel erfolgenden E. der Artemis u. der Hirschkuh bei der Opferung der Iphigenie zur Seite steht (Curtius, Pompej. Malerei [1929] 291f u. Taf. V). Auf die Darstellung eines Zeugen hat die Antike keinen großen Wert gelegt (Grabar, Martyr. 2, 139f). Schließlich ist die Tatsache zu beachten, daß in der Kunst vom 4. Jh. an sich eine Strömung geltend macht, die auf Isolierung u. Distanz ausgerichtet ist. Im Gegensatz zu Phidias, dessen Werke mit dem Beschauer in Kontakt treten wollen, zieht sich ein Leochares oder Praxiteles ganz auf sich selbst zurück (T. Dohrn, Menschen u. Götter z. Zeit des Praxiteles: Gymnasium 58 [1951] 227). Ein Gegenstück hierzu bildet die illusionistische Malerei. Religiöses epiphanes Gedankengut ist zu einem Stilmittel geworden, dessen einzelne Stufen zT. undurchsichtig sind (Matz 36) – Am Rande der E. steht das Amulett. Man wird dabei an die Fälle denken müssen, die an das epiphane Wortfeld erinnernde Aufschriften tragen (ἐπήκοος, δύναμις, βοήθει usw. vgl. C. Bonner, Studies in magical amulets, chiefly Graeco-Egyptian [Ann Arbor 1950] 42. 176). – Die Bilder des Herrscherkultes weichen von den bisherigen Beispielen ab. Das aus dem Osten stammende Motiv der Waffenübergabe an den Kaiser durch einen Gott bzw. des von Göttern an der Hand geführten Herrschers, wie es in Rom auf den sog. Cancelleria-Reliefs zuerst auftritt (F. Magi, I rilievi flavi del palazzo della Cancelleria [Rom 1945] 98/106; L. Schnitzler: JbInst 67 [1952] 77_{167}) ist keine E. des Kaisers, sondern die des übergeordneten Gottes. Bezüglich der Parusie hat sich ein eigenes Hofschema herausgebildet. Auf den Münzen (Material mit Abb. bei Kantorowicz 213/217) wird der Kaiser meist von der Personifikation des betreffenden Landes, die eine Palme oder ein vexillum in der Hand hält, empfangen; sie ist stets allein, nur die Münzen aus Judaea zeigen sie von Kindern umgeben. In Ägypten wird sie durch Isis u. Serapis ersetzt, die den Kaiser als σύνναος u. σύνθρονος aufnehmen. Bisweilen gehen ein aquilifer u. vexillifer voraus, während eine Victoria ihm einen Kranz aufsetzt. Ab Trajan finden sich diese Darstellungen auf den Reliefs der Triumphbögen (Konstantinsbogen, Bogen des Galerius in Saloniki): der Kaiser hoch zu Roß oder auf einem Wagen (H. P. L'Orange – A. v. Gerkan: JbInst 67 [1952] 1 Fig. 1) mit erhobener Rechten, die manchmal eine Lanze in der Hand hält (Mark Aurel), umgeben von Soldaten u. allegorischen Figuren, ist im Begriff, eine Stadt zu betreten. die durch Gebäude, Tempel u. Bögen angedeutet ist. Auf dem um 300 nC. entstandenen Mosaik von Piazza Armerina weist der die Kerze haltende Jüngling u. eine wahrscheinlich Akklamationen verlesende männliche Figur auf einen kaiserlichen Advent hin (H. P. L'Orange, The adventus ceremony: Studies in honor of A. M. Friend [Princeton 1955] 7/14; G. Cressedi, Art. Adventus: EncArteAnt 1 [1958] 89f). Auf dem Triumphbogen des Galerius, der die profectio aus der einen u. den adventus in die andere Stadt zeigt, wird besonders deutlich, daß diese Szenen in keiner Weise epiphan zu deuten sind. Vom Ausgang des 2. Jh. an kommt die maiestas in Vorderansicht, umgeben von gleichwertigen Seitenfiguren, auf. Das erste Beispiel findet sich auf der Markussäule, die den Kaiser im Lager, also ohne Beziehung auf eine E. zeigt (Curtius, Kompos. 305 u. Abb. 4).

VIII. Judentum. a. Altes Test. Im AT tritt die E. als Gotteserscheinung (Theophanie,

hebr. Kabod, Herrlichkeit Gottes) an den entscheidenden Wende unkten der Geschichte Israels auf. Hierher gehören die Berufungen des Moses (Ex. 3) u. der Propheten (Jes. 6, 1ff; Hes. 1, 1ff), die zahlreichen Verheißungen (Nachkommenschaft: Gen. 18, 1ff; Judc. 13, 3ff; Land: Gen. 28, 10ff; Rettung: 3 Reg. 19, 10ff; Bundesschluß: Gen. 17, 1ff), das Geleit in der Wolken- u. Feuersäule (Ex. 13, 21ff) u. die E. bei der Besetzung des verheißenen Landes (Errichtung von Altären: Gen. 12, 7ff; Zerstörung feindlicher Städte: Jos. 5, 13ff). Den Höhepunkt stellt das unter Blitz u. Donner erfolgende Geschehen am Sinai dar (Ex. 19, 18ff), in dem die menschliche Ordnung grundgelegt wurde u. das daher in der gesamten Offenbarung, vor allem in den Pss., immer wieder anklingt (H. Frederiksson, Jahve als Krieger [1945] 86f). Als geschichtliche Ereignisse können E. überall auftreten. Doch werden bestimmte Erscheinungsorte wie der Berg (Ex. 19, 18ff), die Bundeslade (Ex. 40, 34ff) u. später der Tempel bevorzugt (Y.M.-J. Congar, Le mystère du temple [Paris 1958] 1/102). Sie lassen sich ferner nach Ort u. Zeit festlegen, wobei jedoch eines von beiden u. zwar häufig die Ortsangabe fehlen können (Eising 417ff). Da die E. heilsgeschichtlich orientiert sind, weiten sie sich nach der Besitznahme des Landes von selbst zu der besonders von den Propheten ausgestalteten eschatologischen E., die aber bereits am brennenden Dornbusch anklingt (Ex. 3). Der ,Tag Jahves' (Am. 5, 18) ist der terminus technicus, an dem nicht nur die Juden, sondern alle Völker nach dem aufstrahlenden Lichte ziehen werden (Jes. 60, 1ff), während die Frevler im Feuerregen vernichtet werden, wobei zu beachten ist, daß in der literarischen Gestaltung "Gegenwart, irdische Zukunftshoffnung u. Endzeit" unlöslich miteinander verknüpft sind (Frost 70ff; J. Bourke, Le jour de Jahve dans Joel: RevBibl 67 [1959] 5/31). Entscheidend hierbei ist nun die Tatsache, daß mit der eschatologischen E. ein Zug in den E.-Begriff hineinkommt, welcher der Antike vollkommen fehlt. In dem Augenblick, wo die Offenbarungsreligion in die hellenistische Umwelt hineingestellt wurde, mußte es gerade an dieser Stelle zu besonderen Umformungen u. Auseinandersetzungen kommen. Kennzeichnend für die atl. E. ist ferner die auditio, die manchmal die visio so stark zurücktreten läßt, daß eine E. mit einem einfachen ,Gott aber sprach' (Gen. 46, 2) eingeführt werden kann. Der Grund hierfür liegt, abgesehen von dem Verkündigungscharakter der atl. E., nicht so sehr in der hebräischen Mentalität als in der Distanz, in welcher der Jude zu seinem Gott steht. Dieser Abstand zeigt sich in der sichtbaren E. darin, daß einerseits es dem Menschen verwehrt wird, allzu nahe an die epiphane Gestalt heranzutreten (Abgrenzung des Ortes: Ex. 19, 3; 34, 3; Lösung der Schuhe: Ex. 3, 3; Verhüllung des Gesichtes: Ex. 3, 6; 3 Reg. 19, 7), andererseits Gott selbst in der Verhüllung auftritt, wozu Wolke, Rauch, Feuer, Cherubwagen (Ez. 1, 4; 43, 2), aber auch die Engelsgestalt (Gen. 18, 1ff sogar in dreifacher Form) zu rechnen sind. Daher greift man gern zum Stilmittel des Vergleiches (Ez. 1, 26: ,oberhalb war etwas, das wie ein Saphirstein aussah, etwas, das einem Throne gleichsah; auf dem thronähnlichen Gebilde war oben darauf eine Gestalt, die wie ein Mensch aussah') oder man wählt mit Absicht eine unklare Ausdrucksweise, wofür das nächtliche Ringen Jakobs am Flusse Jabbok ein gutes Beispiel ist (Gen. 32, 23ff; vgl. O. Eissfeldt, Non dimittem te nisi benedixeris mihi: Melanges A. Robert [Paris 1957] 77/81). Infolgedessen fühlt sich der Mensch von der E. überwältigt (3 Reg. 18, 46; Jes. 8, 11; Jer. 20, 7) u. gerät in Furcht u. Schrecken (Gen. 28, 17; Jes. 6, 4), weil er nichts von der Gegenwart Gottes vorher wußte (Gen. 28, 16), der sich durch das epiphane ,Ich bin Gott' einführt (Gen. 46, 3) oder überhaupt erst an seinem ἀφανισμός erkannt wird wie der in der Altarflamme auffahrende Engel des Manoach (Judc. 13, 20), so daß daher das Ende der E. gelegentlich ausdrücklich hervorgehoben wird (Gen. 35, 13; vgl. auch Lc. 24, 13ff). Die Aufgabe des Menschen besteht darin, Gott anzuerkennen u. seinen Willen zu tun (Ps. 19, 2; 96, 3; Jes. 40, 5), d. h. ihm die Ehre zu geben. Eine besondere Abart stellen die Gründungs- oder Initiations-E. dar, vgl. Gen. 12, 6f, wo Abraham an einer von Natur heiligen Stätte (Orakelterebinthe; s. *Eiche), die zugleich Mittelpunkt des kananäischen Kultes war, auf Grund einer E. den ersten Altar im hl. Lande errichtet, ein Ereignis von größter heilsgeschichtlicher Bedeutung. Verwandt ist hiermit die sog. Legitimations-E.; vgl. 1 Chron. 21, 26, wo Gott sich durch vom Himmel fallendes Feuer zu dem von David errichteten Altar bekennt, zu dessen Bau ihn der Seher

Gad infolge einer Angelophanie aufgefordert hatte. Ähnlich ist es bei der Einweihung des salomonischen Tempels, wobei es jedoch anschließend heißt, daß die Herrlichkeit Gottes sich im Innern ausbreitet (2 Chron. 7, 1). Auch im Kult spielt die E. eine Rolle. Wenn auch gegenüber der These Weisers, der in einigen Psalmen (18. 50. 77. 97) liturgische Theophaniestücke des Bundesfestkultes sieht, Zurückhaltung geboten ist (Näheres b. Pax 116/128), so sind zweifellos ursprünglich manche Tempelfeste, vor allem das Laubhüttenfest, vielleicht auch die private Liturgie des Passahabends als Wort-E. aufgefaßt worden, die in einer der Antike unbekannten Selbstprädikation Gottes ,ich bin es' (ani hu) in den Hallelpsalmen (113/118) gipfelten u. auf Deuterojesaja eingewirkt haben dürften (Jes. 43, 1ff). Doch ist zu beachten, daß gerade das häufig gesprochene Wort allzu leicht der formelhaften Erstarrung verfällt, der E.-Gedanke in diesen Fällen im späteren Judentum bestimmt nicht mehr gefühlt wurde (gegen E. Stauffer, Jesus [1957] 130/146), woraus sich die einmalige Bedeutung des christl. ἐγώ εἰμι erklärt. Die Passahliturgie ist ihrerseits eschatologisch ausgerichtet, indem man die Haustüre für die E. des Propheten Elia, die Tempeltüre für die des Messias offenhielt (Stauffer aO. 111f). Die literarische E. ist schwer zu bestimmen, da sie durch aktuelle E. in ihrer Eigenständigkeit immer wieder gehemmt wurde. In welcher zurückhaltenden u. zugleich künstlerisch einzig dastehenden Art eine erlebte E. geschildert werden kann, zeigen Ex. 24, 10 u. 1 Reg. 19, 11ff, indem wenige Worte das Wesentliche aussagen. Beide Stellen gehören der Frühzeit an. Später wandelt sich der Stil. Ob man freilich bei Jes. 6, 1ff von einer ,barocken Massenwirkung' sprechen kann, ist fraglich, da dies der Persönlichkeit des Propheten nicht ganz gerecht werden dürfte (gegen F. Dornseiff, Antike u. alter Orient [1956] 258ff). Hesekiel jedoch wirkt in vielen Partien künstlich. Joel hebt die E. stärker durch das Wort, die Psalmen durch Bilder hervor, die bisweilen jedoch durch ein kananäisch-ugaritisches Substrat bedingt sind (zB. Ps. 29) u. durch ihre Bezugnahme auf Jahve ein indirektes religiös-apologetisches Gepräge gegenüber dem heidnischen Kult tragen (F. M. Cross, Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament: BullAmSchOrRes 117 [1950] 19/21). Über den Wechsel von Er- u. Ich-Stil vgl. H. Eising, Gottesoffenbarung bei Daniel im Rahmen der atl. Theophanien: Festschr. F. Nötscher [1950] 62ff). Bei Hiob wird die große Theophanie im Wettersturm 38, 1 zielsicher langsam vorbereitet (S. Fohrer: ThLZ 15 [1959] 11_5).

b. Spätjudentum. 1. Rabbinen. Im Spätjudentum treten historische E. selten auf. Dagegen werden verhältnismäßig häufig die oben erwähnten Sonder-E. berichtet. Bei der Ankunft Isaaks u. Abrahams erscheint eine von der Erde zum Himmel reichende Feuersäule (Pirqe RE 31). Der salomonische Tempel wurde von Geistern u. Dämonen gebaut; Türen öffneten sich von selbst, als die Bundeslade ins Heiligtum gebracht wurde (Strack-B. 2, 707). Als Beispiel einer sog. Erneuerungs- oder Rekonstruktions-E. sei Pirqe RE 36 erwähnt, wonach Abraham in einer Höhle, in die das bei der Angelophanie entsprungene Kalb geflüchtet war, Adam u. Eva umgeben von duftenden Kerzen antrifft u. damit das vergessene Heiligtum von Hebron wiederfindet (J. Jeremias, Heiligengräber in der Umwelt Jesu [1958] 128). Im übrigen steht das Studium der Tora im Mittelpunkt, das nach der Lehre der Rabbinen zur Gottschau führen kann (A. Marmorstein, The old Rabbinic Doctrine of God [London 1937] 94ff), die in Licht- u. Feuererscheinungen zu Häupten studierender oder disputierender Rabbinen sichtbar sein kann, vgl. pChag. 2, 77^b, 32 (Strack-B. 2, 603): ,So saßen sie dann u. beschäftigten sich mit den Worten der Tora. Von der Tora gingen sie über zu den Propheten u. von den Propheten zu den Hagiographen; u. die Worte der Hl. Schrift freuten sich, wie damals, als sie vom Sinai gegeben wurde, u. Feuer umzüngelte sie'. Bisweilen gibt ein Engel aus dem Feuer die Bestätigung für die Richtigkeit der Disputation (ebd.). Ferner bildet sich in den Targumen eine esoterische Lehre aus, die an die Stelle des Gottesnamens verhüllende epiphane Begriffe setzte, die nunmehr theologisch-spekulativ zu werten sind. Hierher gehören das ,Sprechen Gottes' (Memralehre), die Bath Qol, ,Himmelsstimme', die aber nur ein Echo ist, das vom Himmel ausgeht u. auf der Erde gehört wird u. daher keine autoritative Bedeutung besitzt (Strack-B. 1, 125ff) u. besonders das ,Wohnen Gottes' (Shekina), das seinerseits von der Jeqara, dem Lichte, begleitet ist, so daß also das atl. kabod nunmehr in einzelne Teile zergliedert wird (ThWb

2, 248f). In der Endzeit wird sich die Shekina offenbaren, welche die Frommen nur schauen dürfen, während der Messias an ihr Anteil hat (Molin 408). Im Anschluß an Num. 24, 17 werden die messianischen Hoffnungen an die E. eines Sternes geknüpft (Strack-B. 1, 13c; 76f).

2. Apokalyptik. Eine eigene Stellung nimmt schließlich die Apokalyptik ein. Während das Wort der Propheten auf eine unmittelbare E. Gottes zurückgeht, ist diese bei den Apokalyptikern fiktiv u. wird einem Heroen der Vorzeit untergelegt (Henoch, Elias usw.). Von Interesse sind hierbei die Vorstellungen von der eschatologischen E., die häufig an mehrere Gestalten gebunden ist. So unterscheidet Dan. 7, 1ff u. 9, 26 einen menschlichen priesterlichen Messias, der erst sterben muß, bis der Menschensohn auf den Wolken daherkommt, um für immer sein Reich zu begründen. Ähnlich beim äth. Henochbuch, wo auf Henoch u. dem als Weißen Farren erscheinenden König der Endzeit der ‚Auserwählte' folgt, den Gott auf den ‚Thron seiner Herrlichkeit' setzen wird (62, 3ff), zum Entsetzen seiner Feinde. Nach 4 Esr. wird die E. des Menschensohnes durch die Wiederkehr der entrückten Gottesmänner (Moses, Josua, Henoch, Elia usw.) eingeleitet, wovon auch sonst im Judentum die Rede ist (E. Stauffer, Agnostos Christos: Festschr. Dodd [Cambridge 1956] 281/99; ders. Jerusalem u. Rom [1957] 40/48).

3. Qumran. Näherer Klärung bedürfen dagegen noch die Qumrantexte mit ihrer Licht- u. Finsternistheologie (R. Stachowiak: Schweiz. Kirchenztg. 126 [1957] 32). Die dahinter stehenden Kräfte sind böse u. gute Engel, deren ‚Anfechtung' u. ‚Heimsuchung' wohl epiphanen Charakter haben (Sektenkanon 3, 20/24). Wenn beim Endkampf Unwetter, Erdbeben u. Feuerfluten die Erde erschüttern, erhebt die Heerschar des Himmels ihre Stimme u. die Engel Gottes steigen herab. Gott tilgt allen Frevel zur festgesetzten Zeit seiner ‚Heimsuchung' (Hymnenrolle 3, 13f). Dann wird die Wahrheit für alle Zeit aufsprossen (Sektenkanon 4, 18/20). Das Ziel der esoterischen Geheimlehre ist der ‚Ort der Herrlichkeit Gottes' (kabod), womit die Einsicht in die göttl. Schöpfungsgeheimnisse gemeint ist, welche die Sekte über die Menschen erhebt u. den Engeln gleichsetzt (Sektenkanon 11, 3/8). Somit wird kabod ein Ausdruck der Mystik (K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer [1958] 64f).

4. Diasporajudentum. Eine besondere Wendung nimmt die E. im hellenistischen Judentum. In 2 Macc. finden sich zahlreiche E. hellenistischer Prägung anläßlich kriegerischer Ereignisse, wobei den Dioskuren ähnelnde himmlische Gestalten beliebt sind wie Jünglinge mit goldstrahlenden Waffen zu Pferd (5, 2; 10, 29; 11, 8) oder der im Glanze erscheinende Jeremias, der dem Judas Maccabaeus ein goldenes Schwert überreicht (15, 13). In einer großen E. vertreibt ein schrecklicher Reiter in goldener Rüstung mit zwei herrlich anzuschauenden Jünglingen den Heliodor aus dem Tempel (3, 24). Außerordentlich wichtig ist ferner die Tatsache, daß die Übersetzer der LXX den atl. E.-Begriff in griechischer Weise interpretiert haben. Hierbei treten interessante Textänderungen auf, indem E. eingefügt werden, die im Urtext nicht vorhanden sind, bzw. unklare oder verhüllte Ausdrucksweisen verdeutlicht werden. Vgl. Gen. 31, 13: ‚Ich bin der Gott von Betel' = LXX: ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ; Exod. 33, 13 (Moses zu Jahve): ‚Tu mir deine Wege kund u. ich werde dich erkennen = LXX: ἐπιφάνισόν μοι σεαυτὸν γνωστῶς ἵνα ἴδωσε; Jes. 6, 1: ‚Seine Schleppen erfüllten den Tempel' = LXX: πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ; Exod. 34, 29: ‚Als Moses vom Berge herabstieg, wußte er nicht, daß die Haut seines Antlitzes glänzend geworden war = LXX: δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος. Auch die gelegentliche Umsetzung eines Nominalsatzes in einen Verbalsatz (Ps. 84, 8) oder die abweichende Wiedergabe eines hebr. Perfekts durch ein griech. Praesens oder Futur (Ps. 77, 20) dürften auf das Bestreben nach einer Verlebendigung der E. zurückzuführen sein. Erweiterung der ‚Ich bin'-Formel findet sich b. Hes. 34, 15: ‚Ich bin es, der meine Schafe weidet, ich lasse sie lagern' = LXX: ἐγὼ βοσκήσω τὰ πρόβατά μοι καὶ ἀναπαύσω αὐτά, καὶ γνώσονται ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος (Weiteres b. E. Stauffer, Jesus [1957] 168_{59}). Falsche Übersetzungen dürften ebenfalls gelegentlich durch den Gedanken an eine E. verursacht sein; vgl. Sophon. 3, 1: ‚Trotzig u. befleckt ist die gewalttätige Stadt' = LXX: ἐπιφανὴς καὶ ἀπολελυτρωμένη, wobei das 2, 15 in Überheblichkeit von ihr gesagte ἐγώ εἰμι die Ursache vielleicht gewesen ist. Terminologisch werden ὀφθῆναι (Gen. 12, 7; 17, 1; Jer. 38, 3), bei der escha-

tologischen E. neben den Verben des Kommens u. Daseins (ἔρχεσθαι, ἥκειν, παρεῖναι) auch ἐπιφαίνεσθαι (Sophon. 2, 11) u. φαίνεσθαι (Jes. 60, 1), verwendet. Eine besondere Eigenart der LXX besteht aber in der Wahl des Wortes δόξα als Übersetzung des hebr. kabod. Das bisher ungelöste Problem besteht darin, daß in der Antike *δόξα keinen religiösen Klang aufweist u. der Begriff des Lichtes, der mit kabod verbunden ist, ihm ursprünglich fremd zu sein scheint. Über bisherige unbefriedigende Erklärungsversuche vgl. Mohrmann 279f. Mohrmann selbst aber hat auf die merkwürdige Tatsache hingewiesen, daß Josephus u. Philon den religiösen Gebrauch von δόξα nicht kennen, dafür das Wort im Sinne der Pracht eines Königs verwenden (Joseph. ant. 8, 166; bell. 6, 267; Philo quaest. Exod. 2, 45). Wenn man hiermit Mt. 4, 8 (πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν) u. 6, 29 (Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ) vergleicht, ist Mohrmanns Vermutung nicht unmöglich, daß in der Sprache des hellenistischen Hofes sich das Lichtmotiv entwickelt hat. Dadurch wurde der LXX, die ein heidnisches epiphanes Wort vermeiden wollte, die Möglichkeit gegeben, ein unbelastetes Wort als Terminus der Offenbarung zu verwenden. Josephus seinerseits verwendet ἐπιφάνεια (ant. 3, 310) u. geht in echt hellenistischer Weise noch einen Schritt weiter, indem er damit nicht nur eigentliche E., sondern auch die Machterweise Gottes damit bezeichnet (Karmelwunder: ant. 8, 199. Zusammentreffen mit Rebekka: ant. 1, 255. Regenguß nach Dürre: ant. 18, 286). Philon legt bei der allegorischen Ausdeutung von Jakobs Traum (Gen. 28, 11ff) eine klare mystische E.-Lehre vor, in welcher der plötzlich erscheinende (ἐπιφανείς) Logos der einsamen Seele eine unerwartete Freude bereitet, deren einzelne Phasen er beschreibt (somn. 1, 71ff). – Zusammenfassend ist festzustellen, daß das hellenistische Judentum einen entscheidenden Einfluß auf die Begegnung zwischen Antike u. Christentum ausgeübt hat. Die Christen lernen das AT über die LXX kennen, welche die biblische Begriffswelt in griechische Form umgießen mußte.

C. Christlich. I. Neues Test. a. Historische E. 1. Arten. Im NT ist äußerlich scharf zwischen historischer u. eschatologischer E. zu scheiden. Zur ersten Gruppe gehören zunächst die Angelophanien in der Kindheitsgeschichte (Lc. 1, 11ff; 1, 28ff; 2, 9ff), in den Auferstehungsberichten (Mt. 28, 2ff; Mc. 16, 5ff; Lc. 24, 4ff; Joh. 20, 12ff) u. bei der Befreiung der Apostel (Act. 5, 19; 12, 7ff). Diese haben aber keine selbständige Bedeutung, sondern bereiten das Heilsgeschehen vor oder deuten es nachträglich. Daher treten sie gehäuft an den Zentralpunkten der Geburt, Passion (Joh. 12, 28; Lc. 22, 43) u. Auferstehung auf, fehlen dagegen in der Zwischenzeit vollständig. Theophanien finden sich nur bei der Taufe Jesu (Mc. 1, 9) u. bei der Verklärung (Mc. 9, 2ff). Im Mittelpunkt stehen jedoch die Christophanien des Auferstandenen (1 Cor. 15, 5; Mt. 28, 9ff; Lc. 24, 13ff; Joh. 20, 19ff; vgl. H. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse u. das leere Grab[2] = SbH [1958]), wozu auch die Bekehrung Pauli vor Damaskus zu ziehen ist (Act. 9, 1ff; H. J. Schoeps, Paulus [1959] 46). Vor dem Osterereignis sind nur die Verklärung u. das Wandeln Jesu auf dem See (Mc. 6, 45ff) als E. anzusprechen, während andere oft angeführte Beispiele (Hochzeit zu Kana, Brotvermehrung, Stern der Magier u. a.) zu den Wundern zu rechnen sind. Eine Pneumatophanie stellt das Pfingstereignis dar (Act. 2, 1ff); in der Taufe Jesu ist sie mit der Theophanie in einer Doppel-E. zu einer Einheit verbunden.

2. Merkmale. Wesentlich für alle ntl. E. ist die Tatsache, daß sie auf den historischen Christus ausgerichtet sind. Sie sind daher nach Zeit u. Ort genau bestimmbar (Mc. 16, 2; Lc. 24, 1; 24, 13ff; Joh. 20, 21ff) u. können räumlich durch den Tastsinn erfaßt werden (Joh. 20, 27). Sie ereignen sich im Rahmen natürlicher Gegebenheiten, so daß möglicherweise die österlichen E. zT. anläßlich von Pilgerfahrten stattfanden (C. F. D. Moule, The Post-Resurrection-appearences in the light of festival pilgrimages: NewTestStud 4 [1957/58] 58/61). Bisweilen werden bestimmte Offenbarungsorte wie der Berg (Mc. 9, 2) oder der See (Mc. 6, 48) bevorzugt, die durch ihre natürliche Beschaffenheit sich als heilige Stätten auszeichnen (W. Schmauch, Orte der Offenbarung u. der Offenbarungsort im NT [1956] 67ff), ohne daß die E. an sie gebunden wäre. Die Geschichtlichkeit bedingt, daß die E. einmalig u. unwiederholbar sind, daher auch keine der anderen gleichen kann, eine jede also sui generis ist, wodurch sie sich auch einer schematischen Behandlung entziehen. Grundsätzlich sind sie per-

sönlich, was durch die epiphanen ἐγώ εἰμι-Aussagen vielfach hervorgehoben wird (Mc. 6, 50; Joh. 6, 20). Auffallend ist die Sachlichkeit u. Nüchternheit der Schilderungen. Es fehlen ausschmückende E.-Motive: die E. ereignet sich, ohne daß man darauf vorbereitet oder das Ereignis als solches näher erläutert wird, wovon nur die Act. abweicht (s. u.). Mit Ausnahme der pfingstlichen Feuer-E., die eine isolierte Stellung einnimmt, u. der Verklärung, die ihrerseits eschatologisch ausgerichtet ist, sind Licht-E. äußerst selten u. bleiben auf die Angelophanien u. auf die Christophanie bei der Bekehrung Pauli beschränkt, wobei Lukas die meisten Stellen aufweist. Alle E. sind von kurzer Dauer; der ἀφανισμός wird bei der Verklärung u. bei der Geschichte von den Jüngern von Emmaus besonders hervorgehoben. Entscheidend ist vor allem aber der Verkündigungscharakter. Die E. dienen als Beweis für die Auferstehung (Act. 1, 3) u. geben zugleich die Richtschnur für den weiteren Ausbau des Gottesreiches durch die Bestätigung des Hirtenamtes (Joh. 21, 15ff), durch den Tauf- u. Missionsbefehl (Mt. 28, 16ff) u. durch die Berufungen (Act. 9, 1ff), so daß nur derjenige ein wahrer Apostel ist, der den Herrn gesehen hat. Die heilsgeschichtliche Ausrichtung der E. bedingt zugleich ihre Universalität. Im Gegensatz zur Antike sind sie daher niemals planlos oder privat. Auch die an einzelne erfolgenden E. (Joh. 20, 14; 1 Cor. 15, 5) dienen der Gemeinschaft, woraus sich die zahlreichen Mahl-E. (Lc. 24, 30; Joh. 21, 12) erklären. Hierin ist auch die wichtige Rolle des Zeugen begründet; so ist Johannes Zeuge der Taufe (Joh. 1, 34) u. darüber hinaus des ganzen Lebens Jesu (1 Joh. 1, 1f), die Apostel sind Zeugen der Auferstehung (Act. 2, 32). Aus dieser Grundhaltung werden in dem Gleichnis vom reichen Prasser Totenerscheinungen, durch welche die Überlebenden über den Jenseitszustand unterrichtet werden sollen, abgelehnt (Lc. 16, 27ff) im Gegensatz zur Antike, wo z. B. ein verstorbener Sohn aus diesem Grunde zu seiner Mutter kommt (Cougny, Epigr. 2, 373). Die Reaktion der Menschen ist zunächst Furcht u. Schrecken (Mc. 6, 50; Lc. 2, 9); Paulus wird sogar zu Boden geschmettert (Act. 9, 4). Daher beginnt die Kontaktaufnahme stets mit einem Gruß von seiten der epiphanen Gestalt (Lc. 1, 28), der häufig mit μὴ φοβεῖσθε eingeleitet wird (Mt. 28, 5), bei Christophanien aber nie allein steht, sondern mit dem Friedensruf (Mt. 28, 9f; Joh. 6, 20) oder der ἐγώ εἰμι-Formel (Mc. 6, 50) verbunden ist. Trotz der eintretenden Freude bleibt aber die Distanz bestehen, wie es Maria Magdalena am Noli me tangere erfahren muß (Joh. 20, 17). Als Anruf verlangt jede E. Bekenntnis u. Entscheidung, die sich im Apostelamt auswirkt, gibt aber somit die Möglichkeit des Zweifelns u. Glaubens, wie es die Geschichte vom ungläubigen Thomas anschaulich zeigt (Joh. 20, 24ff). Im übrigen werden die E. nur den von Gott Auserwählten zuteil. Die Begleiter Pauli hören zwar die Stimme, sehen aber nichts (Act. 9, 7). Der Auferstandene zeigt sich niemals seinen Gegnern. Daher ist auch gegenüber der heutzutage viel erörterten Frage, inwieweit man in der Pilatusszene eine E. sehen kann, große Zurückhaltung geboten (Joh. 18, 28ff). J. Richter (Ani Hu u. Ego eimi, Diss. Erlangen [1956]) u. Stauffer (Jesus [1957] 130ff) stützen sich hierbei auf das ἐγώ εἰμι, das zweifellos zur epiphanen Terminologie gehört, aber auch eine Wandlung zum Formelhaften durchgemacht hat. O. Blank (Die Verhandlung vor Pilatus, Joh. 18, 28/19, 16 im Lichte johanneischer Theologie: BiblZ 3 [1959] 60/80) sieht hier eine imperiale E. mit einer realen Königsproklamation, der als Antwort des Unglaubens in der Verspottung u. dem Rufe des Volkes nach dem Kreuz eine ironische Inthronisation u. Akklamation folge. Es wäre aber dann nicht recht zu verstehen, warum Lukas, der eine Vorliebe für E. hat, gerade diese Stelle sich hätte entgehen lassen. Ferner ist zu beachten, daß Akklamationen im NT im Gegensatz zu den späteren apokryphen Apostelgeschichten u. Martyrerberichten weitestgehend fehlen (E. Peterson, Εἷς Θεός [1926] 141/224). Das Problem bleibt somit in der Schwebe.

b. Eschatologische E. Die eschatologische E. oder Parusie ist ein dramatisch-kosmisches Geschehen, das mit Sicherheit unversehens eintrifft (Mc. 13, 30), ohne daß man Tag u. Stunde kennt. Im Unterschied zur historischen E. gehen ihr vorbereitende Zeichen voraus; dazu gehören die Drangsale des Antichristus (2 Thess. 2, 7; Apc.), der Zusammensturz von Himmel u. Erde (Mc. 13, 24; Apc. 8, 7ff), nach 2 Petr. 3, 7 der spätjüdische u. iranische Einflüsse widerspiegelnde Weltenbrand (R. Mayer, Ist die biblische Vorstellung vom Weltenbrand eine

Entlehnung aus dem Parsismus? [1952]), u. das geheimnisvolle Zeichen (Mt. 24, 30), das auf den Menschensohn hinweist oder gleich dem Jonaszeichen mit ihm selbst identisch ist (A. Vögtle, Der Spruch vom Jonaszeichen: Festschr. Wikenhauser [1953] 230/277). Diesen Vorzeichen folgt auf den Wolken der Herr selbst, der durch seine bloße E. Satan vernichtet u. nach der Erweckung der Toten durch den Posaunenschall der Engel (1 Thess. 4, 16) das Weltgericht abhält, mit dem die Heilszeit eingeleitet wird (Hebr. 9, 28). Da auf ihr der Ton liegt, wird bei Joh. nicht von der E., sondern stets vom ewigen Leben gesprochen. – Zwei Punkte sind als wesentlich hervorzuheben. Die E. ist mit einem Lichtglanz verbunden: der von Osten her aufzuckende Blitz (Mt. 24, 27; Lc. 17, 24) kündet die Herrlichkeit des Menschensohnes an (δόξα: Mc. 13, 26 u. vor allem Lc.). Ferner ist Christus von Engeln umgeben, während er in der historischen E. stets allein erscheint, da die gleichzeitige E. von Moses u. Elias bei der Verklärung (Mt. 17, 3) in den eschatologischen Rahmen dieser Szene hineingestellt werden muß. Die hier zu Tage tretende Andersartigkeit stellt keinen Gegensatz dar, sondern führt beide E.-Arten zu einer heilsgeschichtlichen Einheit zusammen. Der in Menschengestalt verhüllte Gottessohn läßt während seines Erdenlebens seine Herrlichkeit in besonderen Augenblicken aufleuchten, die bei der Parusie endgültig erstrahlen wird, wo er nicht mehr als Erniedrigter, sondern als Erhöhter herrschen wird, der von seinem Hofstaat umgeben ist. Infolgedessen bleibt nunmehr der Himmel, der bisher nur in außergewöhnlichen Fällen sichtbar war, für immer offen (Joh. 1, 51; vgl. Act. 7, 56; Apc. 19, 11). Somit wird der Wechsel von Verhüllung u. Offenbarung ein Kennzeichen christlicher E., die somit einen ausgesprochenen Ambivalenzcharakter trägt. Daher sieht aber auch Joh. nicht so sehr das einzelne Geschehen, sondern das ganze Erdenleben des Herrn als eine (1 Joh. 1, 1ff hymnisch gepriesene) E. an, während die Pastoralbriefe den Blick auf die zwischen E. u. Parusie gelegene Zwischenzeit richten, die der Erwartung u. Vorbereitung zu dienen hat (1 Tim. 6, 12ff; 2 Tim. 1, 9ff; 4, 1ff; Tit. 2, 11ff), ihrerseits aber von der ersten E. geformt wird, die somit nach Tit. 2, 11 die Rolle eines Erziehungsfaktors übernimmt (ἐπεφάνη ἡ χάρις παιδεύουσα ἡμᾶς). Zwar heißt es bei Diod. 5, 49, 5f von den in die Mysterien Eingeweihten, daß sie εὐσεβέστεροι, δικαιότεροι, βελτίονες würden. Sie können es aber nur aus eigener Kraft erreichen, während im NT der E. selbst diese Kraft eigen ist.

c. Satans-E. Hierher gehören nun auch die Satans-E., die am Ende der Tage in mannigfacher Gestalt, u. a. als feuerroter siebenköpfiger *Drachen (Apc. 12, 3), als Meer- u. Landtier (Apc. 13, 1. 11), als apokalyptischer Reiter (Apc. 6) usw. auftreten. Doch sind diese E. nur Nachahmungen der Parusie Christi, um die Gläubigen zu täuschen (2 Thess. 2, 9); sie vermögen nichts aus sich selbst u. verschwinden, wenn der Herr sie anhaucht (vgl. Hippol. antichr. 6).

d. Terminologie. Die historische E. wird niemals substantivisch, sondern stets verbal ausgedrückt, wobei neben den Verben der Bewegung (ὑπαντᾶν, ἐγγίζειν, προσεισελθεῖν, καταβαίνειν, ἐπιστῆναι) vor allem Verben des Sehens (ἰδεῖν, ἑωρακέναι, θεᾶσθαι, zumeist in der passiven Form ὤφθη) überwiegen, während die Wortsippe ἐπιφαίνεσθαι vollständig fehlt. Nur φανεροῦσθαι ist ein fester Terminus technicus zur Bezeichnung der E. Christi auf Erden bei Johannes (1 Joh. 3, 5ff). Andererseits wird die eschatologische E. substantivisch ausgedrückt; neben παρουσία u. ἀποκάλυψις findet sich in diesem Sinne auf Grund der Einheit von E. u. Parusie auch ἐπιφάνεια (1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 1. 8; Tit. 2, 13), das auf diese Weise einen der Antike fremden Bedeutungsinhalt erhält.

e. Literarische Gestaltung. Zur vollen Erfassung der E. gehört die Kenntnis der jeweiligen Einstellung des einzelnen inspirierten Schriftstellers. Gegenüber Markus, dessen Werk man mit Recht als das ‚Buch der geheimen E.' (M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[3] [1959] 232) bezeichnet hat, ist Matthäus logisch u. nüchtern, wie es zB. die unterschiedliche Darstellung der Verklärung (Mc. 9, 2ff; Mt. 17, 2ff) deutlich zeigt. Lukas hingegen bevorzugt E.-Schilderungen. Den epiphanen Charakter der Taufe unterstreicht er 3, 22 durch den Zusatz τὸ πνεῦμα ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν. Bewußt hat er auch den Einzug Christi in Jerusalem (19, 36ff) in diesem Sinne umgestaltet, indem er anstelle des bei Mc. 11, 10 erwähnten nationalen Königtums Davids den König selbst, der im Namen

des Herrn kommt, nennt. Die auffallende Betonung des Sehens anläßlich der Bekehrung Pauli Act. 26, 16 (εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην, καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδές με ὧν τε ὀφθήσομαί σοι) weist in die gleiche Richtung. Er allein hebt bei der Hirtenverkündigung (2, 9), bei der Verklärung (9, 31) u. bei der Parusie die strahlende δόξα hervor u. weist besonders bei den Angelophanien immer wieder auf den Lichtglanz hin. Allerdings dürfte es nicht angängig sein, mit H. Conzelmann (Mitte der Zeit [1954] 168ff) der E. im Kompositionsschema des Lukas die Rolle eines Präludiums vor entscheidenden Ereignissen im Leben des Herrn zuzuweisen, da Lukas in der Anordnung des Stoffes viel zu stark an Markus gebunden ist. Bei Paulus steht die Parusie im Mittelpunkt, deren Strahlen auf Erden aufleuchten u. ihn persönlich vor Damaskus getroffen haben. Im Hebräerbrief 12, 18ff erfährt die E. eine Vergeistigung, indem die Ereignisse am Sinai u. am Sion einander gegenübergestellt u. als Überwindung des Vergänglich-Sichtbaren durch das Unvergänglich-Unsichtbare angesehen werden.

f. Ergebnis. Die überragende Bedeutung der ntl. E. führte bereits in den kanonischen Schriften zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der Antike, deren Niederschlag wir in der Kultsprache finden. Die Meidung der Wortsippe von ἐπιφάνεια in der historischen E. bzw. ihre Verschiebung auf das der Antike unbekannte eschatologische Gebiet zeigt bereits die scharfe Abgrenzung an, die ihren Grund weniger in einer gewissen Rivalität als in der völlig andersgearteten Struktur der ntl. E. haben dürfte. Entsprechend der heilsgeschichtlichen Bedeutung werden die E. auch gegen Träume, die Mt. 1, 20; 27, 19 u. Act. 16, 9 ausdrücklich mit κατ' ὄναρ eingeführt werden, u. Visionen (Verwendung von φαίνεσθαι; vgl. W. Michaelis: ThWb 5, 372) abgehoben, während bei der Antike vielfach unklare Übergänge herrschen. Die verbale Ausdrucksweise ist ein Stilmittel für die lebhafte Anteilnahme des Sprechers (W. Havers, Handbuch der erklärenden Syntax [1931] 114), für den die E. ein wirkliches Erlebnis darstellt, das der Antike völlig abhanden gekommen war. Bei der eschatologischen E. tritt noch ein anderer Gesichtspunkt hinzu. Da ihr der ἀφανισμός fehlt, Christus nach seinem unerwarteten, die Welt verändernden Kommen für immer dableibt, tritt der Gedanke an die Erscheinung als solche zurück. Der Blick ist viel stärker auf das machtvolle Wirken gerichtet, das bei seiner Ankunft offenbar wird. Daher kommt der Menschensohn bei der ‚Parusie' auf den Wolken des Himmels μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης (Mt. 24, 30). Damit tritt aber die E. in einen bewußten Gegensatz zum Herrscherkult, der seinen Machtanspruch immer wieder geltend zu machen suchte. Dem irdischen König wird der himmlische entgegengestellt. Beweis ist die Tatsache, daß ein großer Teil der eschatologischen Terminologie der Hofsprache entlehnt ist. Hierher gehören παρουσία u. ἐπιφάνεια, wobei bei letzterem allerdings die oben angeführten Gründe mitberücksichtigt werden müssen, die zugleich zeigen, daß derartige geistesgeschichtliche Vorgänge nicht auf eine einzige Formel gebracht werden dürfen, sondern daß man mit verschiedenen Bedingungen u. Triebkräften rechnen muß. Σωτήρ (2 Tim. 1, 9) u. ἀπάντησις (1 Thess. 4, 17) vervollständigen das Bild. Dieser Umformungsprozeß hat aber nicht etwa erst in ntl. Zeit stattgefunden, sondern geht in seinen Wurzeln auf die jüd. Diaspora zurück. Bereits in der LXX wird das Kommen des Tages Jahves Joel 2, 1 mit πάρεστιν angekündigt. Jahve selbst stellt sich Jes. 52, 6 dabei mit einem πάρειμι vor. Συνάντησις bezeichnet Ex. 19, 17 die Begegnung des Volkes mit dem auf Sinai erschienenen Gott. Sophon. 2, 11 wird der Herr zum Gericht erscheinen (ἐπιφανήσεται) u. Joel 2, 11 wird der ‚furchtbare Tag Jahves' mit ἐπιφανής übersetzt. Doch finden sich die entsprechenden Substantiva παρουσία u. ἐπιφάνεια noch nicht in dieser Verwendung; sie haben ihre eschatologische Note erst später erhalten, παρουσία wegen seines bei Mt. 24, 3. 27. 37. 39 vorliegenden technischen Charakters jedoch vor ἐπιφάνεια, das möglicherweise erst in paulinischer Zeit diese Deutung erhielt (Pax 259f). Doch ist das Problem nicht darin erschöpft, daß Christus König dem irdischen Herrscher gegenübergestellt wird. Wesentlich ist, daß er seine Macht gerade in seiner E. zeigt, mit der er seine Gegner beseitigt (1 Thess. 4, 16). Die Wortsippe παρουσία erhält soweit erst in der biblischen Welt ihren ausgesprochenen epiphanen Charakter. Infolgedessen stehen sich nicht so sehr imperiale u. christliche E., sondern irdisches u. himmlisches Königtum einander gegenüber, u. die E. unterscheidet beide voneinander,

wobei das NT an oberflächliche Berührungspunkte anknüpfen konnte. Zeigte sich in den bisherigen Fällen eine große Zurückhaltung der Antike gegenüber, so können wir andererseits auch eine Gegenströmung beobachten. Infolge ihrer Konzentrierung auf Christus tritt die ntl. E. trotz der scheinbar zahlreichen Belege selten auf u. ist stets auf das Entscheidende, d. h. auf die Verkündigung, ausgerichtet. Demgegenüber machen sich bei Lukas hellenistische Einflüsse in der Ausmalung der einzelnen Szenen (s. o.), in zusätzlichen E.-Schilderungen u. in der Verselbständigung der Angelophanien geltend, indem zB. der Engel vor Malta als Retter in Seenot auftritt (Act. 27, 23). Lukas berichtet auch als einziger eine antike E. (Act. 14, 11). Zweifellos hat er mit Rücksicht auf seine heidenchristliche Leserschaft aus der Fülle des vorliegenden Stoffes gerade diese Partien ausgewählt. Die Anregung empfing er aus der LXX, die ihm auch sonst als Vorlage diente. Hierbei ist bei der formalen Gestaltung an die Übernahme einzelner E.-Motive zu denken, wozu αὐτόματος als Beiwort der sich selbst öffnenden Tür gehört (Act. 12, 10); doch muß man in anderen Fällen mit derartigen Vermutungen vorsichtig sein, da es sich vielfach um Konvergenzerscheinungen handeln kann (gegen Weinreich 328ff). Wesentlich ist jedoch die Tatsache, daß die hellenistischen E.-Vorstellungen, die zum ersten Male in der LXX mit der biblischen Gedankenwelt in Berührung kamen, von dort durch Lukas Eingang ins NT fanden. Zugleich erhellt daraus die große Bedeutung des griech. Diasporajudentums, dessen Beitrag zur christlichen Kultsprache nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Astrologische Vorstellungen wirken schließlich Apc. 9, 1 nach, wo nach einem Trompetenstoß ein Stern (d. h. ein Engel) vom Himmel herabkommt. Lc. 10, 18 ist der ‚vom Himmel fallende Blitz Satans' schon völlig in die Bildersprache übergegangen.

II. Patristik. a. Terminologie. 1. Griechisch. Die ntl. Terminologie wird in mannigfacher Weise variiert. Vor allem bezeichnen die eschatologischen Ausdrücke auch das irdische Kommen Jesu. Dabei gibt es jedoch wesentliche Unterschiede. Παρουσία bedeutet mit Ausnahme von Clem. Alex., der die eschatologische Note völlig in den Hintergrund treten läßt (strom. 3, 12, 90, 4; 6, 17, 159, 9), nur gelegentlich die historische E. (Ign. ad Phil. 2, 9). Justin stellt dabei als erster der zweiten Parusie die erste gegenüber (πρώτη-δευτέρα, ἄδοξος-ἔνδοξος; vgl. dial. 14, 8; 32, 2; 49, 2). In ähnlicher Weise spricht er von einer πρώτη φανέρωσις (dial. 49, 3). Umgekehrt beschränkt sich bei ἐπιφάνεια die eschatologische Bedeutung (2 Clem. 2, 1; 17, 4) allmählich auf Kommentare zu den Paulusbriefen oder auf die Formel δευτέρα ἐπιφάνεια (Orig. Joh. 2, 7; 20, 11). Im übrigen herrscht die Beziehung auf das erste Kommen vor, bzw. ἐπιφάνεια bedeutet allgemein ‚Erscheinung, Offenbarung', das von Gott, Christus, dem Hl. Geist u. den Engeln ausgesagt wird (Orig. c. Cels. 2, 4; 3, 3; 3, 14; 8, 12; Clem. Alex. strom. 1, 123, 3; 5, 9, 37). Eusebius spricht oft von der Zeit der heilbringenden E. (dem. ev. 1, 6, 51). Der Grund für diese Entwicklung, die an 2 Tim. 1, 10 u. an die johanneische E.-Auffassung anknüpfen konnte, dürfte darin liegen, daß ἐπιφάνεια im Gegensatz zu παρουσία noch kein terminus technicus geworden war. Wir erleben hierbei einen der seltenen Fälle, daß eine ntl. Prägung in der Folgezeit nicht aufrecht erhalten worden ist. Dahinter macht sich letztlich antiker Einfluß geltend. Euseb. dem. ev. 8 weist auf die imperiale E. hin: Χριστοῦ δὲ ἀρχὴ καὶ βασιλεία, οὐ τοῦ Ἰσραὴλ ἀλλὰ τῶν ἐθνῶν ἁπάντων ἄρχουσα. Τίς δ'οὐκ ἂν ὁμολογήσειε ταῦτα οὕτως σαφῶς ἐπὶ τῇ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφανείᾳ πεπληρῶσθαι. Bei Origenes werden mit ἐπιφάνεια nicht nur die Christophanien (c. Cels. 3, 43) u. die Theophanien des AT (ib. 2, 75), sondern in hellenistischer Art die vom Herrn gewirkten Wunder bezeichnet (ib. 3, 28). In ähnlicher Weise wird in den apokryphen Schriften das verbale epiphane Wortmaterial in reichem Maße verwendet (s. u. 278ff). Daneben treten θεοφάνεια, φανέρωσις, ἔλευσις im Sinne von ‚Offenbarung' auf. Eusebius verfaßte eine syrisch erhaltene, rhetorisch gefärbte populäre Schrift über die Theophanie in 5 Büchern, deren Stoff weitestgehend seiner praeparatio et demonstratio evangelica entnommen ist (H. Gressmann, Studien zu Eusebs Theophanie = TU 33 [1903]).

2. Lateinisch. Eine Durchsicht der alten lateinischen Übersetzungen des 2. Makkabäerbuches, das in besonderer Vielfalt E.-Schilderungen aufweist, ergibt die überraschende Tatsache, daß ἐπιφάνεια zahlreiche lateinische Worte entsprechen: illuminatio, illustratio, quae ostensa sunt, ostensio, ostensionis

evidentia, evidentia, manifestatio, magnalia illustria, monstra, visio, praesentia dei, signa evidentia, signa u. apparere (D. De Bruyne-B. Sodar, Les anciennes traductions latines de Maccabées: Anecd. Maredsolana 4 [1932]; Mohrmann 252). Im NT wird ἐπιφάνεια als Parusie stets mit adventus, 2 Tim. 1, 10 in Abweichung vom Originaltext mit illuminatio wiedergegeben. Im Sinne der Inkarnation wird adventus bei Iren. 1, 7, 1; 2, 22, 1; 3, 10, 2 (carnalem) u. Hieronym. ep. 36, 16 (carneus; 129, 2: in carne Domini) gebraucht. Als Einheit von E. u. Parusie wird das Wort bei Iren. 4, 34, 1 ein theologischer Begriff als Ausdruck des von Christus heraufgeführten neuen Äons (K. Prümm: Pisciculi Dölger [1939] 203f). Für die Übersetzung des biblischen δόξα wurde in Afrika claritas u. clarificare, in Europa maiestas, magnificare u. gloria gewählt, wobei letzteres allmählich die Oberhand gewinnt (Mohrmann 284f). Die erstaunliche Variabilität hängt nicht so sehr damit zusammen, daß der Sinn der entsprechenden griechischen Wörter verschwommen u. unklar war. Vielmehr übernahmen die alten Übersetzer ein Erbe des antiken Rom, dem die E. unbekannt war, so daß sie an keinen Fachausdruck anknüpfen bzw. ihm einen gleichwertigen antithetisch gegenüberstellen konnten. Ihre Situation war also eine andere als sie der griechisch schreibende biblische Schriftsteller vorfand, der sich mit einer vorhandenen Begriffswelt auseinandersetzen mußte. Der Weg, den sie einschlugen u. den wir natürlich nur in Umrissen erkennen können, bestand darin, daß sie scharf zwischen ἐπιφάνεια u. δόξα sowie zwischen E. u. Parusie schieden. Wie das Wort adventus u. die Abänderung in 2 Tim. 1, 10 zeigen, war für sie die Parusie keine eigentliche E. Im übrigen betont claritas den Licht-, maiestas den römischen Machtgedanken, mit dem sich im Hinblick auf den Kaiserkult sekundär auch das Licht verbinden konnte. Vielleicht erklärt sich diese Scheidung nebenbei auch aus den spätjüdischen Vorstellungen der Schekinah u. Jeqara (Mohrmann 285).

b. Epiphane Erweiterungen. 1. Christophanien. Die entscheidende Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum findet bereits im NT statt. Aber nach dem Gesetz, wonach bei Überschichtung verschiedener Kulturen das Substrat nach anfänglicher Zurückdrängung allmählich seinen Einfluß wieder geltend macht, zeigt sich seit dem 2. Jh. in der apokryphen Literatur u. in volkstümlichen Heiligenlegenden eine Vorliebe für eine breite Ausmalung der E. Hierbei gehen Antike, Judentum u. Gnosis eine zT. seltsame Mischung ein, deren einzelne Teile vielfach kaum voneinander zu scheiden sind. Ausgangspunkte bilden die E. des NT. – Die Geburt, die bei Lukas in völliger Verhüllung stattfindet, nimmt im Protev. Jacobi 18/20 epiphanen Charakter an. Unter Verzicht auf nähere topographische Angaben geht sie in einer einsamen Gegend ausdrücklich ohne jede menschliche Hilfe dramatisch vor sich, indem zuerst eine lichte Wolke die Höhle einhüllt, die auf das Glaubenswort der zu spät gekommenen Hebamme sogleich weicht. Dann erscheint ein gewaltiges Licht u. schließlich wird das Kind sichtbar, das an der ungläubigen Salome ein Heilungswunder wirkt. – In dem zwar erst aus dem 8./9. Jh. stammenden, aber altes Volksgut enthaltenen PsMt. wird die Flucht nach Ägypten als eine epiphane Parusie geschildert, indem Drachen, Löwen, Leoparden den Knaben anbeten, die Palme sich neigt u. auf sein Wort hin eine Wasserquelle hervorsprudeln läßt, bei seinem Eintritt in einen Tempel 365 Götzenbilder zu Boden fallen u. schließlich als Höhepunkt Aphrodisius, der Vorsteher der Stadt, anstelle einer Bestrafung selbst die Proskynese vollzieht (PsMt. 18/22 [308 Hennecke²]). – Vor allem aber gibt die Taufe Anlaß zu Erweiterungen, da sie nicht so sehr als eine Theophanie als vielmehr als Christophanie aufgefaßt wurde. Hierher gehören die aus dem Jordan aufsteigenden Feuerflammen bzw. der plötzlich erstrahlende Lichtglanz. Die älteste Stelle findet sich bereits bei Justin. dial. 88: καθελόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ. Zwei Italahandschriften (Cod. a u. g) fügen nach Mt. 3, 15 den Satz ein: cum baptizeretur lumen ingens circumfulsit de aqua, ita ut timerent omnes qui advenerant. Nach PsCypr. rebaptism. 17 (CSEL 3, 90) leuchtet das Licht über dem Wasser, nach dem Ebioniten-Ev. (Epiphan. haer. 30, 13, 7 [1, 351, 1 Holl]) erst nach der Taufe auf, so daß Johannes erst auf Grund dieses Wunders den Messias erkennt. Verbreitet sind diese Anschauungen in der syrischen Kirche, wobei Tatian (frg. 43 Harris; C. Peters, Nachhall außerkanonischer Ev.-Überlieferung in Tatians Diatessaron: Act. Orient. 16 [1937] 259/266) u. Ephraim Wegbereiter waren. In dem Hymn.

in fest. Epiph. 14, 11, 29, 43 (1, 118 Lamy) ruft Johannes erschrocken aus: ‚Wer kann brennendes Feuer mit Händen fassen?' u. bei Greg. Thaumat. (68 Jacoby) heißt es: ‚Ein Funke ist im Wasser, eine Flamme gleitet in den Wogen, Gott wird gebadet': hier wird bereits in mystischer Weise das Feuer mit Jesus identifiziert. Bei einer Erklärung muß man daran denken, daß bereits die atl. E. mit Feuer u. Licht verbunden waren u. somit hellenistische, aber auch iranische Einflüsse leicht an Boden gewinnen konnten. Mt. 3, 11 wurde nur als Bestätigung aufgefaßt, ist selbst nicht Ausgangspunkt gewesen. Ein weiteres Kennzeichen ist das Erschrekken der Natur, das in der Reaktion des Jordanwassers zum Ausdruck kommt. Hierbei muß man zwischen dem Stillstehen bzw. Zurückweichen (Distanz) u. dem Aufschäumen (Zeichen der Macht u. Fülle) unterscheiden, wenn beide Arten natürlich bisweilen miteinander verbunden sind. Nach Jakob v. Sarug (PO 6, 1, 365) erschauerte das Wasser vor Freude, daß der Heilige der Quellen sich in ihm aufhielt, während nach Hippolyt der Fluß nur aus Unwissenheit geflohen sei (Ohrt 87). Erst auf einen Befehl Jesu bringt Johannes die Wasser zum Stehen (Chron. pasch. 1, 422). Hieran schloß sich eine Theologie, wonach der Jordan die unterirdischen Mächte darstellt (Edsman 47). Andererseits schäumen die Wasser während oder unmittelbar nach der Taufe (Ephr. hymn. 1, 20 [1, 11 Lamy]; hymn. 14, 31 [1, 124 L.]) bzw. der zurückweichende Fluß bildet Wirbel u. brodelt (PO 19, 15). Schließlich wird auch die Himmelstimme ausgeschmückt. Im Hebräer-Ev. bei Hieronym. in Jes. 4, 11, 1 (PL 24, 148 C/D) heißt es: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. Dagegen ist an der Tauben-E. nichts Wesentliches geändert worden. Justin. dial. 88, 3 gibt eine dramatische Schilderung, indem das Wasser beim Hineinsteigen aufflammt, beim Heraussteigen die Taube zugeflogen kommt. Die Auferstehung, die in den Evangelien nur aus dem leeren Grab u. den E. des Auferstandenen erschlossen werden kann, findet im Ev. Petri 35ff nicht vor Auserwählten, sondern in aller Öffentlichkeit statt. Zwei römische Wachsoldaten sehen aus dem geöffneten Himmel zwei glänzende Männer herabsteigen, die nachher vor dem unterdessen dazugekommenen Centurio u. vor den Juden gemeinsam mit Jesus, den sie aus Ehrerbietung stützen, aus dem Grabe herauskommen, wobei ihnen ein sprechendes Kreuz als Sinnbild des Gekreuzigten nachfolgt. Zum Abschluß erscheint von oben der Auferstehungsengel. – Die nur 1 Petr. 3, 18 angedeutete Höllenfahrt Christi wird im Evangel. Nicodemi 17/27 breit ausgestaltet. In einem wirkungsvollen Kontrast erstrahlt um Mitternacht ein Sonnenlicht. Eine gewaltige Donnerstimme sprengt die von Hades verriegelten Tore. Der König der Herrlichkeit hält seinen Einzug, der nach Bindung Satans die Toten erweckt u. eilends die Unterwelt wieder verläßt. Als Folge treten Totenerscheinungen in Jerusalem auf (vgl. Mt. 27, 53). – Gerade in den Phasen tiefster Erniedrigung finden sich E.: beim Erscheinen Jesu vor Pilatus verneigen sich wiederholt von selbst die Kaiserbilder an den Ehrenstandarten (Ev. Nicodemi 1, 5f) im Gegensatz zu dem im römischen Heer der Kaiserzeit üblichen Feldzeichenkult (Liebenam: PW 62 [1909] 2155f; H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes [1934] 56/62. 76/79); dadurch erhält Joh. 18, 37 eine neue Beleuchtung. Durch die Berührung der Erde mit dem Leichnam Jesu erfolgt das Erdbeben (Ev. Petri 21). Auch die einzelnen E. Jesu werden durch Gespräche oder märchenhafte Züge ausgestaltet (Tabor: Act. Joh. 90) bzw. durch neue ergänzt; hierher gehören die Befreiung des Josef v. Arimathea aus dem Gefängnis (Ev. Nicodemi 15, 6), die Erteilung des Missionsauftrages an Thomas (Act. Thomae 1), der Appell zur Enthaltsamkeit vor Neuvermählten (Act. Thomae 11f), die Verurteilung Theklas (Act. Pauli 22), die Heilung der Witwen (Act. Petri 21), die Quo-vadis-Szene (Act. Petri 35), nächtliche E. bei gefangenen Märtyrern (ASS Febr. 2, 650, 2; vgl. Delehaye, Orig. 295) usw. Eine E. vor Maria findet sich zuerst in dem Buch von der Auferstehung Christi des Apostels Bartholomäus, in dem Maria mit Maria Magdalena gleichgesetzt wird (E. A. W. Budge, Coptic Apocrypha [Oxford 1913] 182/192). Im Rabula-Kodex trägt bei der Auferstehung die Frau, die mit dem Engel u. mit Christus spricht, jeweils einen Heiligenschein. Ab 12. Jh. ist dieses Motiv ein beliebter Vorwurf der Kunst (J. D. Breckenridge, ‚Et prima vidit'. The Iconography of the Appearance of Christ to

His mother: ArtBull 39 [1957] 9/32 u. Taf. 1; vgl. auch C. Gianelli: RevEtByz 11 [1953] 106/119). Gnostisches Gedankengut spiegelt sich Act. Joh. wider, wo als Zeichen der engen Verbindung zwischen Erlöser u. Erlöstem die ‚Gnade' mit den Jüngern im Reigen tanzt u. singt (95) oder während der scheinbaren Kreuzigung dem in eine Höhle am Ölberg geflohenen Johannes oberhalb eines Lichtkranzes sichtbar wird (97f). In dem sog. Perlenlied der Act. Thomae 108/113 (A. Adam, Die Psalmen des Thomas u. das Perlenlied als Zeugnisse vorchristl. Gnosis = ZNW Beih. 24 [1959]) ist Christus die gnostische Erlösergestalt, die erst selbst erlöst werden muß, indem ein leuchtender Brief als himmlischer Weckruf ihm nach Osten voranfliegt u. ein redendes Kleid, dem er sich immer mehr anpaßt, den Prozeß der Erlösung wiedergibt, wobei die nähere Ausschmückung dem Königsritual entnommen zu sein scheint. In einer großartigen E. wird in der Pist. Soph. 2/6 geschildert, wie eine ungeheure Leuchtkraft (*δύναμις) Jesus einhüllt u. in den Himmel hebt, worauf ein Erdbeben erfolgt. Am folgenden Tage kommt er strahlender als vorher wieder herab, um den Jüngern in Gesprächsform esoterische Anweisungen zu geben.

2. Angelophanien. Diese sind häufig u. treten selbständig auf; vgl. Protev. Jacobi 4, 1; 8, 1. 3; 11, 1; 14, 2; 22, 3. Ev. Nicodemi 19; Act. Joh. 73. Engel als Geleiter der Märtyrer in den Himmel (zB. Pass. Perp. 11/12) knüpfen an spätjüdische (Hen. 87, 3) u. antike Nike-Vorstellungen bei der Apotheose an. Michael (o. Sp. 248ff) erhält bei den Kopten eine überragende Bedeutung. Mit ihm werden atl. u. ntl. E. in Verbindung gebracht; im übrigen ist er der stete Helfer der ägyptischen Asketen u. Heiligen u. hat in einer E. den Kaiser Diokletian mit einem Stock vom Thron geschlagen (G. Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche [1959] 11/30). Auch die Vorstellung des Schutzengels ist bei ihnen stark vertreten, die in Tobias ihr Vorbild hat u. in der spätjüdischen Engellehre neuen Auftrieb erhielt, während antike Einflüsse nicht vorhanden sind. Als Beispiel gnostischer Angelophanie sei die Aussendung des Engels Baruch an den Hirten Jesus bei Hippol. philos. 5, 26 erwähnt. Weiteres s. *Engel III u. IV.

3. Apostel u. Heilige. Ein wie großer Wandel in der Auffassung gegenüber dem NT aber eintreten kann, zeigt die Tatsache, daß das Auftreten eines Apostels zu einer E. werden kann. So begegnet dem Thomas unterwegs ein Eselsfüllen, das ihn als Zwillingsbruder Christi begrüßt u. zu ihm sagt: (οἱ ἄνθρωποι) διὰ τῆς σῆς ἐπιφανείας καὶ τῶν λόγων σοῦ τῶν θεϊκῶν νῦν ἐπιστρέφονται πρὸς τὸν ἀποστείλαντά σε θεὸν τῆς ἀληθείας (Act. Thomae 39). Obwohl Christus durch den Apostel fast verdeckt wird, bleibt seine unsichtbare Gegenwart bestimmend. Nach G. Bornkamm (Mythus u. Legende in den apokryphen Thomasakten [1933]) hat sich in den Act. Thomae vormanichäische Gnosis mit hellenistischen Motiven vermischt. Über Toten-E. der Apostel vgl. Mart. Pauli 7; Act. Petri 40; Act. Thomae 160. Vor allem übernehmen Apostel u. Heilige die Rolle der antiken σωτῆρες. Wegen ihrer engen Verbundenheit u. ihrer eigenen E.-Erlebnisse (Mt. 14, 28f; Act. 27, 23) werden Petrus u. Paulus die Nachfolger der *Dioskuren; *Kosmas u. Damian sowie *Kyros u. Johannes erscheinen wie *Asklepios in der *Inkubation, wobei in den Berichten fast die gleiche Terminologie angewendet wird (Deubner 56/109). Als Beispiel einer kultischen E. sei die hl. Thekla erwähnt, die nach Art einer griech. Epidemie auf feurigem Wagen, aber nur den Frommen sichtbar, von Seleukeia nach Dalisandos sich begibt, um beim dortigen Fest anwesend zu sein (Basil. Seleuc. mirac. Theclae 2, 10 [PG 85, 580f]).

4. Kennzeichen. Charakteristisch ist der dramatische Aufbau, in den auch die leblose Natur einbezogen ist, die bei der Geburt still steht (Ev. Jacobi 19, 1). Bei der Auferstehung rollt der Stein von selbst weg, öffnet sich das Grab (Ev. Petri 35f). Beim Tode des Zacharias ächzt die Decke des Tempels (Ev. Jacobi 24, 3). Erwähnt werden auch Nacktheit (Act. Joh. 90, während in den kanonischen Schriften Christus stets bekleidet ist: Mc. 9, 3; Apc. 1, 13), Überdimensionalität (ebd.), Wohlgerüche, Hochziehen von Häusern, Schreiten durch verschlossene Türen (Ev. Nicodemi 15, 6). Josef sieht bei der Geburt Jesu Arbeiter, die beim Kauen waren u. doch nicht kauten, die ihre Hände in der Schüssel hatten u. doch nicht aßen, u. er sieht Schafe, die keinen Schritt vorwärts gehen, während die Hand des Hirten mit seinem Stecken oben stehen bleibt (Ev. Jacobi 18, 1). Eine besondere Pointe ist der langsame oder plötzliche Wechsel von Verhüllung u. Enthüllung, wo-

bei Wolke u. Lichtphänomene (Act. Petri 21; Deubner 83) eine große Rolle spielen. Oft ist nur die auditio erkennbar (Ev. Jacobi 11, 1; 20, 4; 24, 2; Ev. Nicodemi 21, 1); bei der Verkündigung ist der Himmelsgruß an Maria zwischen der Stimme u. dem Engel geteilt (Ev. Jacobi 11, 1). Die visio dagegen ist vielfach unsicher u. undeutlich. Bei dem gleichen Anlaß sieht Johannes einen Kahlkopf, Jakobus einen Jüngling (Act. Joh. 88). Act. Petri 21 erscheint Christus den einen als Alter, den anderen als Knabe. Bei Berührungen wirkt er stofflich u. unstofflich zugleich (Act. Joh. 93), Fußspuren sind wegen seines schwebenden Ganges nicht zu sehen (ebd.). Vielfach tritt Jesus in verhüllter Gestalt als Apostel auf, der zwar in der Nähe, im Augenblick aber nicht zugegen ist (Act. Pauli 21; Act. Thomae 11; Act. Andr. 14); oder Jesus geleitet (προηγεῖται) als Jüngling mit einer Leuchte zum Taufort (Act. Thomae 154; Peterson 193/197) bzw. erscheint zwischen Taufe u. Eucharistie (Act. Petri 5). In ähnlicher Weise werden die Engel als νεανίσκος, παῖς von schönem Aussehen (εὐειδής, εὔμορφος, καλός, νεώτερος) freundlich lächelnd (μειδιῶν) geschildert (Peterson 191f; Deubner 73), während die Inkubationsheiligen auch Mönchsgestalt annehmen (Deubner 73. 84). Die Verhüllung kann bis zur völligen Unbestimmtheit gehen. So heißt es von Christus im Ev. Nicodemi 21, 3 u. 22, 1 aufgrund einer älteren Tradition, er sei unbemerkt ins Totenreich eingedrungen u. habe wie ein Mensch ausgesehen. Nach Asc. Jes. 10, 7/11, 25 fällt auf seiner Reise durch den Himmel seine δόξα ab, indem er jeweils in dem einzelnen Raum die Gestalt der betreffenden Engel annimmt (s. o. *Engel IV, Sp. 143/4; M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus [1909] 93ff). Die Mutter Makrinas erlebt die E. eines ungenannten übermenschlichen Wesens von herrlicher Schönheit, das ihr den Geheimnamen der Tochter mitteilt (Greg. Nyss. v. Macr. 372, 26 W.-C.). Das Motiv des Doppelgängers zeigt sich bei der Auferstehung in der Person des redenden Kreuzes (Act. Petri 35f) u. bei der E. anläßlich der Kreuzigung (Act. Joh. 92. 98). Der gegenseitige Kontakt erfolgt durch den Gruß oder gelegentlich durch einen Kuß (Ev. Nicodemi 16, 1). Die Reaktion des Menschen ist Schrecken, Angst, ja sogar Ohnmacht (Ev. Nicodemi 15, 6), aber auch Freude. Gewisse kultische Elemente zeigen sich bei der Engelspeisung (Ev. Jacobi 7, 3) u. bei der *Circumambulatio (Act. Joh. 95). Der Einfluß hellenistischer Vorbilder ist deutlich, der sich auch in der Verwischung der Grenzen zwischen Traum, Vision u. E. bemerkbar macht. Als termini technici finden sich ὀφθῆναι, φανῆναι, ἐμφανῆναι, ἐμφανίζειν, ἐπιφανῆναι (Belege aus späterer Zeit: Soz. h. e. 2, 3 [PG 67, 940C. 941A]; Nicephor. Callist. h. e. 7, 50 [PG 145, 1329A]), apparere.

5. Staurophanien. Aus der Fülle des Stoffes seien nun einige Besonderheiten herausgegriffen. Hierher gehören zunächst die Kreuzes-E. Sie knüpfen an das Kreuz von Golgatha oder an Mt. 24, 30 an. Die Kreuzauffindungslegende wird im Osten um 400 in der Cyriakuserzählung dahingehend abgewandelt, daß ein Jude namens Judas zwar um den hl. Ort weiß, aber die Stelle nicht genau kennt. Er bittet um ein göttliches Wunder; Erdbeben, Wohlgerüche verbunden mit Krankenheilungen u. Totenerweckungen deuten ihm das Gesuchte an (J. Jeremias, Golgotha [1926] 29). Es läge demnach hier eine sog. partielle Erneuerungs- oder Rekonstruktions-E. vor. Mt. 24, 30 wird zuerst von Apc. Petri 1 als Kreuz angesehen, dem sich die Patristik, Hieronymus allerdings nur zögernd (PL 26, 180), anschließt; vgl. Cyrill. Hier. cat. 15, 22 (PG 33, 900); Joh. Chrys. in Mt. hom. 54 (PG 58, 537); nach letzterem wird die δόξα des Kreuzes erst bei der Wiederkunft offenbar (PG 49, 401). Man betont den Lichtcharakter (Cyrill. Hier. cat. 15, 22 [PG 33, 900]; PsJoh. Chrys.: PG 59, 649), weshalb es vielfach in Goldfarbe dargestellt wird (Peterson 32_{44}). Es ist ein Zeichen des Sieges u. Triumphes (Ephräm: 2, 408 Lamy) u. geht als praecursor Christus voraus (Peterson 28_{28}), wobei es bei PsJoh. Chrys.: PG 59, 649f menschliche Züge annimmt u. die Guten von den Bösen scheidet; bei Ephräm (2, 312 Lamy; vgl. Edsman 129) gleicht es dem Banner eines Königs, das bei der plötzlichen Ankunft unter Trompetenschall vorangetragen wird (vgl. H. Kruse, Studien z. offiziellen Geltung des Kaiserbildes [1934] 76). Zugleich berühren sich hiermit die alten antiken Tropaionvorstellungen, indem das Kreuz Christus selbst darstellt (Joh. Damasc. PG 94, 1132), u. bei Aug. sermo 279, 3 sogar der auferstandene Leib des Herrn als tropaeum bezeichnet wird: ,ut ad istam gloriam tropaeum mortificatae carnis adduceret' (vgl.

auch Euagr. alterc.: CSEL 45, 41, 1; Ch. Mohrmann, A propos de deux mots controversés de la latinité chrétienne: VigChrist 8 [1954] 154/173). Diese soteriologischen u. imperialen Züge, die der eschatologischen Vorstellung eigen sind, brechen in breitem Strome hervor, wenn es zu irdischen Staurophanien kommt. So ist es ein Rettungszeichen gegen Naturgewalten für Theodotus u. seine Gefährten, als sie eine Gewitternacht auf einem Exekutionsplatz erleben müssen (Pass. Theodoti: StT 6 [1901] 72, 25). Eine große Rolle spielen sie bei Konversionen. Hierher gehört das Erlebnis Konstantins (Euseb. v. Const. 1, 28/30), wonach der Kaiser an einem Nachmittag mit dem ganzen Heer über der Sonne ein Himmelszeichen sieht, das nach J. Vogt (Berichte über Kreuzeserscheinungen: AnnInstPhil 9 [1949] 606) wegen seiner ursprünglich eschatologischen Bedeutung ein Kreuz u. nicht, wie Lactant. mort. 44 berichtet, ein Christusmonogramm war. In der folgenden Nacht erscheint Christus mit demselben Zeichen u. befiehlt ihm, es als Mittel gegen seine Feinde nachzubilden. Aus der Tatsache, daß das Wunder ausdrücklich bekräftigt u. sein tieferer Sinn erst durch die nächtliche Aufklärung erschlossen wird, schließt Vogt mit Recht, daß diese E. eine der ersten gewesen sein muß. Über die verschiedenen Deutungen u. ihre gegenseitige Abgrenzung s. o. Bd. 3, 321/25. Eustachius soll zZ. Trajans bei der Jagd durch die E. eines Kreuzes auf dem Geweih des verfolgten Hirsches u. durch eine E. des Heilandes zwischen dem Geweih sich bekehrt haben (BHL 2760/71; Frolow 109f). Auch der Märtyrer Prokop v. Cäsarea, der in der Legende (BHG 1576/82c) bisweilen als bekehrter römischer Soldat auftritt, hört auf dem Wege nach Alexandreia ein leuchtendes Kreuz mit ähnlichen Worten wie zu Paulus sprechen (ASS Juli 2, 559). Vor allem verbürgt das Kreuz Erfolg im Krieg u. wird so ein Zeichen zum Verderben der Feinde, dem Volk zum dauernden Heil u. zur Stärkung des christlichen Kaisers. Nach Greg. Naz. or. 5 (PG 35, 669) wurde der Versuch Julians iJ. 363, den Tempel in Jerusalem wiederaufzubauen, durch Unwetter, Erdbeben, Feuer, das aus dem Heiligtum hervorbrach, u. schließlich durch ein am Himmel erscheinendes Lichtkreuz vereitelt, das damit den Sieg über die Gottlosen bedeutete. Cyrill v. Jerusalem berichtet in einem doch wohl echten Brief an Kaiser Constantius (PG 33, 1165/76) von einem großen, am 7. Mai 353 (Vogt aO. 602) über Golgotha bis zum Ölberg reichenden Kreuz, das die Sonnenstrahlen übertraf. Es wurde mehrere Stunden von der ganzen Stadt gesehen u. galt als Erfüllung alter Weissagungen. Christen u. Heiden eilten in die Kirche, um für dieses Wunder zu danken u. weiterhin für das Wohl des Kaisers zu beten (s. *Constantius II: JbAC 2 [1959] 175/6). Über eine E. unter Justinian I, vgl. Michael Syr. 9, 21 (2, 191f Chabot). Die Häufung derartiger E. gerade im 4. Jh. hängt eng mit der christl. Umbildung des Herrscherkultes zusammen. Der Kaiser ist selbst keine epiphane Gottheit, wird aber durch das Siegeszeichen legitimiert. Zugleich erinnert die Art, mit der Cyrill die E. in den Dienst des Staates stellt, an ein ähnliches Vorgehen augusteischer Dichter. Bisweilen erscheint das Kreuz nicht am Himmel, sondern auf der erwählten Person wie kreuzförmige Flecken auf den Gewändern Julians u. seines Gefolges (Sozom. h. e. 5, 1 [PG 67, 1209]) oder auf den Tuniken der Soldaten des Arkadius anläßlich des rätselhaften Sieges über die Perser (PsProsp. Aquit.: PL 83, 2). Daneben findet eine starke Spiritualisierung statt. Nach den Act. Xanthippae et Polyx. 15 (68, 19 James) erscheint im mystischen Gebet auf der Ostwand ein Lichtkreuz. Vgl. PsMacar. hom. 8, 3 (PG 34, 529: ἐπεφάνη τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ), wo das Kreuz neben der Lichtstadt Jerusalem, dem himmlischen Berg oder dem Lichtgewand ein Zeichen der Vereinigung Gottes mit der Seele ist (J. Stoffels, Die mystische Theologie Makkarios des Ägypters u. die ältesten Ansätze christlicher Mystik [1908] 153). Bei Method. Olymp.: PG 18, 400C ist das Kreuz ausdrücklich als τρόπαιον κατὰ ὑλικῶν πνευμάτων bezeichnet, eine Brücke zwischen Gott u. Mensch. Daher kann das Kreuz mit der Jakobsleiter Gen. 28, 12 gleichgesetzt werden, wie es anknüpfend an spätjüdische Spekulationen Athanasius in seinem Mt.-Kommentar u. vor allem die Syrer tun (Texte bei Edsman 51/57). Somit kann aber auch die Leiter zu einer E. werden. Theodor v. Anatolien sieht sie nachts u. an der Spitze den Herrn auf einem prachtvollen Thron von unzähligen Myriaden umgeben (PO 11, 579; Edsman 31f). Die E. dient hierbei als Auftakt zu der folgenden Feuertaufe. Weitere Beispiele bei Edsman 34/47.

6. Pyrophanien. Eine eigenartige Entwick-

lung nehmen die im AT u. NT spärlichen Feuererscheinungen, die besonders in gnostischhäretischen Kreisen sich zu selbständigen Feuer-E. (Pyrophanien) entwickeln. Damit verlieren sie den Zusammenhang mit den Lichterscheinungen, deren komplementäres Gegenstück sie ursprünglich bildeten. Das, was bisher als Umrahmung oder Verhüllung sekundär war, tritt nun selbständig in den Mittelpunkt, u. damit ist die Gefahr des Verlustes der persönlichen E. gegeben. Der Unterschied wird klar, wenn man daran erinnert, daß es zwar Lichtkreuze, aber keine Feuerkreuze gibt. Die zerstörende, aber zugleich auch reinigende Macht des Feuers hat in der Eschatologie (vgl. das Gericht im AT) ihren Platz. Von hier aus kommt es in einer parallelen Entwicklung wie bei den Staurophanien zu historischen E. Ansatzpunkt bildet die Taufe. Bei der Taufe des Königs Tiridates v. Armenien u. seines Hauses iJ. 302 durch den hl. Gregor wich das Wasser des Euphrat zurück u. eine große Lichtsäule mit dem Zeichen des Herrn an der Spitze setzte sich auf das Wasser, wobei das hineingegossene Öl alle Neophyten berührte (P. de Lagarde, Agathangelus. Die Akten Gregors v. Armenien [1889] 75). In ähnlicher Weise wird in den Act. Pauli 14 die Selbsttaufe Theklas geschildert, die, als sie den wilden Tieren vorgeworfen werden sollte, betend in einen Wassergraben sprang u. von einer feurigen Wolke umhüllt wurde, so daß die Tiere ihr nichts anhaben konnten u. auch ihre Nacktheit nicht gesehen wurde (Edsman 164f). Bei der hl. Marina erscheint in einer gleichgearteten Situation eine Feuersäule mit einem Kreuz am Himmel (καὶ στῦλος φωτὸς ἐφάνη ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ σταυρὸς ἐπάνω αὐτοῦ), während eine Taube mit einem Kranz auf sie zufliegt (Edsman 165f). In all diesen Beispielen ist gegenüber der Christustaufe insofern eine wesentliche Verschiebung eingetreten, als diese Erscheinungen selbständige Christophanien geworden sind. Aber sie sind nicht auf die Taufe beschränkt. In den Act. Philippi 20 (AAA 2, 2. 10. 27) erscheint Christus dem Apostel, der Gott um ein Zeichen für den Hohenpriester Ananias gebeten hatte, als ein von der Erde zum Himmel sich spannender στῦλος πυρός; ähnlich bei Konstantin v. Bithynien (ASS Nov. 4, 644E). Der spätere Bischof Pisentios (6. Jh.) wurde als Hirtenbub durch eine ihm vorausgehende Feuersäule berufen (E. A. W. Budge, Coptic Apocrypha [Lond. 1913] 271). Meistens gehen den E. Gebete voraus, die ihrerseits selbst zu sichtbaren Feuersäulen werden, die Erde u. Himmel miteinander verbinden, wie es ausdrücklich bei der Deutung des Traumes des hl. Gregor bei Agathangelus 114 (de Lagarde aO. 58) heißt. Entscheidend ist jedoch, daß die Dynamik der E. nicht mehr in dem gesprochenen Wort liegt, das meist nur noch das Geschehen erklärt, sondern in der direkten oder indirekten Berührung des auserwählten Menschen, wodurch dieser selbst mit dem Gewande des Feuers umkleidet zu einer Feuersäule wird. So sieht der Ägypter Markus einen Engel herabsteigen u. die Hand auf den Kopf eines Priesters legen, der auf einmal einen στῦλος πυρός darstellt (PG 65, 304A). Γενέσθαι ὡς στῦλος πυρός erhält somit die Bedeutung von ‚vollkommen sein', wie es einer der Wüstenmönche von dem Abt Arsenios erwartete, den er ὅλον ὡς πῦρ sah (PG 65, 95C). Von hier aus fällt Licht auf den manichäischen Ausdruck στῦλος τῆς δόξης, womit die klaren u. aufsteigenden Seelenteile der geretteten Toten bezeichnet werden (F. C. Burkitt, Early Eastern Christianity [Cambr. 1904] 43). Die starke Betonung des Feuers führte ihrerseits zu einer anders gearteten häretischen Taufauffassung, die sich bei PsCypr. rebapt. 16 widerspiegelt, wonach einige kleinasiatische Sekten die Wassertaufe für eine *Feuertaufe hielten, die daher auch mit Feuerzeremonien ausgestattet wurde, während die Messalianer die Feuertaufe durch ständiges Gebet zu erreichen suchten (FlP 11, 69ff; Edsman 142/150). Zusammenfassend kann man sagen, daß gerade bei den Pyrophanien sich ein starker Drang zur Spiritualisierung des E.-Gedankens zeigt, weswegen ein großer Teil der angeführten Belege gnostischen Ursprungs sein muß. Die Spätantike, bei der die E. eine ähnliche Entwicklung genommen hat, ist hierbei von großem Einfluß gewesen.

7. Tauben-E. Taubenerscheinungen sind eine innerchristl. Entwicklung, die an die Taufe Jesu anknüpften u. nur durch die Vorliebe für E. von der Antike indirekt belebt worden ist. Als Zeichen des Hl. Geistes findet sie sich bei Bischofswahlen. Das älteste Beispiel ist die Wahl Fabians, wo plötzlich eine Taube aus der Höhe herabflog u. sich auf seinem Haupte niederließ (Euseb. h. e. 29, 3f). Beim hl. Polykarp habe ein himmlischer Lichtglanz in der Kirche alle umstrahlt (δόξα φωτὸς

οὐρανίου περιήστραψε πάντας) u. eine Taube, die in einem Lichtkreis eingeschlossen war, habe sein Haupt umschwebt (Pion. v. Polyc. 21, 2 [PA 2², 430 Funk-D.]), die nach Leontius Romanus bei Gregor v. Girgenti aus dem Altar herauskam (PG 98, 625). Wenn Ephräm während einer Predigt des Basilius eine Taube auf dessen rechter Schulter sieht, gilt ihm dies als Zeichen der Inspiration (PL 73, 323; ähnlich Gregor d. Gr.: PL 75, 57f). Isoliert ist der Bericht aus dem Martyrium des hl. Mamas, der in einen Ofen gesperrt u. dessen Feuer durch eine himmlische Taube zerteilt wurde, so daß es sich wie ein Gewölbe über ihn spannte (Sühling 130). Bisweilen wird Christus selbst mit der Taube gleichgesetzt. In der Elias-Apk. (TU NF 2, 3a, 87) erscheint er bei der Parusie wie eine Taube. Daher kann es bei der Enthauptung der hl. Marina heißen, daß der Herr in Taubengestalt mit unzähligen Engeln u. leuchtendem Licht zu ihr kommt (Sühling 63_{52}). Archäologisches Material s. u. Sp. 893.

8. Offenbarungs-E. Einen eigenen Typus einer literarischen E. stellt der Hirt des Hermas dar. In einer visionären Schau (vis. 1, 1, 3: πνεῦμά με ἔλαβεν καὶ ἀπήνεγκέ με; 4, 1: ὅρασις), die in einer sich steigernden Dramatik die Grenzen zur E. immer mehr verwischt (3, 1: ὤπται, ἐμφανισθήσομαι) werden Hermas von der Kirche, die zuerst als alte Matrone u. vis. 4 als bräutlich geschmückte Jungfrau erscheint, Offenbarungen zuteil, die ihre Krönung in vis. 5 in der E. des Offenbarungsengels mit der Verkündigung von Geboten u. Gleichnissen finden. Die E. als solche ist hierbei eindeutig durch die Ver- u. Enthüllung kenntlich, indem der Engel als Hirte mit einem umgeworfenen weißen Ziegenfell, einer Tasche u. einem Stab (5, 1) auftritt u. von Hermas erst erkannt wird, als sich seine Gestalt verändert (5,4), wobei die unklare Ausdrucksweise ein typisches Kennzeichen der E. ist u. nicht auf einen Mangel an literarischer Form oder gar auf redaktionelle Eingriffe zurückgeführt werden darf (gegen Dibelius 87). Die Art der Offenbarungsvermittlung mit eingestreuten Fragen u. Antworten hat ihre Parallele in der apokalyptischen Literatur (vgl. Epistula apostolorum) u. in der Hermetik, wobei die Jüngerbelehrungen des Auferstandenen, die in größerem Rahmen erfolgt sein durften als es die biblischen Berichte überliefern, sekundäre Ansatzpunkte abgegeben haben werden. Darüber hinaus hat Peterson 254/270 auch für Einzelheiten der E. zahlreiche antike Parallelen beigebracht. Freilich muß manches als Urmotiv u. Konvergenzerscheinung ausgesondert werden zB. glänzende Gewänder (1, 2, 2), würdiges Aussehen der epiphanen Gestalt (5, 1), Begrüßung (4, 2, 2), Sendungsauftrag (5, 2), ‚Ich bin'-Formel (5, 3. 5), Befehl zum Niederschreiben der Gebote (5, 6; vgl. Apc. 1, 19), psychische Reaktionen (3, 1, 5; 5, 4) usw. Doch zeigt das übrige Material in imponierender Weise, welch großen Einfluß die volkstümlichen E.-Vorstellungen, wie sie uns zB. in den Zauberpapyri entgegentreten, für die formale Gestaltung gehabt haben: der Thron als Sitz der epiphanen Gottheit (1, 4, 1. 3) aus Elfenbein (3, 1, 4), mit Wolle oder Leinen bedeckt (1, 2, 2; 3, 1, 4), das Buch in der Hand der Matrone (1, 2, 2), ihr Stab (3, 2, 4; 5, 1), das Sitzen zur Linken der Gottheit (3, 2, 4; 5, 2 mit dem Terminus παρακαθῆσθαι), die Bitte um Offenbarung (3, 2, 3), die Niederschrift als Gedächtnisstütze (2, 1, 3), die feierliche Beendigung der E. im Sinne einer ἀπόλυσις (1, 4, 1; 3, 101; 4, 3, 7) usw. Da das Werk einen ausgesprochen christlichen Charakter trägt, kann man zugleich die Umformungen antiker Gedanken gut erkennen. All diese Dinge sind nicht mehr Selbstzweck, um die Gottheit herbeizuzitieren, sondern bedeutungsloses novellistisches Beiwerk. Vielleicht fehlt deswegen der Name des Engels, der sonst bei der Magie eine entscheidende Rolle spielt. Auch die E. wird vergeistigt, indem der Ton auf der Verkündigung liegt u. in der Verwandlung sich zugleich der Übergang zum Bußengel vollzieht.

9. Zauber-E. Aus den syrischen Akten der Räubersynode (449) ergibt sich, daß der Bischof v. Tella, Sophronios, der Geld verloren hatte, die φιαλομαντεία mit Hilfe eines Knabenmediums angewendet hat (AbhGött NF 15, 1 [1917] 81/85 Flemming; Peterson 333/45). Fest verwurzelt sind die astrologischen Vorstellungen. Nach Orig. c. Cels. 1, 59 ist der Stern der Magier mit ähnlichen Erscheinungen zu vergleichen, die beim Entstehen neuer Reiche u. bes. Ereignisse einzutreten pflegen. Die göttliche Dynamis nahm das Aussehen eines Sternes an u. lehrte die Chaldäer durch das, was ihnen wohlbekannt war, etwas, was ihnen unbekannt war (Theodot.: PG 77, 1364f). Daher ist der Stern nach Isid. Pelus. ep. 1, 378 (PG 78, 396) ein Evangelist, nach PsKaisarios quaest. 107 (PG 38, 973)

ein ἄγγελος. Die Heiligkeit von Symeon dem Styliten manifestiert sich nach Euagrius Scholast. h. e. 1, 14 (PG 86, 2461) in einer Stern-E. Herabfallen eines Sternes kann den Tod eines Menschen ankündigen (Usener, Kl. Schriften 4, 322). Noch im 4. Jh. hören wir von Cyprian dem Magier, conf. 3f, er habe in visuellen E. die 365 Lästerdämonen gesehen (W. Gundel, Art. Paranatellonta: PW 36 [1949] 1272).

10. Auditionen. Die Auditionen sind an sich ein wesentlicher Bestandteil einer jeden E. Doch können sie bisweilen von der visio gelöst sein u. selbständig auftreten. Act. Petr. 5 bekehrt sich Theon auf Grund einer nächtlich im Schlaf gehörten Himmelsstimme. Polykarp hört die Worte: fortis esto et viriliter age (ἀνδρίζου καὶ ἴσχυε: Euseb. h. e. 4, 15, 17; ähnlich Prokop. ASS Juli 2, 576; Ashan v. Anton. 2 [PG 26, 842 B/C]). Die Linie führt zu Aug. conf. 8, 12, 29, 2: tolle lege. Besonders oft wird von Märtyrern berichtet, denen während ihres letzten Gebetes eine Antwort zuteil wurde (H. Delehaye, Les passions des martyrs [Bruxelles 1921] 297f), die sich im allgemeinen durch Kürze auszeichnet. Inhaltlich steht neben dem zu einer Grußformel abgesunkenen ‚noli timere‘ (H. Gressmann, Die literarische Analyse Deuterojesaias: ZAW 34 [1914] 287f) die Aufforderung zu Mut u. im Hinblick auf die Ewigkeit zur Freude (gaudete et exultate: Pass. Mariani: StTesti 3, 58, 20; bono animo estote: Pass. Montani 8: RQSSupplem 3, 8 75); formal ist Zweigliedrigkeit oder Verdoppelung beliebt (P. Courcelle, Antécédents autobiographiques des confessions de St. Augustin: RevPhil 31 [1957] 23/51). Die Frage, inwieweit es sich bei Augustin um eine Fiktion (P. Courcelle, Les ‚voix‘ dans les confessions de St. Augustin: Hermes 80 [1952] 31/46) oder um eine Realität handelt (F. Bolgiani, La conversione di S. Agostino e l'8. libro delle confessioni [Turin 1956]; vgl. dazu C. Andresen: Gnomon 31 [1959] 350/357), beweist zur Genüge, mit welcher Vorsicht religionsgeschichtliche Parallelen als Beweis für gegenseitige Abhängigkeit benutzt werden dürfen, da viele im Bereich der Urmotive gehören. Die Hinzufügung des Wortes ‚quasi‘ bei Aug. aO. weist das Geschehen nur als ein subjektives Erlebnis aus. Irgendwelche sonstigen Schlüsse daraus zu ziehen, ist nicht statthaft. In der späteren Literatur kommen Berichte über Gottesstimmen kaum noch vor (L. Lorié, Spiritual terminology = Latin. Christ. prim. 11 [Nijmegen 1955] 160).

11. Satans-E. Nach Hippol. antichr. 6 will Satan in allem Christus gleich sein u. wird daher auch in Gestalt eines Menschen kommen. Wie Jesus in verschiedener Form in den Apokryphen auftritt, so ist auch er πολύμορφος (Act. Thom. 42. 48). Um einen hochmütigen Mönch zu betören, erscheint er zur Nachtzeit in einem feurigen Rad, das von 1000 fackeltragenden Engeln gehalten wird (Pallad. hist. Laus. 25, 4). Cyprian der Magier läßt ihn in Opfern zu sich kommen u. sieht ihn in mannigfacher, glänzender u. geschmückter Gestalt (F. Bilabel-A. Grohmann, Griechische, koptische u. arabische Texte zur Religion u. religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit [1934] 168/170).

c. Hofzeremoniell. Aus spätbyzantinischer Zeit erfahren wir zwei interessante Tatsachen. Am Palmsonntag findet eine feierliche, περίπατος genannte Prozession statt, die von den Gemächern des Kaisers durch den Palast in die Kirche führt u. bei welcher der Einzug Christi in Jerusalem und zugleich der Kaiser als Stellvertreter Christi gefeiert werden (Codin. offic. 10 [67, 6ff]; vgl. A. Heisenberg, Aus der Geschichte u. der Literatur der Palaiologenzeit: SbM 1920, 82/84). Ferner wird zu Weihnachten, Epiphanie, bei einer Krönung oder einer Hochzeit die Zeremonie der sog. πρόκυψις begangen, die an diesen Tagen nur bei Hoftrauer unterbleibt (Codin. offic. 6 [47, 18ff]; 8 [64, 20ff]; 11 [69, 5ff]). Vor der Kirche steht ein mit Stoffen u. Teppichen verkleidetes hohes Podium (πρόκυψις), zu dem eine Treppe hinaufführt. Davor stellen sich die Palastgarden, Vertreter der Truppenteile u. die Honoratioren mit Feldzeichen u. Bannern auf. Nach dem Gottesdienst zieht der Klerus in Prachtgewändern aus der Kirche, während der Kaiser auf dem Podium hinter einem Vorhang sich umkleidet. Nach einem Heischelied wird auf ein gegebenes Zeichen hin der Vorhang plötzlich zurückgezogen u. die kaiserliche Familie erscheint in der dunklen Nacht umstrahlt von zahlreichen Lichtern. Ein niedriger Vorhang läßt den Kaiser u. den Thronfolger von den Knien an sichtbar werden; die übrigen Mitglieder der Familie bleiben bis zur Brust verdeckt. Außerdem ragen noch das Schwert u. die Leuchte hervor. Nach dem Vortrag von Festliedern, Gedichten (susceptacula regum) u. Musikstücken, die den Hof-

dichtern ein weites Betätigungsfeld gaben, schließen sich die Vorhänge wieder. Gregoras (14. Jh.) nennt diesen Vorgang 2, 788, 13 ausdrücklich ἐμφάνεια. Der Brauch der πρόκυψις ist zwar erst für die Zeit der Komnenen (1081/1185) belegt; doch erwähnt bereits Konstantin Porphyrogenetos (caer. 1, 22) den alten Ruf ἀνάτειλον. Wenn auch im einzelnen die Verbindungslinien unklar sind, so steht doch einwandfrei fest, daß hellenistisches Gedankengut hier weiterlebt. Dabei ist zu beachten, daß das Hofzeremoniell einem Wandel unterworfen war, indem es aus der weltlichen Sphäre zur Zeit eines Diokletian u. Konstantin allmählich in die religiöse übergegangen war, deren Inbegriff die kaiserliche Theokratie war (Heisenberg aO. 85/92; D. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee [1938] 112/19. 125f; E. H. Kantorowicz, Kaiser Friedrich II u. das Königsbild des Hellenismus: Varia variorum, Festgabe K. Reinhardt [1952] 169/193).

d. Denkmäler. 1. Überblick. Hier gelten die gleichen Grundsätze wie bei der nichtchristl. Archäologie. Das ntl. Material ist zT. von Grabar zusammengestellt worden, der allerdings bisweilen einen zu weiten E.-Begriff zugrundelegt, so daß manche Denkmäler ausgesondert werden müssen. Auf Denkmälern mit atl. Zyklen finden sich schon früh E.-Darstellungen, so zB. auf der Lipsanothek in Brescia (o. Bd. 4, 1114. 1919f) die Berufung des Moses auf dem Horeb, von der es bereits Darstellungen in den Katakomben gibt (P. Styger, Die altchristl. Grabeskunst [1927] 6), die Darbringung der zweiten Tafel auf dem Sinai, Jakobs Ringkampf mit dem Engel u. Jakobs Traum von der Himmelsleiter (R. Delbrück, Probleme der Lipsanothek in Brescia [1952] 7/14 u. Taf. 3). Die Eliasszene findet sich auf dem Portal von S. Sabina, der Besuch der drei Engel bei Abraham in S. Maria Maggiore. Die Opferung Isaaks wird zumeist epiphan dargestellt (H. Aurenhammer, Lexikon der Ikonographie [1959] 18f). Sie stehen in jüdisch-hellenistischer Tradition (voll geöffnete Hand Gottes, Gestalt des Engels, Leiter), die uns in den Malereien der Synagoge von Dura Europos entgegentritt (Du Mesnil du Buisson, Les peintures de la synagogue de Dura Europos [Rom 1939]; C. H. Kraeling, The Synagogue = Excavations at Dura-Europos, Final Rep. 8, 1 [New Haven 1956]; H. L. Hempel, Zum Problem der Anfänge der AT-Illustration: ZAW 69 [1957] 103/31). Andererseits fehlt, abgesehen von den sakramentalen Taufbildern in der Lucina- u. Kallistuskatakombe, die ntl. E. in Ost u. West in der ältesten Zeit fast vollständig. Dies ist um so erstaunlicher, als im Christentum die E. einen Grundpfeiler bildet, der für die Symbolfreudigkeit der Katakombenkunst außerordentlich fruchtbar gewesen wäre. Der Grund liegt in dem Fehlen antiker Vorbilder, da die christl. Kunst erst allmählich zu ihrer Eigenständigkeit sich entwickelt hat. Charakteristischerweise kommt der eigentliche Anstoß vom Osten, der für die antike Tradition besonders aufgeschlossen war. Mittelbarer Anlaß scheint der Bau von Basiliken im Hl. Land durch Konstantin gewesen zu sein, die nach Eus. v. Constant. 3, 41 Zeugen der θεοφάνεια Christi sein sollten: ‚Er wählte sich aber im gleichen Lande noch zwei andere Orte aus, die durch geheimnisvolle Grotten (ἄντροις μυστικοῖς) ausgezeichnet waren, um auch sie mit reicher Pracht zu schmücken. So ließ er einerseits der Grotte der Theophanie des Erlösers, wo sich seine Geburt dem Fleische nach zugetragen hatte, die entsprechenden Ehrungen zuteil werden; andererseits heiligte er die Gedenkstätte der Himmelfahrt auf dem Berggipfel'. Über Apsiden als Erscheinungsnischen im Osten vgl. Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. (1960). Nach Grabars ansprechender Vermutung (Mart. 2, 130) waren diese Basiliken mit Fresken epiphanen Inhalts aus dem Leben Jesu geschmückt; diese sind zwar selbst nicht mehr erhalten, spiegeln sich aber in der Kleinkunst, die in Form von Weih- u. Votivgegenständen in reichem Maße nach dem Westen gebracht wurden, sowie in der späteren Freskomalerei bzw. in der Mosaikkunst wider. Als Thema wählte man nicht eine einzelne Christophanie des Auferstandenen, für die es zunächst keine Parallelen gab, sondern man nahm das ganze Leben Jesu als eine E., deren Anfang u. Ende d. h. Kindheit u. Himmelfahrt, man herausgriff. Hierbei haben neben theologischen Überlegungen, die von der johanneischen E.-Vorstellung geformt sind, die Vorbilder dionysischer u. kaiserlicher Darstellungen, an die man formal anknüpfen konnte, eine entscheidende Rolle gespielt. Auf den Pilgerflaschen von Monza u. Bobbio (6. Jh.), die das von den Wallfahrtsstätten Palästinas mitgebrachte Öl enthielten, finden sich Verkündigung, Heimsuchung (wobei der

Ton auf der Reaktion Elisabeths liegen wird), Geburt, Anbetung der Hirten u. Magier, Taufe. Zahlreiche Aufschriften (Ἐμμανουήλ μεθ' ἡμῶν ὁ θεός) geben den Bildern eine aktuelle Note, die für die Gegenwart bedeutungsvoll wird (A. Grabar, Les ampoules de Terre Sainte [Paris 1958]). Die auf einem Medaillon von Adana vorkommende Darstellung der Flucht nach Ägypten stellt vielleicht den PsMt. 18/22 geschilderten adventus dar (Grabar, Martyr. 2, 182f). Im Gegensatz zu den atl. Zyklen liegt nun hier ein einheitlicher epiphaner vor, der in den Mosaiken von S. Maria Maggiore seinen bedeutendsten Ausdruck gefunden hat. In der Szene der Darstellung im Tempel ist dieser mit dem Emblem der thronenden Roma geschmückt. Daraus geht hervor, daß der Zyklus keinen historischen Charakter trägt, sondern die E. als Beginn einer neuen Heilszeit schildern will (J. Gagé, Le templum urbis et les origines de l'idée de renovatio: Mélanges F. Cumont [Brüss. 1936] 151/187). Die Himmelfahrt ist für sich genommen keine E. Im Rahmen des Lebens Jesu ist sie bedeutungsvoll als ἀφανισμός u. ist zugleich Bindeglied zu der mit der E. eng verbundenen Parusie. Daher wächst sie aus dem einmaligen historischen Geschehen heraus u. entfaltet sich zu einer großartigen eschatologischen E., deren Anfänge in den Fläschchen von Bobbio u. Monza greifbar sind, wo die Apostel Christus anbeten (Grabar, Ampoules Tf. 19. 27. 29). In dieser eschatologischen Weite ist nun der Boden für die eigentliche christliche E.-Darstellung bereitet, die im Osten in den Fresken des koptischen Klosters Baouit (6./8. Jh.; vgl. Grabar, Martyr. 2, 207/234), im Westen in den Mosaiken Roms u. Ravennas ihren Hauptniederschlag gefunden hat. Aber dabei tritt sehr rasch eine Verschiebung des Blickpunktes ein, indem der Akzent nicht mehr auf der E., sondern auf der maiestas Domini liegt (Künstle, Ikon. 1, 605; F. van der Meer, Maiestas Domini. Theophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien [Rom 1938]; Fortwirkung bis ins MA: W. Otto, Karolingische Bilderwelt [1957]); in dieser maiestas zeigt sich die hoheitsvolle Macht, die Himmelfahrt u. Parusie in gleicher Weise eigen ist. Damit tritt der Christus-König in Konkurrenz zum göttlichen Kaiser. Ähnlich wie bei den sprachlichen Ausdrucksmitteln wird auch die künstlerische Formgebung nunmehr stark vom Hofzeremoniell beeinflußt. So sieht Kantorowicz auf zwei Feldern an der Tür von S. Sabina die Ankunft des Pantokrator, der am Tempel angelangt ist, bzw. noch in den Wolken schwebt, während als praecursor das Kreuz seine Nähe verkündet; in beiden Fällen befinden sich in den unteren Partien 3 Gestalten (Jünger u. Maria ?), die ihn erwarten (Taf. 40 u. 41). Natürlich sind die Übergänge von E. u. maiestas fließend, u. im Einzelfall ist eine Entscheidung oft schwierig. Doch bricht immer wieder der Gedanke der E. mit aller Stärke hervor, wie bei dem auf der blauen Weltkugel thronenden jugendlichen Christus auf dem Apsismosaik von S. Vitale in Ravenna (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken v. Ravenna [1958] Taf. 351). Ein Werk eigener Art stellt das Apsismosaik von S. Pudentiana in Rom dar, wo Christus in erdenferner Würde im himmlischen Jerusalem thront (A. Petrignani, La basilica di S. Pudenziana a Roma [Città Vatic. 1934]; Grabar, Martyr. 2, 202f). Es gehört ins Ende des 4. oder Anfang des 5. Jh. Abgesehen von sekundären östlichen Zutaten ist es westlichen Ursprungs u. scheint in der römischen epiphanielosen Tradition zu stehen. Eschatologisch ist ferner die Verklärung, die auf Mosaiken des Katharinenklosters auf dem Sinai um 565 (C. O. Nordström, Ravennastudien [Stockholm 1953] Taf. 28e), in SS. Nereus u. Achill um 800 u. in der Zenonkapelle in S. Prassede in Rom um 820 sich findet (Nordström aO. Taf. 31b, c). In der Apsis von S. Apollinare in Classe in Ravenna zeigt sie eine eigene Entwicklung: auf dem oberen Teile hebt sich von einem blauen Sternenhimmel das mit dem Brustbild Christi geschmückte Kreuz ab, über dem die Hand Gottes, daneben mit wehendem Mantel Moses u. Elias sichtbar werden, während darunter in einer Landschaft die drei Jünger als Lämmer nach oben schauen u. Apollinaris in Orantenstellung die Mitte einnimmt (Nordström aO. Taf. 31a). Hier ist bereits die E. abstrakt-spirituell aufgefaßt. Von den sonstigen Ereignissen wird der Einzug in Jerusalem als adventus gezeichnet, bei dem Christus an den Toren Jerusalems von einer applaudierenden Menge, die den Arm hebt u. Zweige in der Hand hält, empfangen wird (Wilpert, Sark. 151, 1. 2; 212, 2; 240, 1). Die Begleitung von zwei Engeln erinnert an manche Kaiserbilder, bei denen die Nike eine ähnliche Stellung einnimmt (Grabar, L'emp. 235). Unter den Ostererscheinungen kommen am frühesten die Frauen am

Grabe u. die E. vor Thomas, später auch die Jünger von Emmaus vor (Grabar, Martyr. 2, 244). Von den Wundern ist nur die Hochzeit von Kana, mit der sich bisweilen die Brotvermehrung verbindet, als Zeichen göttlicher Macht im hellenistischen Sinne dazuzurechnen, da es in Verbindung mit eindeutigen E.-Bildern wie zB. auf einem Medaillon des 6. Jh. mit der Verkündigung vorkommt (Grabar, Martyr. 2, 244). Die Passion ist niemals epiphan aufgefaßt worden, da die ungewöhnliche Darstellung der Kreuzigung an dem Portal von S. Sabina in Rom aus dem 5. Jh. die einen jugendlich-heiteren Christus zeigt, nicht eine Verklärung, sondern nur das einfache Kennzeichen der Göttlichkeit sein dürfte (J. Wiegand, Das altchristl. Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina in Rom [1900]; gegen Grabar, Martyr. 2, 189). Die Gesamtkonzeption der Christusszenen in S. Apollinare Nuovo in Ravenna trägt keinen epiphanen Charakter (gegen Grabar, Martyr. 2, 270f), sondern geht auf liturgische Lesungen zurück (A. Baumstark, I mosaici di Sant'Apollinare Nuovo e l'antico anno liturgico ravennate: Rassegna Gregoriana 9 [1910] 33/46; Nordström aO. 63/79). Wie in der Antike sind einige E. wesentlich nur durch die Kunst bekannt wie die Taube bei Mariae Verkündigung in S. Maria Maggiore (Wilpert, Mos. Taf. 53/55), beim Pfingstereignis auf einer Miniatur des Rabulakodex (Sühling Taf. 22, 1) u. bei der Taufe der Gläubigen auf einem Grabstein u. einem Silberlöffel aus Aquileja (Sühling 139/141). Apokryphe Einflüsse sind mit Ausnahme der Flucht nach Ägypten, die vor allem in S. Maria Maggiore breit ausgemalt ist (Wilpert, Mos. 489f u. Taf. 66/68) u. wegen des engen Zusammenhanges mit den übrigen Kindheitsgeschichten herübergenommen worden ist, nicht greifbar. Insbesondere ist der Versuch Strzygowskis (Iconographie der Taufe Christi [1885]), Licht- u. Feuerphänomene auf Bildwerken nachzuweisen, als gescheitert anzusehen (Edsman 183/190). Das auf einem Gemälde der hl. Euphemia als Wirkung des Gebetes über dem Kopf erscheinende Kreuz ist nach der Meinung des Asterius v. Amaseia (PG 40, 338) als Symbol, nicht als Wirklichkeit aufzufassen. Eine Abart der E. ist das stilisierte Symbol, das in zahlreichen Apsidialkreuzen uns entgegentritt, die aber nicht auf Staurophanien, sondern auf den liturgischen Brauch zurückgehen, nach Osten vermittels eines Kreuzes als eschatologischem Zeichen zu beten (Peterson 1/35). Hierbei verbindet es sich bisweilen mit dem antiken Rankenmotiv (S. Clemente, 12. Jh.), das ursprünglich selbst epiphan war, aber allmählich zu einem Dekorationsmittel herabsank (L. Curtius, Torso [1958]) u. nunmehr eine Neubelebung erfährt. Verwandt mit der E. sind schließlich auch Amulette, als welche die oben erwähnten Ampullen aufgefaßt werden konnten (Grabar, Martyr. 2, 173).

2. Kennzeichen. Verhältnismäßig leicht sind die Szenen zu deuten, die sich an den biblischen Rahmen halten. Bei den Theophanien ist die Hand Gottes das entscheidende Merkmal, das zB. bei der Opferung Isaaks in S. Vitale in Ravenna die Stelle der Himmelsstimme einnehmen kann (Nordström aO. Taf. 24c). Die Engel werden bei ihrem Besuche Abrahams im Westen allgemein menschlich dargestellt, wenn auch der mittlere in S. Vitale durch den Gestus der erhobenen Hand ausgezeichnet ist (Nordström aO. Taf. 25); im Osten wird dagegen durch die überragende Größe des letzteren entsprechend der Auffassung der griechischen Väter der epiphane Charakter besonders betont (H. Aurenhammer, Lexikon der Ikonographie [1959] 18f. 42/5). Die Kindheitsgeschichten zeichnen sich durch zahlreiche Angelophanien aus, vgl. die vier Engel bei der Verkündigung in S. Maria Maggiore (Wilpert, Mos. Taf. 53/55). Große Schwierigkeiten bereiten dagegen all die Bilder, in denen (vor allem bei den eschatologischen) die maiestas zum Ausdruck kommt, da hier viele Züge verwertet werden, die dem Hofzeremoniell entstammen (K. Wessel, Christus Rex, Kaiserkult u. Christusbild: AA [1953] 118/136). Die Aureole, die seit der Zeit des Theodosius aufkommt u. sich bei Christus zum ersten Male in dem sog. Hosios-David-Martyrium in Saloniki findet u. möglicherweise aus iranischen (Mithra) oder orientalischen Kulten (Sol, Serapis) stammt, oder die Jugendlichkeit sind kein eindeutiges Zeichen für eine E., wenn sie auch von ihr den Ausgang genommen haben. Ebenso steht es mit dem Gestus der erhobenen Hand, dessen atl. Wurzeln auch beachtet werden müssen (Ex. 32, 11). Die Farbgebung auf der tiefblauen Weltkugel in der Apsis von S. Vitale wiederum unterstreicht die Besonderheit dieser Szene, die daher von ähnlichen Kaiserbildern stark abweicht (vgl. Münze des Kaisers Alexander Severus b. Co-

hen 4, 285 nr. 22). Die rötlichen (Paul. Nol. ep. 32, 10) oder weiß-hellgrauen Wolken, aus denen zB. die Hand Gottes hervorragt, spiegeln den mit der E. verbundenen Lichtglanz wider. Doch ist in byzantinischer Zeit mit starker Stilisierung zu rechnen. Über Lichtglorien vgl. Nordström aO. 122/125; Sühling, Reg. s. v. Licht; Edsman 186_1. 188_2. Vielfach sind die E. mit biblischen Visionen verbunden, die im Westen der Apokalypse, im Osten vornehmlich dem AT entlehnt sind (Grabar, Martyr. 2, 230f). Eine Anspielung auf den Thronwagen des Ezechiel kann hierbei zB. ein sicheres Indiz abgeben (H. P. L'Orange, Cosmic kingship [Oslo 1947] 125). Wesentlich ist vor allem die Stellung des menschlichen Zeugen, der im Gegensatz zur Antike eine große Bedeutung hat. Mimik u. lebhaftes Gestenspiel zB. in der Kapelle 46 in Baouit (Grabar, Martyr. Taf. 56, 2) gibt den Eindruck eines unerwarteten Ereignisses wider, während Proskynese, Anbetung u. Akklamationen auch der maiestas erwiesen werden. In der Kapelle 28 von Baouit reicht schließlich Maria ein auf einem Schild angebrachtes Bild des Kindes zur Verehrung dar (Grabar, Martyr. Taf. 54, 1; ähnlich in S. Maria Antiqua in Rom). Dieses dem Herrscherkult entnommene Motiv dient dazu, die Ewigkeit der Herrschaft Christi (vgl. eine syrische Inschrift b. Grabar, Martyr. 2, 229: Χριστὸς βασιλεύει εἰς αἰῶνα) u. damit die Einheit von E. u. Parusie zu illustrieren. Über das Vorkommen der einzelnen biblischen E.-Motive, vgl. L. Reau, L'Iconographie de l'art chrétien 2 (1956).

e. Liturgie. 1. Allgemein. Selbstverständlich hat die E. in der Liturgie einen reichen Niederschlag gefunden. Der Einfluß der Antike macht sich hier wie in der Terminologie in dem Unterschied zwischen Ost u. West bemerkbar. Während die E. im Osten stark im Zentrum steht u. zw. nicht nur als visio oder auditio, sondern auch als actio, die auf die Gläubigen überspringt, übt der Westen eine gewisse Zurückhaltung. Die Schilderung der Wirkung der Taufe Christi auf die Wasser des Jordans hat in die griech. Festliturgie Eingang gefunden; im Westen findet sich eine Anspielung nur in dem Hymnus Illuminans altissimus des PsAmbros. (45 Bulst: fluenta Iordanis retro conversa), der auch aus diesem Grunde nicht von Ambrosius stammen wird (Orth 95f; Mohrmann 271f). Insbesondere trägt die syrisch-byzantinische Meßfeier einen ausgesprochenen Mysteriencharakter. Verschlossene Türen (Joh. Chrys.: PG 57, 331) u. später in etwa die Ikonostase deuten auf Distanz u. Verhüllung hin. Das Gebet des Priesters vor der Elevation ist in der Chrysostomusliturgie in die Form eines Heischerufes gekleidet: πρόσχες κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σοῦ καὶ ἐλθὲ εἰς τὸ ἁγιάσαι ἡμᾶς (Brightman, Lit. 392f). Die E. tritt vor allem bei der Kommunion hervor, die vom Chor mit Tit. 2, 11 eingeleitet wird. Nach den Worten des Diakons: ἰδοὺ προσέρχομαι τῷ ἀθανάτῳ βασιλεῖ spricht der Priester den Dank ὅτι καὶ τῇ παρούσῃ ἡμέρᾳ κατηξίωσας ἡμᾶς τῶν ἐπουρανίων σου καὶ ἀθανάτων μυστηρίων (ebd. 395), während es b. Basil. heißt: εἴδομεν τῆς ἀναστάσεώς σου τὸν τύπον (ebd. 411). Im ἀπολυτικὸν wird schließlich auf die E. der Taufe angespielt: ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου σου ἡ τῆς Τριάδος ἐφανερώθη προσκύνησις· ὁ ἐπιφανεὶς Χριστὲ ὁ θεὸς καὶ τὸν κόσμον φωτίσας δόξασοι (ebd. 396). Andererseits ist die im MA im Westen aufkommende Verbindung zwischen Eucharistie u. E., die sich u. a. im Verbergen der Patene unter dem Korporale u. in dem Emporheben der Gestalten bei der Wandlung äußert, allegorisch (J. A. Jungmann, Missarum sollemnia 1^4 [1958] 149). In der griech. Taufwasserweihe heißt es ausdrücklich: ἐπιφάνηθι τῷ ὕδατι τούτῳ (ähnlich bei den Syrern; vgl. H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete [1935] 24). Die bei Griechen, Syrern u. Kopten herrschende Sitte, ein Kreuz in das Taufwasser zu stellen u. mit einer fast stereotypen Formel auf die Vernichtung des Teufels anzuspielen, dürfte ein Nachklang der Jordantaufe sein (Edsman 47). Die Wasserweihe zum Fest der E. weist ähnliches auf (vgl. O. Burmester, Rites and Ceremonies of the Coptic Church: ECQ 9 [1951/52] 1ff; vgl. ferner Leclercq 200). Die Zeremonie der Osternacht, die an sich keine E. ist, da es sich ursprünglich um das Hervorholen des die Kartage verborgen gehaltenen Lichtes handelt, wurde seit dem 10. Jh. in Jerusalem durch ein auf Selbstentzündung beruhendes Lichtphänomen epiphan ausgestaltet (Fulcher gesta Francor. 385ff Hagenmeyer). Für die röm. Liturgie hat Steinheimer ein reiches Material für die δόξα τοῦ θεοῦ beigebracht, die sehr oft mit der E. verbunden ist. Abgesehen davon, daß die lateinische Sprache kein Äquivalent aufzuweisen hat u. die Vielfalt

der Ausdrücke (claritas, splendor, gloria, maiestas, apparitio, adventus) eine Verschwommenheit der Begriffe mit sich bringt, ist das Hervortreten von maiestas u. gloria charakteristisch, vgl. Sacr. Gelas. 1, 44, 2 (85 Wilson) vom Taufbrunnen: Deus, qui . . . fontemque baptismatis aperis . . . ut tuae maiestatis imperio sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto . . .; ähnlich 1, 94, 2 (143 W.): . . . dignare maiestatis tuae praesentia consecrare . . . Damit hängt auch die starke Betonung des Parusie-Gedankens, besonders im Advent, zusammen (W. Croce, Die Adventsliturgie im Lichte ihrer geschichtlichen Entwicklung: ZKTh 76 [1954] 257/296. 440/472). Im übrigen fehlt der E. im Gegensatz zum Osten die konkrete actio. Dafür hat sie sich in der Bildersprache überaus reich entfaltet. Hierbei ragt die Lichtsymbolik besonders hervor, wie es zB. das Kirchengebet der Pfingsvigil zeigt: Praesta quaesumus omnipotens Deus, ut claritatis tuae super nos splendor effulgeat, et lux tuae lucis corda eorum, qui per gratiam tuam renati sunt, sancti spiritus illustratione confirmet (Sacr. Greg. 111, 1 Lietzm.). In dem seit dem 7. Jh. belegten österlichen Exsultet wird auf die Feuersäule angespielt, die das Dunkel vertreibt, u. zum Schluß die Bitte um die Ankunft des die Parusie heraufführenden Morgensterns ausgesprochen, bevor die Kerze erlischt (L. Duchesne, Origines du culte chrétien[5] [Paris 1925] 268f). Daher wird auch das Fortnehmen des Schleiers, die Enthüllung (revelatio, revelare; vgl. Orat. des E.festes: Sacr. Greg. 17, 1 Lietzm.), ein epiphaner Terminus. ‚Dies' wird als Lichttag eine Bezeichnung Christi, zB. bei Ambros. hymn. 2 Bulst: splendor paternae gloriae, de luce lucem proferens, lux lucis, et fons luminis, diem dies illuminans; dieser Lichttag wird vom dies saeculi, dem profanen Tag, unterschieden (W. Havers, Zur sakralen Differenzierung: Festschr. A. Debrunner [1954] 171/177). Dagegen kommt das Wort salvator, dem wieder eine besondere Dynamis eignet u. das sich daher im byzantinischen u. gallisch-spanischen Raum häufig findet, selten vor u. dann speziell in der weihnachtlichen Zeit (H. Linsen, Theos Soter: JbLw 8 [1928] 1/75). Aus der Liturgie ist es in den Sprachgebrauch Alkuins übergegangen (H. B. Meyer, Alkuin zwischen Antike u. MA: ZKTh 81 [1959] 306/350). Wie reich die Bildersprache aber auch im Osten entwickelt ist, zeigen die Hymnen *Ephraems, der vor allem im 10. Hymnus mit ignis et spiritus die Geistigkeit Gottes umschreibt (E. Beck, Die Theologie des hl. Ephraem [1949] 88/91). In häretisch-gnostischen Kreisen nimmt schließlich die E. eine Sonderstellung ein. Von Nestorius wird berichtet, daß jedesmal, wenn er die hl. Messe feierte, ein Licht auf ihn herabkam (Edsman 160_1). Der Gnostiker Markus ließ den mit Wein gefüllten Kelch dunkelrot aufleuchten (Iren. adv. haer. 1, 13). In den Act. Thomae heißt es bei der Eucharistie zwar: ‚Jesus komm u. habe Gemeinschaft mit uns' (49f), bei der Tauffeier aber unter Ausschaltung Gottes: ‚Komm hl. Name Christi, komm Kraft des Höchsten, komm höchstes Geschenk, komm Gemeinschaft des Männlichen' (J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet [1925] 146/149).

2. Epiphaniefest. Das E.fest stammt, wie bereits sein Name zeigt, aus dem Osten (Aug. serm. 202, 2). Neben dem Singular ἡ ἐπιφάνεια findet sich der Plural τὰ ἐπιφάνια (ähnlich im Lateinischen epiphania, epiphaniae), der jedoch nichts über den Inhalt aussagt, da er als Ausdruck der Feierlichkeit ein allgemeines Kennzeichen der Kultsprache ist u. sich seit alters bes. in Festnamen findet (W. Havers, Neuere Literatur zum Sprachtabu: SbW 223 [1946] 19). Daneben werden auch ἡ θεοφάνεια u. τὰ θεοφάνια (noch im 5. Jh. bei Proclus or. in S. Theoph.: PG 65, 757/64) verwendet, das nach Einführung des Weihnachtsfestes meistens auf dieses bezogen wird, während ἐπιφάνεια stets auf das E.fest beschränkt bleibt (Mohrmann 257). Zum ersten Male wird das Fest bei Ammian. Marcellin. 21, 2, 5 erwähnt, wonach iJ. 361 Kaiser Julian, um seinen Abfall zu verbergen, in Paris an diesem Tage den Gottesdienst besuchte. Der Inhalt des Festes weist zahlreiche Variationen auf: in Ägypten Taufe u. Geburt (Joh. Cassian. coll. 10, 2), in Zypern Geburt, Huldigung der Magier u. Hochzeit von Kana (Epiphan. haer. 51, 16, 1, 8; 22, 3; 51, 9, 13), in Gallien u. Spanien Geburt, Taufe, Hochzeit von Kana, wozu gelegentlich noch die wunderbare Brotvermehrung kommt (Ambros. hymn. 7 Bulst Illuminans altissimus; vgl. Mohrmann 271f), in Rom die Huldigung der Magier; über Jerusalem wissen wir nichts Sicheres; die Pilgerin Aetheria kennt anscheinend nur die Geburt (25, 6/12). Diese Unstimmigkeiten gehen auf zwei Ursachen zurück. Zunächst ist zu beachten, daß Osten

u. Westen keine geschlossennen Räume darstellen, sondern sich gegenseitig in reichem Maße beeinflußt haben. Insbesondere ist die gallische u. in ihrem Gefolge die spanische Liturgie unter Umgehung Roms direkt vom Orient abhängig, wobei beide als Randgebiete vielfach älteres Gut bewahrt haben als das Stammland. Oberitalien nimmt eine Mittelstellung ein; Aquileja bildet die Brücke zum Osten. Ferner ist das E.fest so frühzeitig von zwei anderen Festen, einem heidnischen u. einem christlichen, überlagert worden, daß die ursprüngliche Struktur nur noch aus Indizien erschlossen werden kann. Unter Umgehung liturgischer Einzelfragen, für die auf die Arbeiten von Holl, Leclercq, Botte, Frank u. Mohrmann verwiesen sei, sollen nur die für die Auseinandersetzung mit der Antike entscheidenden Punkte hervorgehoben werden. Hierbei handelt es sich um die Frage, was das Wort ἐπιφάνεια bedeutet. Zweifellos ist es im weiten hellenistischen, bei Origines ausdrücklich belegten (s. o. Sp. 876) Sinne der machtvollen u. heilbringenden Offenbarung, die sich in einer persönlichen Erscheinung, aber auch in Wundern zeigen kann, aufzufassen. Dazu kommt die schon biblische Deutung des Lebens Jesu als eine einheitliche E. In genauer Übereinstimmung mit dem archäologischen Material wurden daher im Osten die ersten Phasen aus dem Leben des Herrn herausgegriffen. Die Hochzeit von Kana wurde deswegen bevorzugt, da nach Joh. 2, 11 Jesus zum ersten Male ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ. Dem Fest liegt also von Anfang an eine hellenistische E.-Vorstellung zugrunde. Während ἐπιφάνεια in der Patristik weithin ein theologischer Begriff geworden war, hat das Wort im Kult seine tiefreligiöse Grundbedeutung bewahrt. Entscheidenden Einfluß hat ferner in einer Zeit, die wir historisch nicht fixieren können, die jedoch sehr früh liegen muß, die Auseinandersetzung mit einem populären alexandrinischen Stadtfest gehabt. Nach Epiphan. haer. 51, 22, 10 wurde in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar (11. Tybi) die Geburt des Gottes Aion aus der Jungfrau gefeiert, indem Fackelträger aus einem unterirdischen Heiligtum ein hölzernes auf einer Bahre sitzendes Kultbild in der Art einer Anodos hervorholten u., nachdem sie es siebenmal unter Musik u. Hymnengesang um den mittelsten Tempel herumgeführt hatten (*Circumambulatio), wieder zurückbrachten. Zudem wurde am gleichen Tage in feierlicher Weise Nilwasser geschöpft, das man zu Hause aufbewahrte (Epiphan. haer. 51, 30, 3), u. Epiphanios berichtet, daß im Nil auch einmal Wein geflossen sei. Es handelt sich hierbei um den Kult des synkretistischen, mit Dionysos identifizierten Gottes Osiris, dessen E. zu Beginn u. am Ende der Überschwemmungszeit besonders gefeiert wurde. Das Wunder der Weinverwandlung an den Theodaisia fand nach Plin. n. h. 2, 103 auf der mit Ägypten verbundenen Insel Andros statt. Die Annahme, das E. sei als Protest gegen die heidnischen Feste geschaffen worden (so zuletzt Hartke 50), ist naheliegend, dürfte jedoch den komplizierten Verhältnissen nicht gerecht werden. Es fällt nämlich auf, daß die ursprüngliche Vielheit der Motive schon früh zu Gunsten der Taufe verschwindet, die bis heute den Inhalt des Festes im Osten bestimmt. Der Anstoß hierzu ist von außen durch das Aionfest gekommen. Doch darf man diese Entwicklung nicht nur ausschließlich im apologetischen Sinne sehen. Die Taufe war schon immer ein Bestandteil der E. Christi. Das Zusammentreffen mit dem ägyptischen Fest kam zugleich der östlichen Tendenz entgegen, die Dynamik u. Actio der E. stärker zu betonen. Das dionysische Weinwunder hat nur äußerliche Berührungspunkte mit der Hochzeit von Kana u. hat überhaupt keine Wirkung gehabt, da letztere im Osten vollständig verschwindet. Es ergibt sich also daraus, daß das christliche E.fest durch ein heidnisches Fest in der Festlegung des Datums, in der Herausstellung der Taufe u. der Wasserweihe umgestaltet worden ist, ohne aber seinen inneren Kern zu verändern. Möglicherweise haben die gnostischen Basilidianer, die nach Clem. Alex. strom. 1, 21, 146 den Tauftag feierten, über dessen Datum sie sich jedoch im Unklaren waren, die Vermittlerrolle gespielt. Freilich wird der Name E. bei Clemens nicht erwähnt, so daß eine volle Sicherheit nicht zu erlangen ist. Als Folge der Umgestaltung wird das Fest auch als τὰ φῶτα im Sinne von φωτισμός, Taufe, bezeichnet, in dem die Lichtsymbolik u. sekundär gewisse Lichteffekte sich widerspiegeln. Auch in Gallien, Spanien, Irland u. Oberitalien tritt die Taufe in den Vordergrund; das E.fest wird in einzelnen Gebieten (zur Ausnahme gehört zB. Mailand) trotz der Widersprüche der Päpste Tauffest (Frank, Gesch. 13, 1/38). Schließlich ist das E.fest vom Weihnachtsfest überlagert worden. Dieses stammt aus Rom,

wo es bereits 336 gefeiert wurde, u. dehnte sich zuerst nach Nordafrika aus. Sein Inhalt ist die E. im Sinne des adventus eines Königs. Deswegen wird in der Adventszeit der Parusiegedanke, der dem Osten fremd bleibt, betont, u. deswegen ist vor allem von Anfang an die Huldigung der Magier mit ihm verbunden. Optatus v. Mileve erwähnt in seiner Weihnachtspredigt 360 neben der Geburt ausführlich die Anbetung u. die Geschenke der Magier (RevScRel 2 [1922] 271). Augustin dagegen bezeichnet in sermo 204 als Kern des E.festes die Offenbarung Christi an die Heiden. In der Zwischenzeit muß also in Rom die Auseinandersetzung der beiden christlichen Feste stattgefunden haben. Hierbei trennte man vom Weihnachtsfest die Magier ab u. machte sie zum Hauptinhalt des E.festes (Mohrmann 267). Es ist ein interessanter Kompromiß, der hier geschlossen wurde: die westlich-römische adventus-Vorstellung wurde beibehalten, aber nunmehr epiphan gedeutet. Die zwar erst aus dem 7./8. Jh. stammende, aber auf alte Überlieferung zurückgehende Benediktusantiphon ,hodie caelesti sponso iuncta est ecclesia' zeigt, wie aber auch die Gedanken der Taufe u. der Hochzeit in Rom Eingang gefunden haben (H. Frank: Vom christl. Mysterium [1951] 192ff). Möglicherweise wurde die Taufe bereits zur Zeit Gregors miterwähnt (Ordo Romanus XV; vgl. O. Clesser, De introductione argumenti baptismatis Christi in vigiliam et festum Epiphaniae in ecclesia Romana celebratum: EphLit 73 [1959] 22/30). Das Thema der Sonntage nach dem Fest ist die E. in ihrem weiten Sinne, die sich in der Rede- u. Wundergewalt Christi äußert (J. A. Jungmann, Die Nachfeier von E. im Missale Romanum: ZKTh 66 [1942] 39/46). Dagegen bewahrt der Introitus der Festmesse ,Ecce advenit dominus dominator' die westliche Adventshaltung. Doch auch das Weihnachtsfest übte seinen Einfluß aus. Der Ausdruck in ,carne apparere' (Aug. sermo 192, 1, 1) ist typisch römisch-afrikanisch u. findet sich daher nur in weihnachtlichen Texten. Er wurde im gallisch-spanischen Raum auf das E.fest übertragen, während er im römischen nur im Gebet des Gelasianums u. in der Präfation des E.festes begegnet, die aber ursprünglich zu Weihnachten gehörten (Mohrmann 264). Weihnachten drang nun auch nach dem Osten vor. Es wurde 380 in Kpel u. Kleinasien, 386 in Antiochien, 430 in Ägypten u. Palästina eingeführt; es faßte hier allerdings erst im 6. Jh. endgültig Fuß. Nur Armenien widersetzte sich. Da das E.fest ein Tauffest geworden war, gab es keine Überschneidungen, so daß der ursprüngliche westliche Inhalt beibehalten wurde u. von den alten E.-Motiven die Huldigung der Magier erhalten blieb. – An das E.fest knüpfte Orosius, aufbauend auf die Chronika des Eusebius, seine Augustustheologie an, wonach die Regierung des Kaisers eine geheimnisvolle Hindeutung auf Christus darstellt und die drei aus seinem Leben berichteten Wunder (Sonnenkreis, Aufspringen einer Ölquelle, siegreiche Rückkehr aus dem Orient u. Schließung des Janustempels am E.-Tag) das sichtbare Eingreifen Gottes zeigen, das mit manifestatio wiedergegeben wird (Oros. 6, 20, 4/9; 6, 22, 5. Dazu vgl. E. Peterson, Theologische Traktate [1951] 97; Th. E. Mommsen, Aponius and Orosius on the significance of the Epiphany: Late classical and medieval studies in honour of A. M. Friend [Princeton 1955] 96/111).

f. Antichristl. Polemik. Die heidn. Polemik richtet sich nicht gegen die E. als vielmehr gegen die daraus gezogene Schlußfolgerung der Gottessohnschaft u. bezweifelt sie deswegen. So ist die Taube bei der Taufe nach Celsus (Orig c. Cels. 1, 41; 2, 72) eine Halluzination, da sie im Gegensatz zu dem von Christus gewahrten Geheimnis seiner Messianität stehe. Die Angelophanie in Gethsemane kennt nach Julian (frg. 7 zu Lc. 22, 42) keinen Augenzeugen, da Lc. nicht dabei gewesen sei, u. die Jünger geschlafen hätten. Die Auferstehung wird wegen ihrer Unklarheit u. der schlechten Bezeugung geleugnet, da sie sich nach Celsus (Orig. c. Cels. 2, 55; 3, 18, 31ff) auf die Aussage einer exaltierten Frau oder auf das Wunschbild eines Anhängers stütze. Porphyrios (frg. 64) führt als Gegenbeweis die Tatsache an, daß Christus niemals seinen Gegnern erschienen sei; Maria Magdalena ist nach ihm eine unbedeutende Frau, die ,aus einem traurigen Dorfe' stamme. Nach Julian (c. Christ. 339E. 340A) soll der Tote den Jüngern im Traum erschienen sein, als sie nach antiker Sitte am Grabmonument die Nacht zubrachten (W. Nestle, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum: Griechische Studien [1948] 611/616). Die Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis wird von Porphyrios als Flucht ausgelegt (frg. 26). Auch die Parusieverzögerung gibt Porphyrios Anlaß zu Spott (frg. 35). Die

christliche Antwort gibt Orig. c. Cels. 3, 23: es sei unlogisch, die angeblichen E. im Asklepieion zu glauben u. gleichzeitig die wohlbezeugten E. Christi als Torheit anzusehen. Antichristlich ist auch ein mandäisches Zeugnis, das der Täuferbewegung angehören wird, wonach Johannes in der Gestalt des Urmenschen Enosch-Uthra verhüllt in einem Gewande von Wasserwolken nach Jerusalem kommt. Nach seinem Aufstieg in die Höhe wird er in Licht- u. Feuergestalt wieder zurückkehren (Ginza R. 191/202, 28ff [Lidzbarski]; vgl. E. Stauffer, Antike Jesustradition u. Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient: ZNW 46 [1955] 1/20). Von den hermetischen Schriften dürfte die Kore Kosmu hierher gehören, die gegen die Inkarnation zu polemisieren scheint (M. J. Lagrange, L'Hermetisme: RevBibl 34 [1925] 96). Es wird ausdrücklich verneint, daß jemals wieder ein Gott auf Erden erscheinen werde, nachdem einmal Isis u. Osiris den Aufruhr der eingekerkerten Seelen gegen die im Himmel befindlichen Götter besänftigt u. Frieden u. Ordnung auf die Erde gebracht haben (4, 21 Nock-Festug.).

g. Christliches Regulativ. Der christliche E.-Begriff geht in seiner letzten Wurzel auf das AT zurück, dessen Anschauungen vom Diasporajudentum in die antike Vorstellungswelt umgegossen wurden. Darauf aufbauend erhielt er im NT seine eigentliche Ausprägung, wobei formale Elemente sprachlicher, literarischer u. religiös-kultureller Art zT. aus apologetischen Gründen aus der Antike übernommen bzw. umgeprägt wurden. Durch die Entwicklung des Kanons wurde das NT ein Regulativ, durch das die in der Folgezeit einströmenden epiphanen Wucherungen als apokryph oder häretisch gekennzeichnet wurden. Seinen Einfluß kann man u. a. daran erkennen, daß die epiphanen Stellen im Polykarpmartyrium zweifellos spätere Zusätze sind (H. v. Campenhausen, Bearbeitungen u. Interpolationen des Polykarpmartyriums: SbH [1957] 21f). Scharfer Kampf wird der Astrologie angesagt (vgl. U. Riedinger, Der Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie [1955]), denn mit der Theophanie des Logos sei das Ende der Magierschulen gekommen (Athanas.: PG 25, 177/80). Basilius klagt über den Unverstand mancher Gläubigen, denen die E. so wenig sagt, daß sie sich am Ostertage trunken dem Tanz hingeben (in ebr. 1 [PG 31, 445 B]). Als wesentliches Erbe übernimmt das Christentum aus der Antike die kultgeographische Verteilung der E., die sich in dem großen Gegensatz zwischen West u. Ost zeigt u. im Osten als besondere Zentren den kleinasiatischen, syrischen u. ägyptischen Raum hervortreten läßt.

S. Aalen, Die Begriffe ‚Licht' u. ‚Finsternis' im AT, Spätjudentum u. im Rabbinismus (1951). – B. Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie (Löwen 1932). – O. Casel, Die E. im Lichte der Religionsgeschichte: BenMonSchr 4 (1922) 13/20. – L. Cerfaux–J. Tondriau, Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains (Par., N. Y., Rom 1957). – A. Coppo, Luci epifaniche nella terminologia dell'Antico e del Nuovo Testamento: EphLit 73 (1959) 318/334. – O. Cullmann, Weihnachten in der alten Kirche (1947). – L. Curtius, Komposition: Antike 8 (1932) 301/326. – L. Deubner, De incubatione (1900). – M. Dibelius, Botschaft u. Geschichte 2 (1956) 51/55. 84/93. – C. M. Edsman, Le baptême de feu (1940). – H. Eising, Formgeschichtliche Untersuchungen zur Jakobserzählung der Genesis (1940). – A. Erman, Die Literatur der Ägypter (1923). – A. J. Festugière, La révélation d'Hermes Trismégiste 1/4 (1950/4). – H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten u. Epiphanie: JbLw 12 (1932) 145/155; 13 (1933) 1/38; Frühgeschichte u. Ursprung des römischen Weihnachtsfestes: ArchLw 2 (1952) 1/24. – H. Frankfort, Kingship and the gods (1948). – A. Frolow, La croix dans le ciel: RevEtSlav (1951) 104/112. – S. B. Frost, Eschatology and Myth: VetusTest 2 (1952) 71/80. – A. Grabar, L'empereur dans l'art Byzantin (Paris 1936); Matyrium 1/2 (Paris 1946) 129/240. – W. Hartke, Über Jahrespunkte u. Feste insbesondere das Weihnachtsfest (1956). – U. Hölscher, Erscheinungsfenster u. Erscheinungsbalkon im königl. Palast: ZÄgSpr 67 (1931) 43/51. – K. Holl, Der Ursprung des Epiphaniefestes: SbB (1917) 402/438 = Ges. Aufsätze 2 (1928) 123/54. – G. de Jerpharion, Epiphanie et Théophanie. Le baptême de Jésus dans la liturgie et dans l'art chrétien: Etudes 182 (1925) 5/26. – E. H. Kantorowicz, The ‚Kings Advent' and the enigmatic panels in the door of Santa Sabina: ArtBull 26 (1944) 207/231. – K. Keyssner, Gottesvorstellung u. Lebensauffassung im griech. Hymnus (1932). – C. Koch, Religio. Studien zu Kult u. Glauben der Römer (1960). – J. Kosnetter, Die Taufe Jesu (1936). – H. Leclercq, Art. Epiphanie: DACL 5, 1, 197/201. – E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch = SbH 1919, 9. – F. Matz, Göttererscheinung u. Kultbild = AbhMainz 7 (1958). – W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen (1946). – Chr. Mohrmann, Epiphania, Akad. Antrittsrede (Nijmegen 1953): Etudes sur le latin

des chrétiens (1958) 245/75. – M. P. Nilsson, Glaube der Hellenen (1949). – F. Ohrt, Die ältesten Sagen über Christi Taufe u. Christi Tod in religionsgeschichtlichem Licht (1938). – E. Pax, Epiphaneia (1955). – E. Pax-H. Frank, Art. Epiphanie: LThK 3² (1959) 940/944. – E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis (1959). – F. Pfister, Art. Epiphanie: PWSuppl 4 (1924) 277/323. – B. Rigaux, Saint Paul, Les épitres aux Thessaloniciens (Paris 1956) 201/206. 230/234. – E. Stauffer, Jerusalem u. Rom (1957). – M. Steinheimer, Die δόξα τοῦ θεοῦ in der röm. Liturgie (1951). – F. Steinleitner, Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike, Diss. München (1913). – F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol (1930). – O. Weinreich, Türöffnung im Wunder-, Prodigien- u. Zauberglauben der Antike, des Judentums u. des Christentums: Genethliakon W. Schmid (1929) 200/464. – A. Weiser, Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen u. im Festkult: Festschrift A. Bertholet (1950) 513/31. – L. Weniger, Theophanien, altgriechische Götteradvente: ARW 22 (1923/24) 16/57. *E. Pax.*

Epiphanius von Salamis.

E. ist ein typischer Vertreter einer kirchlich-theologischen Richtung, die im 4. Jh., d. h. in der nachkonstantinischen Reichskirche, das kirchliche Denken u. Leben vielleicht stärker bestimmt hat als die großen theologischen Denker, die in den schweren Kontroversen der Zeit sich deutlich zu Worte meldeten. Diese Richtung ist gekennzeichnet durch einen starken asketischen Zug. Der altkirchliche Rigorismus in der neuen Form des Mönchtums gewinnt in der Kirche immer mehr an Einfluß. Zum anderen werden in diesen Kreisen dogmatische Fragen nicht theologisch durchdacht u. weitergeführt, sondern sie gelten als gelöst; ein massiver Traditionalismus wird hier maßgebend, der sich mit dem ebenfalls vorhandenen Biblizismus nur deshalb verträgt, weil die Exegese grundsätzlich von der vorgegebenen dogmatischen Entscheidung bestimmt ist. – Voraussetzung für diese Haltung ist, daß, äußerlich gesehen, die Lehrentwicklung, soweit es um die Trinitätslehre als das christl. Hauptdogma ging, in der Entscheidung von Nicäa 325 ihren Abschluß gefunden hat. Jedenfalls war man in den hier gemeinten Kreisen dieser Ansicht. Weiter aber weiß man hier um einen tiefgreifenden qualitativen Unterschied, eine nicht zu überbrückende Distanz zum Heidentum. Im Gegensatz zu vielen Theologen sieht man in der Antike kein Erbe, das zu rezipieren oder weiterzuführen sei, sondern nur heidnisches Blendwerk. Der Kampf zwischen Antike u. Christentum wird hier mit aller Schärfe geführt, Rezeption antiken Denkens u. Häresie werden weitgehend identifiziert. E. ist geradezu ein Musterbeispiel einer solchen Haltung, u. er ist nur auf diesem Hintergrund voll verständlich. Die modernen Urteile über seine ‚Beschränktheit‘, seine ‚Maßlosigkeit‘, seinen ‚glühenden, aber unerleuchteten Eifer‘ (Altaner 281) treffen nur zum Teil den Sachverhalt; sie müssen ergänzt werden durch eine Einordnung dieses Mannes in den Zusammenhang seiner Zeit, d. h. des Jahrhunderts, in dem der Kampf um die rechte Lehre in der Kirche u. die Auseinandersetzung zwischen Kirche u. Heidentum mit unerbittlicher Schärfe durchgeführt wurden. –

A. Leben u. Werk. I. Leben. E. ist zwischen 310 u. 320 in Eleutheropolis in Palästina geboren. Das genaue Geburtsdatum ist unbekannt; da er aber 392 schon ein alter Mann war (Hieron. vir. ill. 114), wird man das 2. Jahrzehnt als Zeitraum der Geburt annehmen dürfen. Sozomenos (h. e. 6, 32, 3) nennt ein Dorf Βησανδούκη bei Eleutheropolis als Geburtsort. Das könnte identisch sein mit Becos Abacuc (Hieron. ep. 82, 8) bez. Bycoyca (Petrus Diac.: CSEL 39, 114, 12 Geyer). Dagegen nimmt Holl (Ausg. 3, 13, Anm. zu Z. 22) Eleutheropolis als Geburtsort an. Über Familie u. Jugendzeit wissen wir nichts; vgl. aber frg. 20 (bei Holl, Bilderverehr. 360), aus dem christliche Herkunft u. Erziehung in nicaenischer Orthodoxie hervorgehen. Insbesondere kann über seinen Ausbildungsweg nichts gesagt werden. Er wird später als fünfsprachig gerühmt (hebr., syr., kopt., griech. u. etwas lat.: Hieron. adv. Ruf. 2, 22; 3, 6), aber nach den Proben seiner Sprachkenntnisse, die er haer. 19, 4, 3 u. 31, 2, 8 bietet, wird man dieses Lob doch etwas einschränken müssen. Seine vielbewunderte ‚Gelehrsamkeit‘ hat er sich wohl vor allem später auf Reisen erworben. Früh scheint er sich dem asketischen Leben zugewandt zu haben. In diesen Zusammenhang wird auch ein Aufenthalt in Ägypten gehören (Soz. h. e. 6, 32, 3), von dem man in haer. 26, 17 noch einen Niederschlag hat finden wollen: in Gestalt gnostischer Frauen ist ihm damals die Versuchung

begegnet. Nach einer recht alten Nachricht (Holl, Ausg. 1, 1, 3f) ist er mit ca. 20 Jahren nach Palästina zurückgekehrt u. hat in oder bei seinem Heimatort ein Kloster gegründet u. geleitet. Aus Hieron. (c. Ioh. Hier. 4) ist zu schließen, daß E. in dieser Zeit wohl die Priesterweihe empfangen hat. Im J. 367 wird E. zum Bischof von Constantia (Salamis) auf Cypern gewählt, was auf sein Ansehen in der Kirche des Ostens schließen läßt. In den 36 Jahren seiner Amtsführung hat er seinen Ruf als Vertreter der Orthodoxie u. Förderer des Mönchtums bewährt. Kaiser Valens soll ihn, weil er sich eines so großen Ansehens erfreute, nicht gemaßregelt haben (Hieron. c. Ioh. Hier. 4), obwohl über die antiarianische Haltung des E. kein Zweifel herrschen konnte. Um 374 hat E. ohne Erfolg versucht, den apollinaristischen Bischof Vitalis u. den altnicänischen Bischof Paulinus v. Antiochien zu versöhnen (haer. 77, 20/24; dazu H. Lietzmann, Apollinaris v. Laodicea [1904] 15/18). Daß er, wenn auch zögernd, Paulinus als rechtmäßigen Bischof anerkannte, ist bezeichnend für seine kirchenpolitische u. dogmatische Einstellung. – An dem ökumenischen Konzil in Kpel 381 scheint er nicht teilgenommen zu haben (vgl. die Liste bei Mansi 3, 568/572, die aber verdächtig ist). Wohl aber finden wir ihn zusammen mit Paulinus u. Hieronymus auf der Synode in Rom 382, auf der die antiochenische Frage sicher das Hauptthema war (Hefele-Leclercq 2, 1 [1908] 53/63). Sowohl die ältere Paula als auch Hieronymus haben E. auf dem Weg nach Palästina besucht, um patrem pene omnium episcoporum et antiquae reliquias sanctitatis (Hieron. c. Ioh. Hier. 12) zu begrüßen. Aus dieser Zeit datiert die enge Zusammenarbeit der beiden, die besonders im ersten origenistischen Streit zutage tritt. In diesem Streit, der hier nicht im einzelnen darzustellen ist, hat E. die Rolle des Vorkämpfers gegen den großen Alexandriner gespielt. Schon anc. 54 (ὡς ὁ θεήλατος Ὠριγένης ἠθέλησε φαντασίαν μᾶλλον ἤπερ ἀλήθειαν τῷ βίῳ συνεισενέγκασθαι; vgl. auch ebd. 87 u. a.) war Origenes hart angegriffen worden, u. im Panarion ist ihm ein ganzer Abschnitt gewidmet (haer. 64). Dabei ist die Verehrung, die Origenes bei gewissen Mönchskreisen Ägyptens genoß (vgl. anc. 82), u. die E. ja wohl dort selbst kennengelernt hat, wie auch die Hochschätzung des Origenes durch Athanasius (vgl. Koetschaus Ausg. von De princ. XVIf) kein Hinderungsgrund. Vielmehr sieht E. in Origenes Arrii patrem et aliarum hereseon radicem et parentem (ep. Epiph. ad Joh. = Hieron. ep. 51, 3). Origenes ist durch die ἑλληνικὴ παιδεία blind geworden für die Wahrheit u. daher vom rechten Weg abgewichen (haer. 64, 72, 9). Hieronymus, der ja ursprünglich unter dem Einfluß des Didymus ein Verehrer des Origenes war (vgl. ep. 33), ist nicht zuletzt durch das Wirken des E. von seinem Lehrer abgezogen worden, was dann die unerfreuliche Kontroverse mit Rufin heraufbeschwor. – Die Unruhen unter den Mönchen in Palästina, durch die antiorigenistische Propaganda des Atarbius hervorgerufen, führten E. 390 (oder 392; zu den umstrittenen Daten des origenistischen Streites vgl. K. Holl, Zeitf.; A. Jülicher) nach Jerusalem. Hier kam es Ostern 390 (oder Herbst 392) zu dem Predigtduell zwischen E. u. Johannes v. Jerusalem, einem Anhänger des Origenes: E. predigt gegen den Origenismus u. Johannes gegen den Anthropomorphismus (vgl. Hieron. c. Ioh. Hier. 11). Nach weiteren Auseinandersetzungen geht E. zu den Mönchen nach Bethlehem, die ihn dazu bewegen, nach Jerusalem zurückzukehren. Aber fluchtartig verläßt er noch in derselben Nacht die Stadt, kehrt wieder nach Bethlehem zurück u. veranlaßt die Mönche, sich von Johannes, mit dem für ihn doch wohl keine Kirchengemeinschaft mehr bestand, zurückzuziehen. Drei Jahre später (über die Zwischenzeit wissen wir nichts; wahrscheinlich hat er sich in Palästina aufgehalten: Holl, Zeitf. 323_2), also 393, weiht E. Paulinianus, den Bruder des Hieronymus auf Bitten der Mönche zum Presbyter, was Johannes mit Recht als Eingriff in seine Befugnisse ansah. E. verteidigt sich in einem Brief (lat. Übers. dieses Briefes: Hieron. ep. 51; zu dem griech. Fragment daraus vgl. Holl, Zeitf. 353f, Text bei Ostrogorsky 73/75; darin auch die Notiz, daß Johannes die ganze Kirche gegen E. mobilisieren will: CSEL 54, 395, 13f); er verteidigt sich einerseits durch den Hinweis: in monasterio ordinaverim et non in paroecia, quae tibi subjecta sit (aO. 398, 1f), andererseits dadurch, daß er den Angriff auf Origenes erneuert: recede ab heresi Origenis et a cunctis heresibus, d. h. er hält Johannes für einen Häretiker (in demselben Brief berichtet E. über sein Eingreifen gegen die Bilderverehrung in der Kirche von Anablata, dazu C). Johannes hat auf diesen Brief direkt nicht geantwortet, indirekt aber dadurch, daß er den

Mönchen verbot, Paulinianus als Presbyter anzuerkennen, u. andere Maßnahmen ergriff. Auf Bitten des Johannes hat Theophilos v. Alexandrien, der sich zunächst gegen E. gestellt hat (Socr. 6, 10), in dem Streit vermittelt, u. zwar durch seinen Gesandten Isidor, der Mai 395 nach Palästina kam u. auf seiner Rückreise die Apologie des Johannes mitnahm. Aber erst Frühjahr 396 kam es nach einem Briefwechsel zwischen Hieronymus u. Theophilos zur Aussöhnung zwischen Hieronymus u. Rufin sowie zwischen Rufin u. E. Wann E. nach Cypern zurückgekehrt ist, läßt sich nicht genau feststellen, nach Hieron. c. Ruf. 3, 23 u. 33 wohl ebenfalls Frühjahr 396. Der Streit, der in seinen Einzelaktionen höchst lehrreich für Charakter u. Einstellung des E. ist, war nicht so beendet, wie es E. wohl lieb gewesen wäre. Er hat offenbar auch wenig Unterstützung gefunden für seine antiorigenistischen Aktionen. Wenige Jahre später war die Lage durch den Stellungswechsel des Theophilus verändert, der nun auf Druck der Mönche in der sketischen Wüste zum scharfen Gegner des Origenes wurde (vgl. die Aussagen des Osterfestbriefes vJ. 399 nach Joh. Cassian. coll. 10, 2 mit der Ep. encycl. der Synode v. Alexandrien = Hieron. ep. 92). In die Kontroverse des Theophilus mit den ‚Langen Brüdern' aus der nitrischen Wüste u. mit Joh. Chrysostomos wurde auch E., der den ‚Sieg' über Origenes bejubelte (Hieron. ep. 91), hineingezogen. Theophilos schickte ihn vor: während er seine Reise nach Kpel verzögerte, reiste E. im Winter 402 dorthin. Auch hier griff E. wieder in die Rechte des Bischofs ein (Weihe eines Diakons: Socr. 6, 12) u. verweigerte ihm die Kirchengemeinschaft. Er verlangte auf einer Privatsynode Zustimmung zu der Verurteilung des Origenes, die er auf einer Synode in Cypern hatte beschließen lassen. Von einem Gottesdienst in der Apostelkirche, den er auf Drängen der Gegner des Joh. Chrysostomos halten sollte, sah er aber ab (Socr. 6, 14). Er scheint jetzt, vor allem durch eine Begegnung mit den ‚Langen Brüdern' (Soz. 8, 15) gemerkt zu haben, daß er nur als Werkzeug mißbraucht werden sollte. Jedenfalls hat er Kpel verlassen u. ist auf der Rückfahrt nach Cypern Frühjahr 403 gestorben. Die Legende hat sich seiner bald bemächtigt (vgl. zB. Soz. 7, 27). Die ‚Vita s. Epiphanii' (‚Excerpta ex voce Iohannis unius ex eius discipulis') mit Nachträgen von Polybios v. Rhinokorura u. Sabinus v. Constantia (Epiphanii opera ed. G. Dindorf 1, 1 [1859] 1/89 u. XXXI/XXXVI) faßt die frühe Legendenbildung zusammen (vgl. auch BHG 596/601). Festtag in der griech. Kirche: 12. Mai.

II. Schriftstellerisches Werk. a. Echte Schriften. 1. Brief an Euseb. usw. Die älteste erhaltene Schrift (‚vielleicht die erste Schrift des E. überhaupt': Holl, Bruchst. 224) ist das Fragment eines Briefes πρὸς Εὐσέβιον καὶ Μάρκελλον, Βιβιανόν τε καὶ Κάρπον περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἡμέρας ἀκριβὴς διασάφησις (hsg. v. Holl aO. 205ff nach Cod. Ambros. 515). Der Brief gehört in die Auseinandersetzungen um den Ostertermin, die nach dem eigenen Zeugnis des E. noch in der 2. Hälfte des 4. Jh. nicht zur Ruhe gekommen waren (haer. 70, 9, 9). Er muß zwischen 367 u. 373 geschrieben sein (Holl aO. 224). Zu den für E. typischen ‚gelehrten' Ausführungen sind haer. 51, 26 u. 70, 11ff heranzuziehen. Daraus geht auch hervor, daß E. sich durch die barsche Antwort des Athanasius (erhalten in Chron. Pasch.: PG 92, 76 C, abgedruckt bei Holl aO. 223) nicht von seiner Meinung hat abbringen lassen (vgl. den Kommentar bei Holl aO. 207ff).

2. Brief an arab. Christen. Wenige Jahre nach seiner Erhebung zum Bischof 367 schrieb E. einen Brief an Christen in Arabien über die immerwährende Jungfräulichkeit der Maria, den er unverändert in haer. 78 mit kurzer Einleitung u. Nachwort wieder aufnahm.

3. Ancoratus. Auf Bitten hin, die von verschiedenen Seiten an ihn herangetragen wurden (vgl. die dem Ancor. vorangestellten Briefe, Holl, Ausg. 1, 2/4), verfaßte E. im J. 374 (zum Datum vgl. anc. 60, 4 u. 119, 1 sowie die Anmerkungen Holls zu 1, S. 1, 14; 72, 12ff u. 147, 25) eine Darlegung der orthodoxen Lehre, vor allem in den Fragen der Trinität, der er den Titel Ἀγκυρωτός gab. Dieser Titel wird erläutert haer. 69, 27, 2f (3, 177, 11/14 H.): εἰς τὸ κατέχεσθαι τὴν διάνοιαν καὶ ἀσφαλίζεσθαι, ⟨τοῦ⟩ μὴ ταῖς ἐπινοίαις τοῦ διαβόλου ῥιπίζεσθαι μηδὲ κλυδωνισμῷ παραβλάπτεσθαι τῷ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων ἐν κόσμῳ πολυβλύστως κεκινημένῳ. – Die hsl. Überlieferung, die zurückgeht auf eine Gesamtausgabe des Ancoratus, des Panarion, der Anakephalaiosis u. der Schrift De mensuris, hat K. Holl aufgearbeitet (TU 36, 2 [1910]). Eine Reihe indirekter Bezeugungen (Doctrina Patrum, Sacra Parallela u. a.) sowie eine sahidische Übersetzung (1, 125,

8/132, 5 H.) sind in der Ausgabe Holls verwertet. Dazu kommen weitere Bezeugungen: anc. 33, 6f (1, 42, 27/43, 3 H.): Cod. Vat. gr. 1431 (E. Schwartz 37); anc. 37, 5 (1, 46, 28/31): Cod. Vat. gr. 1431 (Schwartz 37); anc. 44, 5f (1, 54, 29/55, 9): Cod. Vat. 1431 (Schwartz 35); anc. 75, 4f (1, 94, 21/27): Floril. Edessenum nr. 48 (Rucker: SbM 1933, 39); anc. 75, 6 (1, 94, 30/95, 12): Floril. Edessenum nr. 49 (ebd. 39); anc. 77 (1, 96, 15ff): Severus lib. c. gramm.: CSCO 101 (1952) 318, f; anc. 80 (1, 100, 24/25): Pelag. in def.: Devreesse 47, 9/13. Zu anc. 54. 55. 58 notiert Devreesse Zitationen im Cod. Barb. 569 fol. 44/45 (R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque: StTest 201 [1959] 173f). Über arabische Überlieferung G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur 1 (Rom 1944) 356. Eine Untersuchung weiterer Florilegien u. Katenen würde wahrscheinlich noch mehr Material zutage fördern. – Der Ancoratus ist ein ,Kompendium der kirchlichen Dogmatik' (Bardenhewer, Gesch. 3, 296), in dem Darlegungen der wahren Lehre mit Polemiken gegen Ketzer u. Heiden nebeneinander stehen. Kap. 2/75 gelten der Trinitätslehre (dabei werden in Kap. 12 u. 13 schon die 80 Häresien aufgezählt, die dann im Panarion widerlegt werden). Dann wird die Inkarnationslehre noch näher erörtert (78/82), wobei Apollinaris der Gegner ist. Es schließt sich eine Darlegung der kirchlichen Lehre von der Auferstehung an (gegen die ἄπιστοι, d. h. die Heiden, u. die κακόπιστοι, d. h. die Origenisten; 83/100). Zum Schluß werden Sabellius u. nochmals die Arianer u. die Pneumatomachen attackiert. Zwei Glaubensformeln, die E. den Adressaten empfiehlt, beschließen das Werk, von denen die erste (118, 9/13 [1, 146, 22ff H.]) das sog. Nicaenoconstantinopolitanum, d. h. das Symbol von 381 ist (vgl. Hahn, Bibl. d. Symb. § 144); zu der Frage, ob in 118, 9/13 ursprünglich das Nicaenum gestanden hat, das später von einem Schreiber durch das Cpolitanum ersetzt wurde, vgl. E. Schwartz: ZNW 25 [1926] 85/88; für diese Vermutung spricht die Tatsache, daß die Anathematismen in 118, 13, die des Nicaenum sind; gegen Schwartz: I. Ortiz de Urbina: Chalkedon 1, 413). Die zweite Glaubensformel (1, 148, 4ff H.) ist wohl eine persönliche Arbeit des E., eine Umschreibung des ersten Symbols.

4. Panarion. Auch das große antiketzerische Werk des E., das Panarion, ist auf Bitten von Freunden geschrieben: Acacius u. Paulus wandten sich 375 (vgl. Holl, Ausg. 1, 153 Anm.) an ihn mit dem Wunsche, mehr über die in anc. 12ff aufgezählten Häresien zu hören (der Brief: 1, 153f H.). Die Liste im Anc., auf die hier Bezug genommen wird, könnte darauf hinweisen, daß E. den Plan zu einem solchen Werk schon gefaßt hatte, als er den Anc. schrieb (vgl. auch anc. 64, 1). Zumindest wird das umfangreiche Werk erhebliche Vorarbeiten benötigt u. auch einige Jahre zur Vollendung gebraucht haben (376/77 war E. bei haer. 66, 20; vollendet ist das Pan. wohl erst 377). – Für die Überlieferung sind wie beim Anc. Holls Untersuchung (TU 36, 2) u. seine Ausgabe zu vergleichen. Hinzuzufügen ist: haer. 65, 2 (3, 4, 16/5, 4 H.): Severus lib. c. gramm.: CSCO 101, (1952) 318; de fide 21 (3, 522, 26/523, 10 u. 523, 19/23 H.): Sermo maior de fide bei Montfaucon, Bibl. Coisliniana [1715] 112 (vgl. M. Tetz). Zur arab. Überlieferung vgl. Graf aO. 357. Ob es sich bei den von Devreesse (StTest 201 [1959] 173f) genannten Stücken um wirkliche Zitate handelt, läßt sich nicht sagen, da die Texte nicht publiziert sind. – Das Pan. soll ein κιβώτιον ἰατρικὸν τῶν θηριοδήκτων (prooem. 1, 1, 2) sein gegen die wilden Tiere u. Schlangen, d. h. gegen die Häretiker. In drei βιβλία (= 7 τόμοι) werden 80 Häresien behandelt. Die Zahl stammt, wie E. selbst darlegt (prooem. 1, 1, 3; haer. 35, 3, 5ff; de fide 6, 4) aus Cant. 6, 7: die 80 Nebenfrauen stehen der einen reinen u. vollkommenen ,Taube', der Kirche, gegenüber (ebd. 6, 6). Unter dem Zwang, diese vorgegebene Zahl auszufüllen, wird der Begriff der Häresie sehr weit gefaßt: nach den allgemeinen Häresien Βαρβαρισμός, Σκυθισμός, Ἑλληνισμός u. Ἰουδαισμός erscheinen Stoiker, Platoniker, Pythagoräer u. Epikuräer als hellenistische ,Häresien'. Es folgen nach einer erneuten Behandlung des Judentums die Samaritaner, Essener, Sebuäer, Garethener, Dositheer, Sadduzäer, Schriftgelehrten, Pharisäer, Ἡμεροβαπτισταί, Nasiräer, Ossäer u. Herodianer. Insgesamt werden vor der ἔνσαρκος παρουσία Christi 20 Häresien aufgezählt. E. hat diesen erweiterten Begriff der Häresie, der alles außerhalb des Christentums stehende u. nicht nur den Abfall von der Kirchenlehre umfaßt, von Hippolyt, dessen verlorenes Syntagma bis haer. 57 seine Hauptquelle war, übernommen (vgl. Lipsius, Quellenkr.). Dort

ist, wie auch modifiziert bei E., die Einbeziehung der heidn. Philosophie in der These begründet, daß die Ketzer ihre ‚Weisheit' von den Heiden hergenommen haben. Dahinter steht wohl eine bestimmte Geschichtstheologie, die die Einheit der Heils- u. ‚Unheils'-geschichte nun auch in der Ketzerbekämpfung zum Ausdruck bringt. Mit den Simonianern (haer. 21) beginnt die Darlegung der christlichen Häresien, die bis zu den Messalianern (haer. 80) fortgeführt wird. Jede Häresie wird gekennzeichnet u. ‚widerlegt', wobei oft Verdächtigungen der Motive u. massive Beschuldigungen die fehlenden Argumente ersetzen müssen. Seine Hauptgegner sind Origenes u. die Arianer, die er auf einen Nenner zu bringen versucht. Die auf sie bezüglichen Abschnitte (haer. 64/80) sind daher das eigentliche Herzstück des Werkes. – Für haer. 13/57 hat Lipsius in einer quellenkritischen Untersuchung das Syntagma Hippolyts als Hauptquelle herausgestellt. Außer Hippolyt hat E. auch Irenaeus als Quelle ausgeschöpft. Für die Behandlung vor allem der nachorigenistischen Häresien hat er eine Fülle von Material herangezogen, sich Urkunden besorgt, mündliche Auskünfte eingeholt u. all das zusammenzuarbeiten versucht. Holl hat in seiner Ausgabe die von Lipsius begonnene quellenkritische Arbeit weitergeführt. Aber eine umfassende Quellenanalyse steht noch aus. Erst eine solche würde ein endgültiges Urteil über die Zuverlässigkeit der Berichte über die einzelnen Häresien ermöglichen. Auf jeden Fall sind sicher viele Abschnitte ohne Quellenwert. – Das Pan. wird abgeschlossen durch eine zusammenfassende Darlegung des Glaubens der katholischen u. apostolischen Kirche (‚De fide'), die jedoch auch noch polemische u. antihäretische Exkurse enthält.

5. De mensuris et ponderibus. Ein weiteres Produkt des gelehrten Interesses des E. ist die Schrift Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν. Nach Kap. 20 der griech. Fassung ist das Werk 392 verfaßt. Vollständig überliefert ist es nur in einer syrischen Version (nach 2 Hss. des Brit. Mus. hrsg. von J. E. Dean [1935]), während in 5 griech. Hss. nur gekürzte Fassungen erhalten sind. E. hat in dieser Schrift den Versuch einer biblischen Realenzyklopädie unternommen, in der Kanonfragen u. Übersetzungsprobleme des AT, biblische Maße u. Gewichte sowie Ortsnamen besprochen werden. Das aus älteren Quellen (die im einzelnen noch aufgewiesen werden müßten) zusammengelesene u. schlecht verarbeitete Material ist weniger wichtig als der prinzipielle Versuch, den Bibelleser mit solchen Hilfsmitteln zu versehen.

6. De XII gemmis. Eine ähnliche Absicht verfolgt wohl das kleine Werk über die Edelsteine im Brustschild des Hohenpriesters (Ex. 28, 17/21; 39, 10/14): περὶ τῶν ιβ' λίθων τῶν ὄντων ἐν τοῖς στολισμοῖς τοῦ 'Ααρὼν βιβλίον. Nach Hieron. (comm. in Ez. 9 ad 28, 11ff) hat E. die Schrift ihm persönlich übergeben, wahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Palästina im Zusammenhang mit dem origenistischen Streit. Die Datierung hängt also von dessen zeitlicher Ansetzung ab: 390/1 oder 393/4 (s. o. Sp. 912). Sie ist dem Bischof Diodor v. Tyrus gewidmet. Das griech. Original ist verloren, nur wenige Zitate u. zwei Epitomai sind erhalten. Eine lat. Übersetzung (5. Jh.?) ist in der Collectio Avellana (CSEL 35, 743/73) erhalten. Dazu kommen eine koptische Version (wohl auch 5. Jh.), Hs. des 10. Jh. in vielen Einzelblättern zerstreut, vgl. die Liste bei Blake-deVis XXXVII), eine armenische Übersetzung (2/3 des Textes, Hs. des 7. Jh., aber Abschrift aus altem Exemplar) u. schließlich eine georgische Fassung (Hs. des 10. Jh., nahezu vollständiger Text). Die syrische Übersetzung, die erschlossen werden kann, ist verloren. Die verschiedenen Übersetzungen ins Armenische u. Georgische sind aber gleichzeitig Überarbeitungen u. Weiterentwicklungen des Textes, so daß der Verlust der griech. Fassung nicht voll ausgeglichen ist. – Auf den Widmungsbrief an Diodor folgt ein 1. Hauptteil, der Wesen u. Eigentümlichkeiten der 12 Steine behandelt (Sardion, Topaz, Smaragd [Emerald], Carbunculus [Jacinth], Saphir, Jaspis, Ligur, Achat [Agale], Amethyst, Chrysolith, Beryl, Onyx). Ein 2. Teil bringt eine allegorische Deutung der Steine, die den 12 Patriarchen (Stämmen) zugeordnet sind. Im 3. Teil geht E. auf die Ordnung der 12 Stämme ein. Der Verfasser hat ohne Zweifel vorhandene Lapidarien ausgeschrieben (vgl. Blake-de Vis XC/C), auch der Physiologus scheint benutzt zu sein (ebd. XCIX). Für die allegorisch-exegetischen Fragen wird auch hier Hippolyt (De antichristo u. Comm. in Cant.) Gewährsmann gewesen sein. Die Absicht des E. wird man darin zu sehen haben, daß er mit diesem Werk einen christl. Lithologus den heidnischen Lapidarien entgegenstellen wollte, den er dann durch vieler-

lei exegetisch-theologische Ausführungen anreicherte (*Edelstein).
7. Weitere Briefe. Von den übrigen Briefen des E. sind 2 in lat. Übersetzung in der Sammlung der Hieronymusbriefe erhalten: ep. 51 an Johannes von Jerusalem (vgl. dazu o. Sp. 912) u. ep. 91 an Hieronymus. Im Florilegium Edessenum (hrsg. v. I. Rucker: SbM 1933) finden sich 5 Fragmente eines Briefes Πρὸς τοὺς Αἰγύπτου κληρικοὺς διὰ Δωρόθεόν τινα κακῶς φρονοῦντα (Rucker aO. 41/44), der von E. stammen könnte (vgl. Lebon 145/174). Severus zitiert 2 Briefe (Ad presbyteros Pisidiae u. Ad Basilianum), die nicht näher zu identifizieren sind (CSCO 101, 318). Von anderen Briefen haben wir nur Nachricht, aber keinen Text.
8. Bilderfeindliche Schriften. Holl hat nachgewiesen, daß sich aus der Schrift des Nikephorus adv. Epiph. u. einigen anderen Quellen 3 bilderfeindliche Schriften des E. erschließen lassen: a) λόγος κατὰ τῶν ἐπιτηδευόντων ποιεῖν εἰδωλικῷ θεσμῷ εἰκόνας εἰς ἀφομοίωσιν τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Θεοτόκου καὶ τῶν μαρτύρων, ἔτι δὲ καὶ ἀγγέλων καὶ προφητῶν. b) Ἐπιστολὴ πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα. c) Διαθήκη πρὸς τοὺς πολίτας (Texte bei Holl, Bilderv. 356/363). Trotz des Versuches von Ostrogorsky, diesen Beweis zu widerlegen, wird man E. tatsächlich für den Verfasser halten müssen, wenn man vielleicht auch statt 3 (mit J. Dölger: GGA 191 [1929] 353/372) 4 Schriften annehmen kann u. die Fragmente anders anordnen will, als Holl es getan hat. Die Schriften gehören zu den letzten Arbeiten des E. Daß er ein Feind der Bilderverehrung war, zeigt er selbst in Hieron. ep. 51, 9.
b. Umstrittene u. unechte Schriften. Von den vielen unter dem Namen des E. umlaufenden Werken, deren Echtheit entweder in Frage zu stellen oder eindeutig zu bestreiten ist, seien (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) genannt:
1. Anakephalaiosis. Die sog. Anakephalaiosis des Panarion (1, 227/262 Dindorf). Sie ist nichts anderes als eine Zusammenstellung der im Pan. von E. selbst gegebenen ἀνακεφαλαιώσεις zu den einzelnen τόμοι, angereichert um ein paar Sätze, die wörtlich aus dem Pan. genommen sind. An der Unechtheit ist nicht zu zweifeln (Holl, Überlief. 95/98). Diese Zusammenstellung der Inhaltsangaben hat in der Folgezeit offenbar mehr Leser gefunden als das große Werk selbst. Da schon Augustin sie kennt (de haeres., praef. u. c. 57), muß sie vor 428 entstanden sein.
2. Predigten. Fünf griechisch erhaltene Predigten (4, 2, 1/59 Dindorf; zu der 5. Predigt, einer Marienhomilie, teilt Ch. Martin: RevHistEccl 31 [1935] 356/59, aus einem alten Homiliar Varianten mit). Eine weitere griech. Homilie hat P. Nautin veröffentlicht (Le dossier d'Hippolyte et de Meliton [Paris 1953], 152/159; latein. schon bei Dindorf aO. 702; zur Verfasserfrage vgl. W. Schneemelcher, Der Sermo ‚de anima et corpore': Festschrift G. Dehn [1957] 137f). Zu Oktateuch-Homilien vgl. Devreesse: StTest 201 [1959] 173f. – Eine koptisch erhaltene Predigt auf Maria (ed. E. A. W. Budge, Miscellaneous Coptic Texts [Lond. 1915] 120/38, engl. Übers. 699/716). – Graf (aO. 1, 358) führt neben arabisch erhaltenen Predigten auch eine polemische Abhandlung gegen die Juden auf.
3. Logia. In den Sammlungen der Apophthegmata sind 17 Logien unter dem Namen des E. überliefert (PG 65, 161C/167A; zur Parallelüberlieferung vgl. W. Bousset, Apophthegmata [1923] 96; vgl. außerdem Graf aO. 1, 357). Im Vergleich mit anderen Apophthegmata sind diese Worte auffallend matt u. nichtssagend u. scheinen kaum auf eine starke Persönlichkeit zurückzugehen.
4. Anaphora. Die äthiopische Anaphora des hl. E. (hrsg. v. S. Euringer: OrChrist 3, 1 [1926] 98/142) hat mit E. sicher nichts zu tun.
5. Physiologus. Auch der griech. Physiologus, der in den Hss. oft dem E. zugeteilt wird, gehört ihm nicht. Weiteres zum Ganzen bei Bardenhewer, Gesch. 3, 302.
III. Theologische Stellung. Man wird E. nicht zu den großen Theologen des 4. Jh. rechnen können; ein eigenständig durchdachtes theologisches System wird man ebenso vergeblich bei ihm suchen wie einen eigenen Beitrag zu einem einzelnen Problem. Trotzdem ist es nicht uninteressant oder nutzlos, E. als Theologen zu betrachten u. seine Stellung innerhalb der Theologie- u. Dogmengeschichte zu skizzieren. Denn er ist nun einmal ein besonders hervorragender Repräsentant der o. Sp. 909 geschilderten kirchlichen Richtung. Die wichtigste, bisher aber noch nicht bearbeitete Frage ist dabei: kann hier von einem Fortleben vornicänischer Anschauungen gesprochen werden? Insbesondere wären die Zusammenhänge zwischen den sog. Altnicänern (Marcellus v. Ancyra, Eustathius v.

Antiochien u. a.) mit der vornicänischen Theologie einerseits u. zwischen E. u. seinesgleichen u. diesen Altnicänern andererseits zu untersuchen. Die theologischen Aussagen des E. sollen immer schriftgemäß sein. Denn die Schrift (u. dazu die Tradition, s. u.) ist die Quelle der Glaubenserkenntnis. Dabei sind ihm die theoretischen Ausführungen über die Schrift nicht so wichtig wie die Exegese selbst, wenn sie auch nicht ganz fehlen. AT u. NT bilden eine Einheit (haer. 66, 85, 10). Auch das AT (ein Kanonverzeichnis des AT findet sich haer. 8, 6; vgl. dazu Th. Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons 2, 1, 220f) ist vom Hl. Geist inspiriert (haer. 33, 9). Gott selbst ist der Gesetzgeber (ebd. 33, 9, 13), was nicht ausschließt, daß in den Aussagen manches zeitbedingt, anderes typologisch u. anderes in die Zukunft, d. h. auf Christus weisend ist (ebd. 33, 9, 13). Wohl gibt es Unterschiede in der Schrift: manches ist wörtlich zu verstehen, manches allegorisch zu deuten (ebd. 69, 21, 2). Immer aber weist die Schrift den Weg der Wahrheit (ebd. 57, 10, 1). Gewiß gibt es Stellen, die dunkel bleiben. Aber irrtümliche Auslegung kann es nicht geben (anc. 43, 10), auch wenn E. zugibt, daß der Wortlaut oder die Beziehung einer Stelle auf eine bestimmte Lehre widersprüchlich bleiben (ebd. 43, 4). Aber dann gilt doch wohl: ‚Erforsche nicht das, was nicht erforschbar ist, sondern ehre den Sohn, damit du den Vater ehrest' (ebd. 18, 1; vgl. auch 61, 9). Der eigentliche Fehler des Origenes bestand darin, daß er nichts von den hl. Schriften unerklärt lassen wollte (haer. 64, 3, 9). Allerdings wird man E. auch nicht gerade nachsagen können, daß er nicht versucht hätte, jede Schriftstelle zu erklären. Dabei ist aber seine Auslegung vorherbestimmt durch das von den ‚Vätern', d. h. von den Aposteln u. den orthodoxen Kirchenlehrern überkommene Dogma. Da die Schrift nicht alles aufzeichnen konnte, ist der Christ an die Tradition gewiesen: δεῖ δὲ καὶ παραδόσει κεχρῆσθαι. οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς δύναται λαμβάνεσθαι. διὸ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δὲ ἐν παραδόσεσιν παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι (ebd. 61, 6, 5). Gott hat sein Gesetz u. seine Satzung ἐγγράφως u. ἀγράφως gegeben. Man kann nicht die Satzung der Mutter (der Kirche) u. das Gesetz des Vaters (Gottes) verlassen (ebd. 75, 8). In der Schrift u. in der Lehre der Kirche (d. h. der Tradition) hat Gott sich offenbart (de fide 14), u. darüber hinaus bedarf es keiner Quelle der Erkenntnis oder des Glaubens. – Damit hängt nun weiter die Wertung der Kirche durch E. zusammen. Denn Schrift u. Tradition sind ja der Kirche, der reinen Taube, der Braut Christi anvertraut, u. nur in ihr ist rechtes Verständnis der Offenbarung möglich. Was vor u. was nach der aus einem Glauben gezeugten u. durch den Hl. Geist geborenen Kirche gekommen ist, kann nur mit dem Begriff παλακίδες (die Kebsweiber aus Cant. 6, 7) bezeichnet werden (de fide 6). Der Kirchenbegriff ist also weithin antihäretisch bestimmt. Dazu kommt aber als weiteres Kennzeichen die Reinheit, d. h. die Askese (wichtig dafür de fide 21, wo auch für die kirchlichen Ämter Ehelosigkeit oder Enthaltsamkeit gefordert wird). Die reine Wahrheit wird nur in der Kirche, deren Glieder sich der Sünde enthalten, weitergegeben. – Fragt man nun nach dem zentralen Punkt der Dogmatik des E., so wird man auf die Trinitätslehre gestoßen. In immer neuen Wendungen wird die Entscheidung von Nicäa, d. h. die Homousie von Gott u. Logos (u. natürlich auch des Hl. Geistes, vgl. haer. 74), als das Zentrum christlicher Wahrheit in den Vordergrund gerückt. Vor allem in haer. 69 (Arianer) wird das deutlich. In Nicäa ist der orthodoxe Glaube der Väter, der von den Aposteln u. Propheten überliefert worden ist, bekannt (ebd. 69, 11, 1), u. E. betont, daß er an diesem Glauben festhalten will (frg. 20 bei Holl, Bilderverehr. 360). Dabei ist er feineren Distinktionen, wie sie sich bei den Kappadoziern finden, durchaus abhold (vgl. seine Bemühungen anc. 8). Das wird nicht zuletzt an der Verlegenheit deutlich, in der er sich Marcell v. Ancyra gegenüber befindet (haer. 72). Marcell ist ja verurteilter Ketzer, also muß er bekämpft werden. Aber E. weiß nicht recht, was er gegen ihn sagen soll. Denn Marcell ist ja Vertreter des Nicaenums gewesen, er hat es nur einseitig interpretiert. E. selbst neigt ohne Zweifel zu diesen Altnicänern, ohne sich aber darüber Rechenschaft ablegen zu können, da das theologische Denken für ihn nur darin besteht, die festgelegten Formeln weiterzugeben u. den Schriftbeweis für sie zu führen. – Auch in der Frage des christologischen Dogmas werden wir bei E. keine selbständigen Gedanken erwarten dürfen. Das Problem des Verhältnisses von Gottheit u. Menschheit in Christus hat ihn sehr bewegt (vgl. vor allem Anc.), u. Apollinaris v. Laodicea ist von ihm

bekämpft worden. Auch die umkämpften Begriffe erscheinen bei ihm (κυριακὸς ἄνθρωπος: anc. 37, 3; ἐνυπόστατος λόγος: ebd. 75, 4; haer. 69, 21, 1; 71, 5, 2; οὐ τραπεὶς τὴν φύσιν: anc. 44, 6; τὰ δύο κεράσας εἰς ἕν u. σῶμα . . . τῇ θεότητι εἰς μίαν δύναμιν ἥνωσεν: anc. 80, 6/7); jedoch sind diese Begriffe nicht geklärt u. einheitlich, sondern unreflektiert verwendet. Will man eine Tendenz feststellen, so müßte man von einer ,Einheitschristologie' nach dem ,Schema Logos-Anthropos' reden. Aber man muß sich wohl hüten, die Aussagen zu schematisieren. Letztlich kann der ganze gelehrte Apparat u. können alle langatmigen Ausführungen nicht darüber hinwegtäuschen, daß es für E. auf eine sehr einfache Tatsache ankommt: der ewige u. unfaßbare Gott ist voll u. ganz Mensch geworden, damit unsere Erlösung nicht auf Menschen beruhe, sondern auf dem lebendigen u. wahren Gott (anc. 93, 2). Das ist die von Schrift u. Vätern bezeugte Wahrheit, die es zu verteidigen gilt. Damit zeigt sich aber E. als ein Theologe, der, nur äußerlich von der theologischen Entwicklung des 4. Jh. erfaßt, im Grunde in älteren Traditionen wurzelt. Biblizistisch-traditionalistisch gibt er dieses ältere Gut weiter.

B. Kenntnis u. Verwertung griechischer Philosophie bei E. I. Philosophische Bildung. E. hat die schon bei Irenaeus (haer. 2, 14) u. bei Hippolyt (ref. prooem. 8) begegnende These von der Abhängigkeit der Ketzer vom hellenistischen Heidentum (vor allem der Philosophie) übernommen u. erweitert. Fragt man allerdings nach positiven Kenntnissen auf diesem Gebiet, so wird die Antwort negativ ausfallen (vgl. dazu bes. Amand 440/60). Das gilt schon für die Ausführungen über die griech. Mythologie anc. 103/06, die sich als eine Mischung aus Zitaten oder Erinnerungen u. eigener Phantasie erweisen (vgl. Wilamowitz), es gilt noch mehr für die ,Widerlegung' der griech. Philosophie im Panarion. Die Absicht der ersten Kapitel des Pan. ist ohne Zweifel die Darlegung der Kontinuität des Irrtums. So wird haer. 3 der ,Hellenismus' abgewehrt; dabei geht es um den Götzendienst im allgemeinen. Haer. 5/8 sind den Stoikern, Platonikern, Pythagoräern u. Epikuräern gewidmet, die jeweils mit kurzen Angaben charakterisiert werden (dazu wäre noch die Aufzählung de fide 9, 5/48 zu nehmen). Man darf wohl behaupten, daß E. keinen Vertreter der Philosophenschulen, die er hier bekämpft, selbst gelesen hat. Er ist vielmehr abhängig von *Doxographien, u. zwar, wie Diels (585/93) gezeigt hat, teils von einer geringwertigen Vorlage, teils von einem nicht näher bestimmbaren besseren Gelehrten (vgl. B. Wyss: o. Bd. 4, 208). Nach Amand (454/60) muß hinzugefügt werden, daß in haer. 5, 3, 1/2 (1, 184, 27/185, 12 H.), in der Polemik gegen die εἱμαρμένη, die in haer. 16, 3 (gegen die Pharisäer) erneut aufgenommen wird, irgendein Kompendium benutzt ist, in das die Kritik des Karneades an dem Schicksalsglauben Aufnahme gefunden hat. Eigene Kenntnis von dieser Kritik des Karneades hat E. jedenfalls nicht. Die Arianer (οἱ νέοι Ἀριστοτελικοί, haer. 69, 71, 1) u. Aetius werden zwar als Dialektiker u. Schüler des Aristoteles bezeichnet, aber ein Beweis für diese Abhängigkeit, der die Kenntnis des Aristoteles verrät, fehlt. Für E. ist die Philosophie, ohne Unterscheidung von usus u. abusus, eine teuflische Erfindung; sie steht daher in einer Linie mit der Häresie (Amand 444/49).

II. Philosophie u. Ketzerei. Die behauptete, aber nicht bewiesene Abhängigkeit von der hellenistischen Philosophie trifft besonders auf die ,Erzketzer' Origenes u. Arius zu. Origenes, der ja auch für den Arianismus verantwortlich gemacht wird, ist durch seine Vorliebe für die hellenische Weisheit verdächtig. Schon Methodius hatte sich gegen die origenistische Lehre von der Ewigkeit der Welt, der Praeexistenz der Seelen u. einer Auferstehung nur des εἶδος gewandt. E., der lange Passagen aus Methodius zitiert, wendet sich ebenfalls gegen diese Ansichten (zB. anc. 87) u. bemängelt auch die allegorische Exegese des Alexandriners (vgl. zB. anc. 54/58; dazu Amand 449/51). An den Arianern wird vor allem ihre Vorliebe für die τεχνάσματα, die ζητήσεις u. λογομαχίαι (haer. 69, 15) kritisiert, d. h. E. wendet sich gegen den Gebrauch der Dialektik in der Theologie. Weil die Arianer mit dialektischer Methode versuchen, das unfaßbare göttliche Sein zu erfassen, sind sie die neuen Aristoteliker, d. h. Häretiker. In haer. 76 steigert sich der Angriff auf die ,neue Dialektik': Aetios, der in vorgeschrittenem Alter in Alexandrien durch einen aristotelischen Philosophen geprägt worden sein soll (haer. 76, 2), ist für E. der Prototyp des aristotelischen Dialektikers, seine Häresie hat hier ihre Wurzel (vgl. de Ghellinck u. Amand 444/49). Aber auch hier wird der Leser vergeblich ein

Verständnis des E. für philosophische Probleme suchen. Dieses Urteil bestätigt sich durch eine andere Beobachtung: in dem sog. ‚kleinen Labyrinth' wird den Theodotianern vorgeworfen, daß sie sich von hellenistischen Logikern haben zur Häresie verführen lassen (Eus. h. e. 5, 28, 13/19; vgl. dazu H. Schöne, Ein Einbruch der antiken Logik u. Textkritik in die altchristl. Theologie: Pisciculi F. J. Dölger [1939] 252/65). E. behandelt in haer. 54 dieselbe Gruppe monarchianischer Theologen, beschränkt sich aber auf den Versuch, aus der Schrift deren Behauptungen zu widerlegen, obwohl doch nach seiner grundsätzlichen Einstellung die Abhängigkeit der Theodotianer von heidnischer Logik ein wichtiger Punkt in der Bekämpfung hätte sein müssen. Es zeigt sich aber erneut, daß E. von den wirklichen Zusammenhängen zwischen antiker Philosophie u. christlicher Theologie keine rechte Vorstellung hat, sondern sich mit globaler Ablehnung begnügt.

C. E. u. die Bilder. Mit der Theologie u. mit dem Verhältnis zum Griechentum hängt die Stellung des E. zu der Bilderverehrung zusammen. E. ist neben Eusebius der wichtigste Kronzeuge aus dem 4. Jh. gegen die Bilderverehrung (vgl. *Bild IIIf). Über die Quellen s. o. A II; die Echtheit der drei Schriften, die Holl dem E. zugeschrieben hat, u. des 9. Kapitels des Briefes an Johannes v. Jerusalem steht fest. Sie wird vor allem dadurch bewiesen, daß die Gedankenführung in den Fragmenten sich mit den Aussagen im Anc. u. Pan., die sich auf die Bilder beziehen, weitgehend deckt (vgl. Holl, Bilderverehr. 377/79). Daß E. im Pan. den Bilderverehrern keinen besonderen Abschnitt gewidmet hat, hängt einerseits damit zusammen, daß die Bilderverehrung noch keine kirchlich verurteilte Häresie war, u. andererseits damit, daß das Problem dem E. offensichtlich erst bei seinem Palästinaaufenthalt nach 390 entgegengetreten ist. Die Bilderschriften stammen aus den Jahren 393/395, das Testament wohl aus späterer Zeit. – In (Hieron.) ep. 51, 9 berichtet E., daß er in der Kirche von Anablata (auf dem Wege nach Bethel) einen Vorhang gesehen habe, velum ... tinctum atque depinctum et habens imaginem quasi Christi vel sancti cuiusdam. Da ein solches Menschenbild in einer Kirche contra auctoritatem scripturarum sei, habe er es zerrissen u. Anweisung gegeben, damit einen armen Toten einzuhüllen u. zu begraben. Außerdem habe er für einen neuen Vorhang (natürlich ohne Bild) gesorgt. Johannes möge dafür Sorge tragen, daß in Zukunft solche Vorhänge, quae contra religionem nostram veniunt, nicht aufgehängt werden. Aus diesem kurzen Abschnitt geht hervor, daß Bilder in der Kirche von E. radikal abgelehnt werden, weil es der Schrift u. dem Christentum widerspricht, Menschenbilder in der Kirche aufzuhängen (u. damit auch zu verehren). Dabei ist auffallend, daß ein Christusbild als Bild eines Menschen angesprochen u. als Götzenbild deklariert wird. Das ist einerseits begründet in der Auffassung vom wahren, d. h. geistigen Gottesdienst u. andererseits in der Meinung, daß eine Darstellung Christi ihn notwendig zum Menschen mache u. daher seine göttliche Ehre antaste (vgl. die Parallelen aus Pan. u. Anc.: Holl, Bilderverehr. 378). In den Frg. 13/15 wird das deutlich ausgesprochen. Christus ist der ἀκατάληπτος υἱὸς τοῦ θεοῦ u. deshalb ist ein Christusbild ein Götzenbild, für das Schrift u. Tradition (can. 34 von Laodicea wird herangezogen) nur das scharfe Verbot kennen (frg. 8/11). Wenn jemand das göttliche Bild (χαρακτήρ) des Gott-Logos in seiner Menschheit mit irdischen Farben darstellen will, der sei verflucht (frg. 34). Dasselbe, was vom Christusbild gilt, trifft auch auf Engel- oder Heiligenbilder zu (frg. 3f. 6; zu frg. 4 vgl. o. Sp. 312). An dieser Argumentation, deren Zusammenhang mit der Ablehnung der Bilder in älterer Zeit (zB. bei den Apologeten, vgl. Kollwitz o. Bd. 1, 319f) klar ist, wird deutlich, daß E. auch in dieser Hinsicht einen ausgesprochen traditionalistischen, ja einen ‚veralteten' Standpunkt einnimmt. Auch die Einstellung zu den Bildern ist nur ein Ausdruck für die strikte Ablehnung jeder Verbindung zwischen christlichem Denken u. antikem Erbe.

D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque = Recueil des travaux d'histoire et de philologie 3, 19 (Paris 1945). – R. P. Blake-H. De Vis, Epiphanius De gemmis = Studies and Documents 2 (London 1934); Rez. dazu: W. Hengstenberg: ByzZ 37 (1937) 400/408; G. Deeters: ZDMG 90 (1936) 209/220; I. Rucker: TheolRev 34 (1935) 329/335. – J. E. Dean, Epiphanius' Treatise on weights and measures (Chicago 1935). – R. Devreesse, Pelagii in defens. = StTesti 57 (Rom 1932). – J. de Ghellinck, Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVe siècle: RHE 26 (1930) 5/42. – K. Holl, Epiphanius-Ausg. (Ancoratus u.

Panarion) 1/3 = GCS 25. 31. 37 (1915/33); Die handschriftliche Überlieferung des E. = TU 36, 2 (1910); Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des E. = Gesammelte Aufsätze 2 (1928) 204/24; Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streites = ebd. 2, 310/35; Die Schriften des E. gegen die Bilderverehrung = ebd. 2, 351/387. – A. Jülicher, Bemerkungen zu der Abhandlung des Herrn Holl; Die Zeitfolge: K. Holl, Ges. Aufs. 2, 335/50. – J. Lebon, Sur quelques fragments des lettres attribuées à saint Épiphane de Salamine: Miscellanea G. Mercati 1 = StTesti 121 (1946) 145/74. – R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des E. (1865); Art. E.: DictChrBiogr 2 (1880) 149/56. – J. Martin, St. Épiphane: AnnPhilosChrét 155 (1907/8) 113/50; 604/18; 156 (1908) 32/49. – I. Ortiz de Urbina, Das Symbol von Chalkedon: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. v. A. Grillmeier-H. Bacht, 1, 389/418. – G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites = Hist. Untersuchungen 5 (1929); Rez. dazu: F. Dölger: GGA 191 (1929) 353/72. – I. Rucker, Florilegium Edessenum anonymum: SbM 5 (1933). – E. Schwartz, Codex Vaticanus gr. 1431: AbhAkadM 32, 6 (1927). – M. Tetz, Zwei De fide-Fragmente des E.: TheolZtschrBasel 11 (1955) 466f. – Tillemont 10, 484/521. – U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ein Stück aus dem Ancoratus des E.: SbB (1911) 759/72.

W. Schneemelcher.

Epirus s. Graecia.

Episcopus s. Bischof (o. Bd. 2, 394/407).

Epistel s. Brief (o. Bd. 2, 564/85).

Epitaphion s. Grabschrift.

Epitaphios s. Enkomion (o. Sp. 332/43), Grabrede.

Epithalamium.

A. Vorchristliche Zeit. I. Griechisch. E. bedeutet dem Wortsinne nach das vor der Hochzeitskammer (Thalamos) gesungene Lied, wird in späterer Zeit aber auch von anderen Hochzeitsliedern u. -gedichten, in der Form Epithalamios (nämlich λόγος) auch von Hochzeitsreden gebraucht. Daneben wurde als zusammenfassender Ausdruck für alle Hochzeitslieder Hymenaios verwendet (über die Bezeichnungen s. Muth, Hym.; ders., Hochz.). Im folgenden werden alle Hochzeitsgedichte unter der Bezeichnung E. behandelt, ebenso das prosaische E. Vgl. *Hochzeit.

a. Lyrisches E. (d. h. gesungenes E.). Hochzeitslieder wurden gesungen bei oder nach dem Hochzeitsmahl (im Hause des Brautvaters), während des Zuges zum Hause des Bräutigams, vor dem Thalamos am Abend, vor demselben am andern Morgen. Hymenaios-Rufen neben Musik u. Tanz beim Hochzeitszuge erwähnt schon Homer (Il. 18, 491/96), Chöre von singenden Jünglingen u. tanzenden Mädchen neben dem Hymenaios ebenfalls beim Hochzeitszuge die unter Hesiods Namen überlieferte Aspis (273/80). Von Sapphos Hochzeitsliedern, deren Spuren wir weit in christliche Zeit hinein, bis in das 6. Jh., verfolgen können, von denen aber keines vollständig erhalten ist, ist das durch fr. 124 Diehl = 110 Lobel-Page vertretene am Abend vor dem Thalamos von Freundinnen der Braut gesungen worden, vielleicht auch 128 D. = 112 + 116 L.-P. u. 127 D. = 115 L.-P. (Muth, Hym. 38_{45}), während des Hochzeitszuges 123 D. = 111 L.-P. (so richtig Page 120). Eine Wechselrede zwischen jungen Männern u. Mädchen liegt wohl 120 D. + 116 D. = 104 L.-P. + 105 L.-P. vor, eine solche zwischen der Braut u. der Jungfrauschaft 131 D. = 114 L.-P.; von beiden finden sich später Nachklänge. Ob 39 D. = 30 L.-P. zu einem Wecklied gehört, ist unsicher (Page 73_1). Sichere Reste von Weckliedern sind weder von Sappho noch anderweitig erhalten; Aeschyl. fr. 43 scheint darauf zu deuten, daß sie bisweilen wechselweise von Jünglings- u. Mädchenchören gesungen wurden. Eine Anspielung auf das Wecklied findet sich noch in Theokrits E. der Helena v. 56. Die ‚Hymenaeen' bei Pindar Pyth. 3, 18, die am Abend von Jungfrauen, Gespielinnen der Braut, gesungen werden, sind wohl auf Gesänge vor dem Thalamos zu beziehen (anders Muth, Hym. 24, der an Lieder beim Brautzug denkt). Motive der sapphischen Hochzeitslieder, die auch im späteren E. wiederkehren, sind: Glücklichpreisung des Bräutigams (128 D. = 112 L.-P.), Preis der Stattlichkeit des Bräutigams (127 D. = 115 L.-P.), Lob der Schönheit der Braut (108 L.-P.), die Bedeutung des Abendsternes (120 D. = 104 L.-P.). Die Verspottung des Bräutigams (123 D. = 111 L.-P.) blieb, abgesehen von der Nachahmung in Theokrits E. der Helena, später auf Zurufe

während des Hochzeitszuges beschränkt, die des Türhüters (124 D. = 110 L.-P.) schwand offenbar mit der Sitte, einen solchen zu bestellen. Daß 55 D. = 44. L.-P., wo erzählt wird, wie Hektor Andromache zur Hochzeit nach Troia holt, ein Hochzeitslied sei, wird bezweifelt. So ist es nicht sicher, ob der später so häufige Brauch, im E. ein Hochzeitsfest der Sage der zu feiernden Hochzeit zur Seite zu stellen, schon von Sappho verwendet wurde. Daß er schon in älterer Zeit verbreitet war, zeigt das beim Hochzeitszug gesungene Lied Aristoph. av. 1731/42. — Derberen Charakter als die sapphischen E. trugen die nicht der Literatur angehörenden, oft wohl improvisierten Lieder, die den Hochzeitszug zu begleiten pflegten. Man wird sie sich nach dem Lied Aristoph. pax 1333/54 vorstellen dürfen. Glücklichpreisung des Brautpaares u. Obszönitäten sind hier die hauptsächlichsten Motive. — In späterer Zeit ist das kunstmäßige gesungene E. allmählich geschwunden. Wir hören noch, daß der Dithyrambendichter Philoxenos (435/4–380/79 vC.) im Hochzeitshause nach dem Mahl einen Hymenaios vortrug; er begann mit einer Anrede an den Gott Gamos, der hier zum ersten Male erscheint (Athen. 1, 6A). Von seinem Zeitgenossen Telestes wird ein ‚Hymenaios-Dithyrambos' zitiert (Athen. 14, 637A). In hellenistischer Zeit verlautet von lyrischen E. nichts mehr. Nach Philodem (mus. 68 Kemke) waren diese E. zu seiner Zeit fast gänzlich außer Gebrauch gekommen. Aber die Sitte des Hochzeitszuges bestand weiter; dabei hat man weiter den Hymenaios gerufen (Plutarch. quaest. conviv. 667A) u., wie unten zu besprechende Zeugnisse zeigen, auch Lieder gesungen.

b. Episches E. Das epische E. ist in eine Erzählung eingebettet oder wird selbst als Erzählung gegeben; es ist daher in Hexametern geschrieben. Für uns ist das älteste E. dieser Art Theokrits E. der Helena, das stark von Sappho abhängig ist. Hier folgt auf eine erzählende Einleitung, in der gesagt wird, daß die Gespielinnen der Helena vor dem Thalamos unter Fußstampfen sangen, das Lied selbst. Es enthält von sapphischen Motiven die Verspottung des Bräutigams, die Glücklichpreisung des Bräutigams, das Lob der Braut. Keine Parallele bei Sappho haben wir für die später obligate, den Schluß bildende adlocutio sponsalis, die Anrede an das Brautpaar, in der Kindersegen, Eintracht u. Reichtum von den Göttern erbeten u. in dezentester Form zum Liebesgenuß aufgefordert wird. Von anderen E. hellenistischer Zeit in epischer Form haben wir nur sehr spärliche u. sehr unsichere Kunde (Callimach. fr. 392 Pf.; Eratosth. fr. 28 Pow.).

c. Prosaisches E. Das poetische E. hat das Vorbild abgegeben für das prosaische E., die Hochzeitsrede. Wir besitzen aus dem hier in Betracht kommenden Zeitraum kein prosaisches E., aber die Vorschriften dafür müssen schon in hellenistischer Zeit ausgearbeitet sein, da in der römischen E.-Dichtung des 1. Jh. nC. der Einfluß der Rhetorik erkennbar ist. Auch theoretische Darlegungen über die Hochzeitsrede haben wir aus hellenistischer Zeit nicht, wohl aber aus späterer Zeit einige Abhandlungen, die hier als Ersatz heranzuziehen sind. Es sind dies die fälschlich dem Dionysius v. Halikarnass zugeschriebene Ars rhetorica (etwa 200 nC.) u. die Schrift des Rhetors Menander über die epideiktischen Reden (Ende des 3. Jh. nC.). PsDionys. trennt zwar (Kap. 2 u. 4) λόγος γαμήλιος u. ἐπιθαλάμιος, ebenso wie Ammonios diff. verb. s. v. γαμήλιος in der Poesie Gamelios u. Epithalamios trennt; sie unterscheiden sich aber, wie er sagt, nur durch den Zeitpunkt. Der Gamelios wird früher gehalten als der Epithalamios, der sozusagen den Hymenaios vertritt. Auf das Prooemium folgt ein offenbar von den Rhetoren dem E. eingefügter Teil, nämlich allgemeine Erörterungen über die Ehe, in denen ausgeführt werden soll, was die Ehe für die Götterwelt u. für die Natur bedeutet u. welche Vorteile sie den Menschen bringt. Auch berühmte Ehen der Sagenzeit sind hier zu erwähnen. Die Verwandtschaft dieses Teiles mit der in den Rhetorenschulen gepflegten Thesis (allgemeine Darlegung) ‚Über die Ehe' wird von PsDionys. selbst hervorgehoben. An ihn schließt sich das nach den Regeln der Rhetorik auszugestaltende Lob des Brautpaares. Den Schluß bilden eine Mahnung an das Brautpaar u. der Wunsch, daß ihnen Kindersegen beschieden sein möge u. das Glück, auch die Hochzeit der Kinder zu erleben. Dasselbe Schema liegt bei Menander in Kap. 13 (127 Burs. = 399, 11 Sp.) vor, das über den Epithalamios handelt. Bei ihm treten die θεοὶ γαμήλιοι (Gamos, Eroten, Hymenaios, Chariten, weiter auch Artemis als Geburtshelferin) stärker hervor, wie er auch

empfiehlt, Geschichten von Liebespaaren u. von verliebten Flüssen, Tieren, Bäumen einzuschalten. Bei der Behandlung des ‚Lobes des Brautpaares' wird bemerkt, daß man bei der ‚Beschreibung der Braut', die beim Hochzeitszug den Außenstehenden zum erstenmal sichtbar wurde, vorsichtig sein solle. Offenbar ist gedacht, daß der Epithalamios beim Hochzeitsmahl im Hause des Brautvaters gehalten wird u. die Braut dabei nicht anwesend ist. Vom Epithalamios unterscheidet Menander in Kap. 14 (134 Burs. = 405, 14 Sp.) den λόγος κατευναστικός. Er ist eine προτροπὴ πρὸς τὴν συμπλοκήν, ähnlich, wie Menander sagt, den Gedichten gleichen Inhalts u. wird an den Bräutigam gerichtet. Die Thesis ‚Von der Ehe' wird in dieser kurzen Rede auf eine knappe Digression reduziert, das Lob des Brautpaares auf das der körperlichen Vorzüge beschränkt, wobei eingeschärft wird, daß man nicht in Obszönitäten verfallen dürfe, sondern einen gehobenen Ton zu wahren habe. Auch hier sind die θεοὶ γαμήλιοι immer wieder zu nennen. Aus der Poesie stammt die Erwähnung des Abendsternes, vielleicht auch die Beschreibung der jeweiligen Jahreszeit. Die Hochzeitsgäste werden aufgefordert, mit Fackeln in den Händen um den Thalamos zu tanzen, den Hymenaios zu rufen u. mit den Füßen zu stampfen. Das war also von dem einstmaligen Gesang vor dem Thalamos übrig geblieben. Den Schluß bildet auch hier ein Gebet, das Eintracht u. Kindersegen von den Himmlischen herabfleht. – Eine Parodie sowohl des prosaischen wie des poetischen E. (dies in elegischen Distichen) hat Lukian in sein ‚Symposion' eingelegt (39. 41), um die Vortragenden lächerlich zu machen.

II. Römisch. Es war in Rom wie auch sonst in Italien von Alters her üblich, bei Hochzeiten sog. versus fescennini zu singen, ausgelassene Lieder, in denen man den Bräutigam verspottete u. die Ohren der Braut mit obszönen Worten vollstopfte (so Varro Menipp. Agatho bei Non. 167. 357, mit Recht auf die Fescenninen bezogen). Sie haben bis in späte Zeit gedauert u. sind in den Fescennini des Annianus (2. Jh. nC.), von denen nichts erhalten ist, auf deren Obszönität sich aber Ausonius 218 P. beruft, literarisch geworden. Das eigentliche E. ist in die römische Literatur als Nachbildung des griechischen Hochzeitsgedichtes übernommen worden. Das zeigt deutlich Catulls 62. Gedicht, ein Wechselgesang in Hexametern zwischen einem Jünglings- u. einem Mädchenchor, in dem Anklänge an Sappho überall bemerkbar werden. Namen von Bräutigam u. Braut werden nicht genannt; das Gedicht ist also nicht für eine bestimmte Hochzeit verfaßt. Einer solchen gilt dagegen c. 61, in lyrischem Versmaß. Trotzdem kann es nicht bei der Feier gesungen worden sein, da es in hellenistischer Kompositionstechnik die Handlung von dem Zeitpunkte an, da die Braut das väterliche Haus verläßt, über die deductio bis zur collocatio begleitet. Das alte Motiv des Lobpreises des Brautpaares fehlt natürlich nicht, auch nicht die adlocutio sponsalis mit den traditionellen, auf Liebesgenuß, Kinderzeugung u. Eintracht gehenden Wünschen. Neu gegenüber den griechischen Vorbildern ist die fescennina iocatio u. die Ausmalung der Freuden des cubile, die einem Schreiber so unziemlich erschien, daß er mehrere Verse ausließ. Ähnlich scheint der ‚hymenaeus' des Ticidas gewesen zu sein, in dem ebenfalls der lectulus angeredet wurde (W. Morel, Fragm. poet. Lat. 90). Der fescenninus erscheint auch in dem Chorlied in Senecas Medea 56/115, einem Hochzeitslied für Iason u. Kreusa, das von Catull stark abhängig ist, natürlich aber streng die Dezenz wahrt. Bei wirklichen Hochzeitsfeiern ist das lyrische E. in Rom, soweit wir sehen, nicht zur Verwendung gekommen. An seine Stelle tritt das epische, mit mythologischem Apparat ausgestattete E., das von seinem Verfasser bei der Hochzeitsfeier, am besten beim Hochzeitsmahl, vorgetragen oder auch durch einen Boten vorgelesen (Lucian. sympos. 21) werden konnte. Das älteste Beispiel, das wir kennen, ist das E. des Statius (silv. 1, 2) für Stella u. Violentilla, verfaßt bald nach 89 nC. Hier wird erzählt, wie Amor seiner Mutter Venus berichtet, daß er Stella schwer verwundet habe, u. sie um ihr Eingreifen zu seinen Gunsten bittet. Venus begibt sich daraufhin auf ihrem Schwanenwagen zum Hause der Violentilla u. redet ihr zu, ihren Widerstand aufzugeben. Sie erreicht es, u. es folgt eine Schilderung der Hochzeitsfeier, zu der auch Phoebus u. Bacchus ihre Gaben bringen. Den Schluß bildet auch hier die adlocutio sponsalis mit dem üblichen Wunsch für Kindersegen. Diese Form des E. ist einerseits bestimmt durch mythologische Hochzeitsschilderungen wie Catulls c. 64, wo zur Hochzeit des Peleus u. der Thetis auch die Götter erscheinen, ande-

rerseits durch die Vorschriften der Rhetorik. Natürlich ist das Gedicht nicht wie eine Hochzeitsrede disponiert. Aber es fehlt nicht die Thesis ,von der Ehe', nur ist sie in die Rede der Venus eingebettet (v. 183/93: Venus' Gewalt in der Tierwelt u. im Kosmos, berühmte Ehen der Sage); das Lob des Bräutigams u. der Braut ist mit einem von Späteren wiederholten Kunstgriff auf die Reden Amors u. der Venus verteilt; die ,Beschreibung der Braut' (242/6) wird, wie es Menander empfiehlt, mit einer vorsichtigen Bemerkung eingeführt; u. da, wo im menandrischen Schema des λόγος κατευναστικός die Aufforderung an die Anwesenden steht, den Hymenaios anzustimmen, vor dem abschließenden Segenswunsch, steht bei Statius die Aufforderung an die Dichter, den Hochzeitstag zu besingen. Dies Gedicht des Statius ist für die Entwicklung des E. in christlicher Zeit von großer Bedeutung gewesen. – Epische E. sind in den beiden Jahrhunderten nach Statius offenbar in großer Zahl gedichtet worden. Bei der Hochzeit der Neffen des Kaisers Gallienus (253/68) trugen griechische und lateinische Dichter E. mehrere Tage lang vor; der Kaiser selbst rezitierte eine von ihm verfaßte adlocutio sponsalis, die also auch für sich allein stehen konnte (Hist. Aug. Gallien. 11, 6/8).

B. Christliche Zeit. Das Christentum hat an dem Inhalt des E., das durch die Vorschriften der Rhetoren u. die von ihnen beeinflußte Poesie seine feste Form gewonnen hatte, bis auf eine Ausnahme nichts zu ändern vermocht. Auch die unliterarischen, vor allem beim Hochzeitszug gesungenen Lieder haben ihren Charakter, soweit wir erkennen können, beibehalten.

I. Griechisch. a. E. traditionellen Stils. 1. Lyrisches E. Die Sitte, die Braut am Abend in das Haus des Bräutigams zu geleiten, hat sich das ganze Altertum hindurch gehalten. Joh. Chrysostomos bekämpft diese Sitte, vor allem wegen der ,schändlichen Worte u. Lieder', die bei dieser Gelegenheit zu hören sind, u. in denen sich ,zügellose junge Leute' zu übertreffen suchen (PG 61, 103/5; 62, 145). Die Schimpfworte, die auch erwähnt werden, sind wohl Verspottungen des Bräutigams, wie ja die ganze Schilderung an die römischen Fescenninen erinnert. Die ,satanischen Lieder' (PG 62, 145) werden beschrieben (PG 61, 105) als ,voll jeglicher Unzucht'; ihr Inhalt ist widernatürliche Liebe (vgl. Catull. 61, 121/36), ,Ruin von Familien' u. mancherlei Schrecknisse (,Tragödien'); viel ist in ihnen von Liebespaaren die Rede. Offenbar waren es zT. keine eigentlichen Hochzeitslieder, sondern Lieder, die aus dem Mimus stammten u. damals in der Großstadt Antiocheia gesungen wurden. Was sie geeignet machte, beim Hochzeitszug gesungen zu werden, war ihre mehr oder weniger verhüllte Obszönität. Dagegen spricht Choricius (1. Hälfte des 6. Jh.) in einer Übungsrede über ein erfundenes Thema (20, 71) von ernsten (εὔφημα) Liedern, die von Männern zum Preis der Tapferkeit des Bräutigams, von Frauen zum Preis der Schönheit der Braut gesungen werden. Reale Verhältnisse werden aber damit schwerlich wiedergegeben. Die lyrischen E. aus der Zeit des Choricius, die uns erhalten sind, nämlich das des Johannes v. Gaza (nr. 3 bei Bergk, Poetae lyr. gr. 3^4, 344) u. die des Grammatikers Georgius (nr. 7 u. 8 ebd. 373/5), stehen dem rhetorischen prosaischen E. näher als dem älteren poetischen. Nur sind sie nicht von Lehrern der Rhetorik verfaßt, sondern von Grammatikern, Erklärern der poetischen Literatur u. Lehrern der Dichtkunst, hängen aber, wie jene, mit dem Schulbetrieb zusammen u. sind daher ebensowenig wie jene Einflüssen der realen christlichen Umwelt zugänglich. Sie sind, obwohl in anakreonteischen Versen verfaßt, nicht zum Gesang, sondern zum Vortrag bei der Hochzeitsfeier bestimmt. Das Gedicht des Johannes war improvisiert, die beiden Gedichte des Georgius nennen keine Namen, konnten also bei jeder Hochzeit verwendet werden. Die Verwandtschaft mit dem prosaischen E. wird erwiesen durch das Motiv der allgemeinen Festfreude (vgl. Menand. 128 Burs. = 399, 28/31 Sp.) u. die Begründung des frühzeitigen Abbrechens mit der Ungeduld des Brautpaares (vgl. Choric. 6, 48). Die Form des anakreontischen E. hat sich bis in das byzantinische Mittelalter gehalten.

2. E. in Hexametern. Reste eines E. in Hexametern liegen nach H. J. M. Milne, Catalogue of the liter. papyri in the Brit. Mus. (London 1927) in einem Papyrus vor (ebd. nr. 38), in dem Apollon und Galateia erwähnt werden. Erhalten ist eine selbständige adlocutio sponsalis aus der Zeit um 400 (Catal. Greek Papyri Johns Rylands Libr. 1 nr. 17 = D. L. Page, Liter. Papyri [Lond. 1950] nr. 139), Erzeugnis eines Dilettanten, ohne erotische Anspielungen, aber auch ohne christliche Fär-

bung. Auch Gregor v. Nazianz (c. 2, 2, 3 [PG 37, 1480/1505, v. 198/206]) läßt den Sohn Vitalians, der gern das Hochzeitsgedicht für seine Schwester gemacht hätte, als Inhalt solcher Gedichte nur traditionelle Motive nennen, Beschreibung der Schönheit der Braut u. Erwähnung des Abend- u. des Morgensternes. Als traditionelles Motiv des E. kennt Gregor ep. 231, wo er sich entschuldigt, daß er bei einer Hochzeit nicht anwesend sein u. daher kein E. vortragen könne, neben dem Lob der Schönheit des Brautpaares auch das Herbeirufen der Eroten; er bezeichnet es ausdrücklich als Scherz, der zu einer Hochzeit gehöre. Er toleriert also die üblichen E. u. läßt auch ein wenig Mythologie zu. Er selbst aber faßt seine Wünsche für das Brautpaar in Bibelsprüche; sie gehen wie in den E. auf Eintracht u. Kindersegen. Die letzten Ausläufer des rhetorischen E. in Hexametern liegen in den E. des Graekoägypters Dioskoros aus Aphrodito (2. Hälfte des 6. Jh.) vor, der die griechische Sprache u. Metrik nicht mehr voll beherrscht. Sie sind veröffentlicht von J. Maspero, Papyrus grecs d'époque byzant.: Catal. Gén. Musée Caire 2 (1913) nr. 67179/67181; 3 (1916) nr. 67318 u. Milne aO. nr. 99 u. 100 C/D. Von einer Disposition ist in diesen Produkten, die sich oft dem von Dioskoros aus materiellen Gründen gepflegten Lobgedicht nähern, nichts zu spüren; fast durchweg wird das Brautpaar angeredet. Es werden nur traditionelle Motive verwendet. Breit ausgeführt wird das Lob des Bräutigams u. der Braut, sowohl nach ihrer Herkunft wie nach ihren körperlichen Vorzügen; hierbei Vergleiche mit Personen der Sage u. der Götterwelt. Götter wie Dionysos u. Demeter bringen Geschenke. Von den θεοὶ γαμήλιοι erscheinen Hera, Chariten, Eros, Aphrodite. Aus der Thesis ,Von der Ehe' stammt die Schilderung der Macht des Eros in der Götterwelt; als berühmte Ehe der Vorzeit wird ungeschickterweise die des Menelaos mit Helena genannt. Die ausgesprochenen Wünsche gehen meist auf Eintracht u. Kindersegen, aber auch auf Gesundheit u. hohes Alter. Nicht belegt in erhaltenen E. sind der Vergleich der Braut mit einer Traube u. der der Familien von Bräutigam u. Braut mit Edelmetallen (Gold zu Gold, Silber zu Silber). Daß aber wenigstens der letztere traditionell war, zeigt Callim. fr. 75, 30f (Familien des Akontios u. der Kydippe; s. J. Maspero: RevEtGr 24 [1911] 447_4). Osbzönitäten sind völlig vermieden. Aber auch Christliches findet sich selbst in diesen späten Erzeugnissen nicht; das Gebet an den Hüter des Hauses in nr. 100 C Milne richtet sich höchstwahrscheinlich an Zeus (so Milne).

3. Prosaisches E. Die erhaltenen prosaischen E., die neunte Rede des Himerius (4. Jh.) u. die fünfte u. sechste des Choricius (1. Hälfte des 6. Jh., wirkte in Gaza), sind ganz nach den Regeln der Rhetorenschule gebaut, wie sie denn auch für Schüler der beiden bestimmt sind. Die des Heiden (Himerius) u. die des Christen (Choricius) unterscheiden sich nur im Stil; in der Bewahrung der traditionellen Disposition (die Thesis ,von der Ehe' findet sich bei beiden) u. der traditionellen Motive sowie im Festhalten an der alten Mythologie sind sie sich völlig gleich. Das Gebet, das Choricius nach der Vorschrift Menanders (133 Burs. = 404, 28 Sp. u. 140 Burs. = 407, 20/24 Sp.) an den Schluß der 6. Rede stellt, richtet sich nicht etwa an Christus, sondern an die Hochzeitsgötter. Den Hochzeitszug u. den Eindruck, den die Schönheit der Braut dabei gemacht hat, schildert er ganz unbefangen (6, 22f); Joh. Chrysostomus hatte diese Sitte auch wegen der Zurschaustellung der Braut heftig angegriffen (PG 61, 104). Am Schluß der fünften Rede, wo nach fester Regel dem Brautpaar Kindersegen gewünscht wird, läßt Choricius Eros seiner Mutter von seinem erfolgreichen Schuß auf beide berichten. Dieses Motiv ist offensichtlich aus erzählenden poetischen E. entlehnt, wie sie nur in lateinischer Sprache erthalten sind.

b. Christliches E. Eine Christianisierung des E. ist also im griechischen Sprachgebiet nicht versucht worden. Allerdings sprach man von E. auch im eigentlich christlichen Bereich. Denn man sah in der Kirche oder in der einzelnen jungfräulichen Seele die Braut Christi u. konnte daher auch von einem E. sprechen, das dieser bei ihrem Aufstieg zum Vater, bei ihrer Vereinigung mit dem Logos, von Engeln gesungen werde (so Basil. Ancyr. virg. 50 [PG 30, 769 C]; ähnlich singen bei Ambros. Isaac 5, 46 [CSEL 32, 670, 4/10] die Töchter des himmlischen Jerusalems der Seele, deren Vereinigung mit Christus unter dem Bilde einer deductio der Braut dargestellt wird, das E. mit Worten des Hohen Liedes). Im Hohen Liede fand man diese Brautschaft dargestellt, u. so wird dieses auch als E. bezeichnet, so von Origenes, der der Ansicht war, daß es das Vorbild für das heidnische E. abgegeben

habe (GCS Orig. 8, 29, 16/19, ferner 36, 15; 61, 5; 74, 12. 19; 80, 10; 89, 5), Theodoret v. Cyrus (in Cant.: PG 81, 49), Augustinus (in Joh. tr. 65, 3), Gregorius v. Eliberis (Bibliotheca anecdotorum ed. Gotth. Heine 1 [1848] 134; ders. [?], Tractatus Origenis ed. Batiffol [1900] 132, 10), Isidor v. Sevilla (orig. 1, 39, 18), der die Behauptung des Origenes über den Ursprung des heidnischen E. wiederholt. Auch das Gleichnis von den zehn Jungfrauen Mt. 25, 1/13 deutete man in dieser Weise. Daher kann das Lied, das Methodius am Schluß seines Symposions vortragen läßt u. das die Situation dieses Gleichnisses voraussetzt, ein E. heißen; denn es besingt die Hochzeit Christi u. der Kirche. Methodius selbst nennt es freilich ein Danklied (131, 11 Bonw.), u. es läßt sich in der Tat nicht aus der Tradition des E. herleiten (so zutreffend Pellegrino 42f). Von den antiken E. trennt es, abgesehen von der Transzendentalität dieser Hochzeit, sowohl die aus dem Gleichnis übernommene Situation (man ging dem Bräutigam nicht entgegen, sondern geleitete ihn, wenn er die Braut in sein Haus führte) wie die Form des Vortrags; denn es wird von einer Einzelsängerin vorgetragen, während der Chor nur den Refrain singt. Doch können einzelne Motive aus dem traditionellen E. stammen (Pellegrino 43/46), so das Lob des Bräutigams u. der Braut u. die Aufzählung von Beispielen aus der Geschichte, hier natürlich für Keuschheit, während im traditionellen E. solche für berühmte Ehen genannt wurden, schwerlich aber der Refrain; denn die Beispiele, die Pellegrino 37 aus griechischen u. lateinischen Dichtern anführt, unterscheiden sich von diesem nach Charakter u. Form. Er ist vielmehr durch den Einzelvortrag des Liedes bedingt u. ein Glied in der Reihe, die zum Psalm des Augustinus u. zum Kontakion führt.

II. Römisch. a. E. traditionellen Stils. 1. Lyrisches E. Die Sitte des Absingens von Fescennina hat sich auch in christlicher Zeit gehalten. Sie wird erwähnt von Arnobius adv. nat. 4, 20, als bestehend vorausgesetzt von Ausonius in der parecbasis zum Cento nuptialis (215 Peiper), von Symmachus in der Oratio pro patre 13 (335, 12 Seeck) vJ. 376 u. von Hieronymus ep. 130, 5; Ausonius bezieht sich auf ihre Obszönität u. Hieronymus nennt sie procacia. Bei Apollinaris Sidonius ep. 1, 5, 10 bezeichnet ‚Thalassio Fescenninus' nur allgemein Hochzeitslustbarkeiten; ob in Fescennina c. 10, 21 diese allgemeine Bedeutung oder die ursprüngliche spezielle vorliegt, ist nicht klar. *Claudianus hat die vier Gedichte, die er in lyrischem Versmaß zur Hochzeit des Honorius u. der Maria (398) verfaßt hat (c. 11/14), Fescennina genannt. Sie sind jedoch sehr dezent, auch das vierte, ein ποίημα κατευναστικόν nach der Terminologie Menanders (134 Burs. = 405, 21 Sp.), u. verwenden bekannte Motive des rhetorischen E. Trotz ihrem Versmaße sind sie natürlich nicht gesungen worden. Ausonius läßt in seinem Cento nuptialis Knaben u. Mädchen ein E. singen (213 P.); doch ist es zweifelhaft, ob das damaliger Sitte entsprach oder nicht vielmehr eine literarische Reminiszenz vorliegt, zumal die Hexameter, zu deren Verwendung Ausonius allerdings durch die Form des cento gezwungen war, zum Gesang nicht passen. Rein literarisch ist das lyrische E., das der Grammatiker Martianus Capella (Anf. 5. Jh.), der seine Encyklopädie in eine Darstellung der Hochzeit Merkurs u. der Philologia gekleidet hat, zu dieser Hochzeit von Hymenaeus singen läßt (902f); es verwendet übliche Motive der adlocutio sponsalis.

2. Prosaisches E. Prosaische E. in lateinischer Sprache sind nicht erhalten. Augustinus nennt jedoch En. in Ps. 44, 3 (CSEL 38, 495, 9/12) E., die von Rhetoren (scholastici) üblicherweise vorgetragen werden.

3. E. in Hexametern. Groß dagegen ist die Zahl der E. in Hexametern. Unter ihnen ist die umfangreichste Gruppe die der erzählenden E. mit mythologischem Apparat. In ihr lassen sich zwei Typen unterscheiden. Der eine, zu dem die meisten der erhaltenen E. gehören, schließt an das oben Sp. 932 besprochene Gedicht des Statius an; der andere scheint auf griechische Vorbilder zurückzugehen. Der erste Vertreter des ersten Typus ist für uns Claudianus. Weder in seinem E. für Honorius (c. 10) noch in dem für den ihm befreundeten Palladius (c. min. 25) fehlt die Fahrt der Venus zum Hause der Braut oder zum Hochzeitshaus; beide Male wird sie durch eine Mitteilung Amors oder des Hymenaeus veranlaßt. Sie findet sich ebenso bei Sidonius *Apollinaris (E. für Ruricius u. Liberia = c. 10f, vor 468), der Statius u. Claudian benutzt; sie ist von *Ennodius in seinem E. für Maximus (c. 1, 4; darüber M. Fertig, Magnus Felix Ennodius u. seine Zeit 1: Progr. Passau [1855] 25f), das stilwidrig verschiedene Versmaße mischt, durch Absendung

Amors an das Brautpaar ersetzt; sie kehrt aber wieder noch bei Venantius Fortunatus in seinem E. für die Hochzeit des Königs Sigibert mit Brunhilde (c. 6, 1; Anf. 566), das auch im Ausdruck vieles aus Statius entlehnt (R. Helm: PhilW 22 [1902] 589/91). Die Situation, in der sich Venus zu Beginn der Erzählung befindet, wird von Claudian in beiden E. ausgemalt; im E. für Honorius läßt sich Venus frisieren, in dem für Palladius schläft sie mit entblößtem Oberkörper in einer Grotte. Apollinaris Sidonius beschränkt sich auf eine Schilderung ihrer Behausung. Ennodius dagegen, der dies Gedicht nach der im allgemeinen chronologischen Anordnung der Handschriften als Diakon geschrieben hat, knüpft an Claudians Beschreibung der schlafenden Venus an u. kann sich nicht genug tun, ihre Hüllenlosigkeit mit immer neuen Wendungen zu bezeichnen (v. 29/48). Venantius Fortunatus läßt die Situations-Beschreibung weg u. gibt auch keine Schilderung der Insel der Venus oder ihrer Behausung, wie bei ihm überhaupt nur noch das Gerippe des mythologischen Aufputzes übrig geblieben ist; so fliegen bei ihm Venus u. Amor einfach zum Hochzeitshaus, während sonst der Wagen der Venus von Schwänen oder Tauben gezogen wird oder sie sich, wie bei Claudian im E. für Honorius, von einem Triton über das Meer tragen läßt. Regel ist in diesen Gedichten, daß Venus die adlocutio sponsalis hält. So bei Claudian im E. für Palladius, bei Apollinaris Sidonius u. Venantius Fortunatus, während bei Ennodius Amor an ihre Stelle tritt. Dieser Typus des mythologischen E. war offenbar so abgegriffen, daß Apollinaris Sidonius in einem zweiten E., dem für Polemius u. Araneola (c. 14f), eine Art Parodie wagen konnte (nugae heißt das Gedicht in dem Begleitbrief). Hier ist Minerva an die Stelle der Venus gesetzt; sie, die als Göttin der Philosophen u. der Weberinnen dargestellt wird, hält hier die adlocutio sponsalis; nicht die Braut, sondern der Bräutigam muß zum Ehebund ermuntert werden. – Der andere Typus des E. mit mythologischem Apparat liegt in den beiden E. des *Dracontius (c. 7, im Gefängnis geschrieben, in das der Vandalenkönig Guthamund [484/96] den Dichter geworfen hatte, u. c. 6, nach der Freilassung geschrieben) u. im Vergil-Cento des in der 1. Hälfte des 6. Jh. ebenfalls in Africa lebenden Luxorius (E. Fridi dictum centone: Anth. Lat. 18) vor. Hier erscheint nicht Venus auf eine Meldung Amors hin im Hochzeitshaus, sondern es versammeln sich dort außer Venus u. Amor mit seinem Gefolge von Personifikationen (Drac. 6, 57/66) auch Liber mit seinem Gefolge (Pan, Bacchantinnen, Silen: Drac. 6, 67/71; dieselben u. außerdem Satyrn, Dryaden, Oreaden, Faune, Naiaden: Drac. 7, 33/38; Oreaden allein Luxor. v. 9), Juno Pronuba (Drac. 7, 61; Luxor. v. 9), Minerva (Drac. 7, 62). Dieser Typus wird auf griechische Vorbilder zurückgehen; denn Himerius in seinem E. (9) sagt (20), er würde, wenn er ein Dichter wäre, Nereiden, Nymphen, Dryaden, Satyrn, Pan u. den ganzen Thiasos des Dionysos sowie Aphrodite herbeiholen. Der Einfluß dieses Typus ist bei Dracontius auch in dem epischen Gedicht ‚Medea‘ spürbar, wenn zur Hochzeit Jasons außer Venus auch Juno u. Liber mit seinen Bacchantinnen erscheinen. Griechische Vorbilder der Art haben offenbar die Sappho-Reminiszenz bei Drac. 6, 94f vermittelt, wo Virginitas beim Eintritt der Venus ins Hochzeitshaus ‚non reditura recedit‘ (vgl. Sappho fr. 131 D. = 114 L.-P.). – Einfluß der rhetorischen Vorschriften ist im mythologisch ausgeschmückten E. auch der christlichen Zeit vielfach kenntlich. Im Prooemium entspricht der Beginn mit der Hochzeit des Peleus (Claudian. praefatio zum E. Honorii; Sidon. Apoll. praef. zum E. Ruricii) der Empfehlung Menanders 128 Burs. = 400, 15 Sp., der mit persönlicher Beziehung (Claudian. praef. zum E. Palladii) der Menanders 399 Sp. Die allgemeine Darlegung über die Ehe, die bei Statius stark reduziert war, fehlt bei den Vertretern des ersten Typus, ist aber bei Dracontius c. 6 u. 7 noch insofern erhalten, als die Macht Amors über Götter u. Heroen gepriesen wird (6, 16/21; 7, 16/24; vgl. Menand. 129/131. 137f Burs. = 400/2. 409, 1/8 Sp.). Das Lob des Brautpaares (Menand. 131/3 Burs. = 402/4 Sp.) ist ein fast unerläßlicher Bestandteil; es wird meist mit einem von Statius ererbten Kunstgriff nicht vom Dichter, sondern von den handelnden göttlichen Personen ausgesprochen, direkt nur von Ennodius 1, 4, 15/24; es fehlt nur in den schlecht komponierten E. des Dracontius. Eine direkt vorgetragene ‚Beschreibung der Braut‘ (Menand. 133 Burs. = 404, 11f Sp.) nur bei Claudian E. Palladii 125/7. Eine Schilderung der jeweiligen Jahreszeit zu geben, empfiehlt Menander 137 Burs. = 408, 8/26 Sp.; dem entspricht die Frühlingsschilderung bei En-

nodius 1/14 u. dem von ihm abhängigen Venant. Fortunatus 6, 1, 1/14. – Es zeigt sich also, daß die Tradition, die poetische sowohl wie die rhetorische, so stark war, daß die mythologische Ausschmückung des E. bis an das Ende des Altertums dauerte. Selbst ein so frommer Christ wie Venantius Fortunatus glaubte, nicht darauf verzichten zu können. Nach Wilh. Meyer (Der Gelegenheitsdichter Fortunat: AbhGött N. F. 4, 5 [1901] 13) wäre er dazu durch den Umstand bewogen worden, daß die Königin Brunhilde zunächst noch Arianerin war u. bei einer Schilderung dieser Ketzerhochzeit die römische Mythologie am Platze schien. Das ist wenig wahrscheinlich, da diese Mythologie auch in dem Grabgedicht 4, 28, in dem doch auch Christus genannt wird, von Fortunat verwendet wird, ebenfalls unter dem Einfluß einer jahrhundertealten Tradition. Sehr selten geschieht es im mythologischen E., daß sich in einzelnen Zügen christlicher Einfluß bemerkbar macht. So ist der Ausdruck da, wo Dracontius die Rechtlichkeit u. Hilfsbereitschaft des Hauses des Victorius durch Venus rühmen läßt (6, 88f), christlich gefärbt. Auf das christliche Ideal der Ehelosigkeit spielt Ennodius an, wenn er Amor über die verbreitete frigida virginitas u. über die Bezwingung des Fleisches durch sublimia vota klagen läßt (1, 4, 54/67). Geschlechtliche Dinge in der adlocutio sponsalis zu berühren, war alte Sitte; sie wird auch in christlicher Zeit noch vielfach geübt. Eine entsprechende Anspielung unterbleibt völlig nur bei Sidonius (c. 11/131/3), wie auch Fortunat sehr zurückhaltend ist (6, 1, 132); Ennodius (1, 4, 119/22) bleibt, wohl absichtlich, unklar, während Claudian (E. Palladii 130/8) u. Dracontius (6, 106, 10) recht deutlich werden. Der letztere berührt auch außerhalb der adlocutio das Erotische gern (6, 47/55; 7, 51/4). Alle aber übertrifft sein Landsmann Luxorius, der in sein aus Vergilversen zusammengestoppeltes E. die obszönste Stelle aus dem Cento nuptialis des Ausonius herübergenommen hat (v. 64f). Dieser Cento des Ausonius (206 Peiper) ist kein E., sondern eine allgemeine Hochzeitsbeschreibung, deren letzter Teil, die imminutio, in einer Prosabemerkung durch eine Berufung auf die üblichen Fescenninen entschuldigt wird. Wir erfahren aus dem Begleitschreiben, daß Ausonius zu der Abfassung durch eine Aufforderung Valentinians I veranlaßt war, der ein ähnliches Stück verfertigt hatte. – Von E. ohne mythologischen Apparat besitzen wir nur ein Beispiel, das anonyme E. Laurentii (Claudian. c. min. app. 5 = Anth. Lat. 742). Da die Mutter der Braut Maria hieß, war es für ein christliches Brautpaar bestimmt, zeigt aber nirgends christliche Züge. Es ist, offenbar von einem Dilettanten, nach dem rhetorischen Schema gemacht, was besonders im Lob des Brautpaars (vgl. dazu Menand. 132f Burs. = 402/4 Sp.; Morelli 376) u. im letzten Teil (Aufforderung an die Anwesenden, den Hymenaeus zu singen u. mit den Füßen zu stampfen 54/63 wie Menand. 138 Burs. = 409, 9/13 Sp.) ins Auge fällt. Die vom Dichter gesprochene adlocutio sponsalis wird sehr deutlich. Derlei dilettantische Hochzeitscarmina werden öfters gemacht worden, aber untergegangen sein. Bisweilen begnügte man sich auch mit der adlocutio sponsalis, wie die beiden erhaltenen Stücke dieser Art (Anth. Lat. 22 u. 29) zeigen. Gemeinsam ist ihnen der im Westen offenbar gebräuchliche Bezug auf die imminutio, der in dem oben Sp. 934f erwähnten vergleichbaren griechischen Stück fehlt.

b. Christliches E. Ein christliches E. zu schaffen, ist nur einmal versucht worden, nämlich von Paulinus v. Nola in seinem E. (c. 25) für die Hochzeit Julians, des späteren Bischofs v. Eclanum u. damaligen Lektors (etwa 406 nach Garnier bei A. Bruckner, Julian v. Eclanum = TU 15, 3 [1897] 18_1). Zu dieser Zeit hatte Paulinus längst der weltlichen Poesie u. ihrer heidnischen Mythologie abgesagt, hatte auch seine Ehe mit Therasia in ein schwesterliches Verhältnis umgewandelt. So werden aus diesem E. Juno, Cupido u. Venus, die nur nomina luxuriae sind, ausdrücklich verbannt (v. 10); pronubus ist Christus (v. 152). Darüber hinaus werden alle heidnischen Hochzeitsbräuche abgewiesen, die sonst in den E. erwähnt werden: die laute Freude auf den Gassen, der Schmuck der Häuser mit belaubten Zweigen, der Hochzeitszug, die Wohlgerüche, die reichen Geschenke. Tiefer greift an das Wesen des alten E. die innere Stellung des Paulinus zur Ehe, der er gegenüber der geschlechtlichen Enthaltsamkeit nur einen minderen Rang zuerkennen kann. Hatte Menander den λόγος κατευναστικός als eine προτροπή πρὸς τὴν συμπλοκήν bezeichnet (134 Burs. = 405, 23 Sp.), so ist dieses E. in Wahrheit eine ἀποτροπή. ‚Vincere carnis opus', so ertönt es gleich am Anfang (v. 8); der Jungfräulich-

keit Marias, der Kirche als der schwesterlichen Braut Christi, der künftigen Jungfräulichkeit ‚in der engelgleichen Erscheinung' gilt ein großes Stück der Mitte (153/84); am Schluß, wo sonst in jedem E. der Wunsch steht, daß dem Paar Nachkommenschaft beschieden sein möge, wird zuerst der Wunsch ausgesprochen, ‚ut nescia carnis membra gerant', erst an zweiter Stelle der, daß ein keusches Priestergeschlecht aus ihm hervorgehen möge (232/9). Wird der Inhalt des alten E. so in sein Gegenteil verkehrt, so wirkt die Form doch in gewissem Sinne noch nach. Auf das Prooemium (1/14), in dem sogleich der Name Christus fällt, folgt ein Teil, der dem ‚von der Ehe' benannten zweiten Teil des rhetorischen E. entspricht (15/26); in ihm wird, wie im rhetorischen E., der Ursprung der Ehe behandelt, u. zwar wird an der Geschichte von der Erschaffung Evas ihr göttlicher Ursprung aufgezeigt. Ein Lob des Brautpaares, das die Rhetorik an dritter Stelle verlangte, findet sich nur in dem kurzen Stück 93/6; sonst hat Paulinus dafür Mahnungen an das Brautpaar gesetzt, Mahnungen zur schlichten Lebensweise, die durch Beispiele aus der hl. Geschichte erläutert werden (43/140). So wird das E. fast zur Predigt (Morelli 421). Nachfolge hat diese Christianisierung des E. nicht gefunden.

I. Fries, Römische Hochzeitslieder 1, Progr. Kaiserslautern (1898). – V. Koerber, De Graecorum hymenaeis et epithalamiis, Diss. Breslau (1877). – Ph. Koukoulès, Vie et civilisation Byzantines 4 (1951) 109/19 (in griech. Sprache). – P. Maas, Art. Hymenaios: PW 9, 130/4. – E. A. Mangelsdorff, Das lyrische Hochzeitsgedicht bei den Griechen, Diss. Giessen (1913). – J. D. Meerwaldt, Epithalamica: Mnemos 4, 7 (1954) 19/38; 13 (1960) 97/110. – C. Morelli, L'epitalamio nella tarda poesia latina: StItal 18 (1910) 319/432. – R. Muth, ‚Hymenaios' u. ‚Epithalamion': WSt 67 (1954) 5/545; Hochzeitslieder der Griechen: Anz. f. Altert. 7 (1954) 253/6. – D. Page, Sappho and Alcaeus (Oxf. 1955) 63/126. – M. Pellegrino, L'inno del simposio di S. Metodio martire = Univ. Torino, Pubbl. Fac. di Lett. e Filos. 10, 1 (1958). – R. Reitzenstein, Die Hochzeit des Peleus u. der Thetis: Hermes 35 (1900) 73/105. – F. Vollmer, P. Papinii Statii silvarum libri herausgeg. u. erklärt (1898) 232/7. – U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Griech. Verskunst (1921) 254_1. – Ad. Wilhelm, Das Epithalamion in Lukianos' Symposion: WSt 56 (1939) 54/89. – G. Wissowa, Art. Fescennini versus: PW 6, 2222/3.

R. Keydell.

Epitheton s. Christusepitheta (o. Bd. 3, 24/9), Gottesepitheta.

Epithyma s. Rauch.

Epitome.

A. Nichtchristlich. I. Wort, Buchtitel, Gattung. Der Ausdruck Ἐπιτομή, lat. epitoma, das Nomen actionis zum Verbum ἐπιτέμνειν, ‚beschneiden', ‚zustutzen', bezeichnet zunächst den Vorgang der Verkürzung u. synekdochisch auch dessen Ergebnis. – Als Buchtitel ist E. seit dem 4. Jh. vC. nachzuweisen, jedoch läßt sich nicht mehr entscheiden, welcher Verfasser diesen Titel als erster gebraucht hat. Epitomai werden zugeschrieben: dem Historiker Theopomp v. Chios (c. 378/c. 300 vC.), dem Theophrast (c. 372/c. 287 vC.), dem Epikur (341/c. 270 vC.) u. dem Historiker Philochoros v. Athen (340/c. 263 vC.). Der Buchtitel E. ist demnach schon vorstoisch (für stoischen Ursprung Liddell-Scott [1953] 667, mit Hinweis auf Chrysipp [c. 281/c. 205 vC.], ohne Beleg; vgl. Diog. Laert. 7, 7, 191). – Der Buchtitel E. bezeichnet den Auszug aus einem umfangreichen Prosawerk, welcher der schnellen Orientierung dienen soll. Die E. ist eine sekundäre Literaturgattung, in welcher der volle Text des Originals meist auf dem Wege der Exzerption reduziert wird. Die E. unterscheidet sich jedoch von der Exzerptenliteratur, dem *Florileg, der *Katene, dem *Kommentar, durch die redaktionellen Maßnahmen des Epitomators. Die E. ist ferner keine bloße Inhaltsangabe wie die Hypothesis (Argumentum), eine von den alexandrinischen Grammatikern geschaffene Form der Übersicht, welche den Ausgaben der Tragödien u. Komödien vorausgeschickt wurde (vgl. Raddatz, Art. Hypothesis: PW 9, 1, 414; Henriksson 182f). Von der E. zu unterscheiden ist ferner die ‚periocha', die selbständige Inhaltsangabe aus einem Prosawerk, wie die bekannte Periocha aus dem Werke des Livius; auch sie ist keine E. u. deshalb hier nicht zu

behandeln (vgl. Peter 2, 344f; Klotz 548/50; unscharf Bott 20). Verwandten literarischen Zwecken wie die E. dient die Paraphrase, die ‚Übertragung' von Dichtungen in Prosa oder von Prosa in Dichtung (dicht. Paraphrase der Apg. durch Arator); in diesem Fall ist die Kürzung gegenüber dem Original nur Begleiterscheinung, nicht jedoch primärer Zweck. – Die E. hat mit Hypothesis, Argumentum, Periocha u. Paraphrase, selbst mit der Kapitelüberschrift (vgl. H. Mutschmann, Inhaltsangabe u. Kapitelüberschrift im antiken Buch: Hermes 46 [1911] 93/107) gemeinsam die Ausrichtung auf den Inhalt des verkürzten Werkes. Die E. ist von der Historie u. der Fachschriftstellerei geschaffen u. vor allem verwendet worden. Die drei für die E. wesentlichen Charakteristika: die Kürze, die Ausrichtung auf Inhalt, nicht Form der Vorlage, die Beschränkung auf erzählende u. darlegende Prosa, weisen darauf hin, daß die E. der kurzen Unterrichtung dienen soll, jedoch kein echtes Kurzlehrbuch ist (dazu M. Fuhrmann, Das systematische Lehrbuch [1960]). – In diese Richtung deutet auch die Begriffsentwicklung des Titels E. u. seiner noch nicht erörterten Äquivalente. Aus dem u. Sp. 946 folgenden Katalog geht hervor, daß die E. zunächst der Auszug aus dem Werke eines Verfassers war. Ziemlich früh jedoch erscheinen auch Titel wie die Ἐπιτομὴ τῶν Συγγενειῶν des Andron v. Halikarnassos, der noch im 4. Jh. vC. lebte (FGH 10 F 5) oder die Ἐπιτομὴ μυθική des Phylarchos v. Athen oder Naukratis (272/220 vC.); hier hat sich die E. aus dem Werke eines bestimmten Verfassers zur E. aus einem bestimmten Sachgebiet gewandelt, welches im Genetiv oder adjektivisch angegeben wird. Ein später Nachfahr dieses Typus des Buchtitels, den Bott ‚Epitoma rei tractatae' nennt, ist etwa Plœtz' Auszug aus der Geschichte. Die Epitoma rei tractatae ist eine konsequente Weiterentwicklung des Typus der Epitoma auctoris, wobei sich die konzentrierte Darstellung des Inhalts zur konzentrierten Darstellung des Gegenstandes wandelt, die aus mehreren Vorlagen gewonnen werden kann. Die Epitoma rei tractatae ist das durch Exzerption aus der Fachliteratur gewonnene Kompendium, dessen Verwendung als Handbuch einleuchtet. Wie aus unserem Katalog hervorgeht, überwiegen namentlich in der späten u. in der christl. Epoche die Epitomae rei tractatae. Sie sind auch in der lat. Literatur nachzuweisen; man denke zB. an die Epitoma rei militaris des Vegetius. – Als lat. Äquivalent von E. erscheint ferner der Buchtitel breviarium, brevis oder breve (vgl. Wölfflin, Epit. 342f), dessen Bedeutung jedoch nicht ausschließlich die einer Epitoma rei tractatae ist (vgl. Münscher, Art. breviarium: ThesLL 2, 2169f). Die schematische Unterscheidung bei Schanz-Hosius[2] 4, 1, 513f: ‚Das Breviarium gibt eine eigene kurz gefaßte Übersicht über den historischen Stoff, die E. den Auszug aus einem fremden Werk', erweist sich im Lichte der Untersuchungen Peters, aber auch angesichts der Überprüfung der Werke mit dem Titel breviarium usw. als unzutreffend. Die breviaria wie auch die griechischen Epitomai rei tractatae dürfen daher nicht mit Bott 8/10 ausgeklammert werden. – Neben Ἐπιτομή, lat. epitoma, breviarium, liber breviatus, erscheinen in unserem Katalog noch folgende Titel: τὰ ἐξ, σύνοψις, ἐπιδρομή, (vgl. Galen. syn. 8, 431 Kuehn), ἐκλογαὶ (ἱστοριῶν), ἐγχειρίδιον, συναγωγαί, ἀνακεφαλαίωσις. Jedoch überwiegt ihnen gegenüber durchaus der Titel ἐπιτομή. – Die Begriffsentwicklung der E. zur Bedeutung: ‚Auszug des Wesentlichen', ‚Konzentrat', ‚Quintessenz', die am Buchtitel verfolgt wurde, spiegelt sich auch im übertragenen Gebrauch des Ausdrucks: Rom ist eine ἐπιτομὴ τῆς οἰκουμένης (Athen. 1, 20 B; Galen. hum. prol.: 18, 1, 347 Kuehn; vgl. H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom [1938] 27_1). In diesem übertragenen, untechnischen Sinn sagt auch Hieronymus, die biblischen Bücher der Chronik seien instrumenti veteris ἐ. (ep. 53, 8, 18), die Schrift des Lactanz De opificio Dei sei dialogorum Ciceronis ἐ. (ep. 70, 5, 2; vgl. H. Hagendahl, Latin Fathers and the Classics [Göteborg 1958] 209). Tert. nennt das Vaterunser breviarium totius evangelii (or. 1, 6); Cyprian charakterisiert das Vaterunsergebet als oratio . . . quam Deus docuit . . . omnem precem nostram salutari sermone breviavit (orat. dom. 28). Ähnlich sagt Nicetas von Aquileia, das Symbolum apostolicum sei eine knappe Zusammenfassung der Hl. Schrift (expl. symb. 13 [PL 52, 873f]; vgl. Ildeph. Tolet. cogn. bapt. 33).

II. Katalog verlorener u. erhaltener E. Er wird aus Zweckmäßigkeitsgründen nach Genera geordnet u. durchnumeriert. Berücksichtigt sind sowohl erhaltene wie verlorene griechische u. lateinische Epitomai. B. = Bücher.

a. Historische Epitomai.

1. Theopomp v. Chios (c. 378/c. 300 vC.). Verlorene E. in zwei B. aus den erhaltenen Ἱστορίαι des Herodot in neun B. Suda s. v. Θεόπομπος: ἔγραψεν . . . ἐπιτομὴν τῶν Ἡροδότου ἱστοριῶν = FGH 115 T 1; vgl. Laqueur, Art. Theopompos: PW 5 A, 2, 2176/2223; Bott 13.

2. Philochoros v. Athen (340/263/2). Verlorene E. aus seiner eigenen ebenfalls verlorenen Atthis in 17 B. Suda s. v. Φιλόχορος: ἔγραψεν . . . ἐπιτομὴν τῆς ἰδίας Ἀτθίδος = FGH 328 T 1; Bott 14.

3. Philochoros v. Athen. Verlorene E. aus der verlorenen Πραγματεία περὶ ἱερῶν des im 5. oder 4. Jh. vC. lebenden Dionysios. FGH 357 T 1.

4. Andron v. Halikarnassos (4. Jh. vC.). Verlorene genealogische E. aus den verlorenen Συγγένειαι. FGH 10 F 5; Schol. Ap. Rhod. 1, 45: Ἄνδρων . . . ἐν τῇ Ἐπιτομῇ τῶν Συγγενειῶν.

5. Zenedot v. Ephesus? Verlorene Ἐπιτομαί. FGH 19 F 1; Athenaios 10, 412 AB: Ζηνόδοτος δ' ἐν δευτέρῳ Ἐπιτομῶν; vgl. Jacoby, Komm. 1, 497.

6. Myes, Pythagoreer (300 vC.). Verlorene Schwindelepitome (?) aus den Σικελικαὶ πράξεις des Hippys. Suda s. v. Ἵππυς: . . . τὰς Σικελικὰς πράξεις, ἃς ὕστερον Μύης ἐπετέμετο. FHG 2, 12/5 Müller; Kern, Art. Hippys: PW 8, 2, 1929; Christ 1, 457; Bott 17.

7. Zenon (?). Verlorene E. über den Punischen Krieg. Diog. Laert. 7, 35; Bott 10.

8. Philipp V v. Makedonien (222/1/179 vC.). Verlorene E. in 16 B. aus den Philippika des Theopomp in 16 B. Phot. cod. 176: Φίλιππος . . . ἀπήρτισεν (scil. τὰς βίβλους Θεοπόμπου). Bott 13.

9. Anonymus (3. Jh. vC.). Fragmentarisch erhaltene E. des 47. B. der verlorenen Philippika des Theopomp. Vgl. M. Gigante, Frammenti di un' epitome di Philippika: Parola del Passato 1 (1946) 127/37 = PRyl 490.

10. Anonymus. Fragment der E. einer Diadochengeschichte, sog. Heidelberger E., dem Diodor (Zeit des Augustus) nahestehend. Christ, LitG 2, 1, 1062; A. Bauer, Die Heidelberger Epitome (1914). Ergänzungen bei Bartoletti: PapSocIt 12 (1951) nr. 1284.

11. Anonymus. Erhaltene E. aus den 5 B. des sonst unbekannten Historikers Jason v. Kyrene (zw. 161 u. 125 vC. entstanden) = 2. Makkabäerbuch. Vgl. 2 Macc. 2, 23. FGH 18 T 1; Bott 39.

12. Varro. Verlorene E. τῶν κατ' Ἀλέξανδρον, also E. einer Alexandergeschichte. Suda s. v. Βάρρων. FGH 149 T 1.

13. Menippos (vor 100 vC.). Verlorene E. aus den verlorenen Lydiaka des Lyders Xanthos (nach 425 vC.) in 4 B. Diog. Laert. 6, 101: Ξάνθον ἐπιτεμόμενος = FGH 766 mit Verweis auf FGH 765; Bott 17.

14. Kastor v. Rhodos (50 vC.). Verlorene Χρονικῶν ἐπιτομή in 6 B. FGH 250; Titel aus armen. Euseb. chron. 26, 8 rekonstruiert.

15. Asinius Pollio Trallianus (50 vC.). Verlorene E. aus der verlorenen Atthis des Philochoros. Suda s. v. Πωλίων: ἔγραψεν ἐπιτομὴν τῆς Φιλοχόρου Ἀτθίδος = FGH 193; Bott 15. Vgl. Katalog nr. 2.

16. M. Iunius Brutus († 42 vC.). Eine oder mehrere verlorene ‚Privatepitome' (Wölfflin, Epit. 335) aus dem Werk des Polybios (vgl. Plut. Brut. 4: . . . ἐπ. Πολυβίου) u. den 7 B. Historiae des Fannius. Peter, Hist. Rom. Rel.[2] 2, 51, 1. LXVI/LXVII; Klotz 545_1; Bott 18.

17. Dionys v. Halikarnass (Zeit des Augustus). Verlorene E. in 3 oder 6 B. zu seinem Werke Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία in 20 B. Phot. cod. 84: Σύνοψις τῶν τῆς ἱστορίας . . . βιβλίων. Steph. Byz. s. v. Ἀρίκεια. Vgl. Schwartz, Art. Dionys: PW 5, 961. Es ist zweifelhaft, ob es sich um eine oder um zwei Epitomai handelt. Bott 20f.

18. Anonymus. Verlorene E. zu den Annalen des Fenestella (geb. 35 vC., lebte bis zum letzten Konsulat des Tiberius). Diomedes: GL 1, 365, 7; GramRomFrg ed. Mazzarino 29; Bott 18.

19. Pamphila (Zeit Neros). Verlorene E. in 3 B. aus den Persika des Ktesias (4. Jh.) in 23 B. Suda s. v. Παμφίλη: . . . ἔγραψεν ἐπιτομὴν τῶν Κτησίου. FHG 3, 520 Müller; Bott 14f.

20. Pamphila. Verlorene Ἐπιτομαὶ ἱστοριῶν. Vgl. nr. 19.

21. Pamphila. Verlorene Epitomai aus verschiedenen nicht näher bezeichneten Werken. Vgl. nr. 19.

22. Vibius Maximus (Zeitgenosse des Statius). Verlorene private Auszüge aus Sallust u. Livius. Stat. silv. 4, 7, 55; Klotz 557_1.

23. Heron, Sohn des Kotys (1. Jh. nC.?). Verlorene E. aus den verlorenen Ἱστορίαι eines Herakleides (v. Lembos oder v. Milet?). Suda s. v. Ἥρων Κότυος: . . . ἐπιτομὴ τῶν Ἡρακλείδου ἱστοριῶν. Vgl. Kroll, Art. Heron nr. 4: PW 8, 992.

24. Anonymus. Verlorene E. aus dem nur mehr teilweise erhaltenen Geschichtswerk des T. Livius (59 vC./17 nC.) in 142 B., bereits greifbar zur Zeit Martials; vgl. Mart. 14, 190; Peter 2, 341f; Wölfflin 336 will sie schon im J. 30 nC. ansetzen. Schanz-Hosius 2[4], 305 dagegen aus guten Gründen für den späteren Zeitansatz. Bott 27.

25. Anonymus. Fragmentarische E. aus Livius aus dem 4. Jh. nC.: POxy 4, 90 nr. 668; Cavenaile, Corpus Pap. Lat. 104/12; Bott 20.

26. Florus. Erhaltene Epitoma de Tito Livio in 1 oder 2 B. (Zeit Hadrians). Wölfflin, Epit. 337; Peter 2, 271.

27. Phlegon v. Tralles (Freigelassener Hadrians). Verlorene E. in 2 B., verfaßt 137/8, aus seinem eigenen verlorenen Werk Ὀλυμπιονῖκαι in 16 B. Suda s. v. Φλέγων: . . . ἔγραψεν . . . ἐπιτομὴν τῶν Ὀλυμπιονικῶν. Zum Titel Ὀλυμπιονῖκαι, nicht Ὀλυμπιάδες: Jacoby FGH 257. Vgl. Peter 2, 373; Bott 15.

28. Aelius Serenus. Verlorene E. in 3 B. aus Philons v. Byblos (54/142 nC.) Schrift Περὶ πόλεων in 30 B. Suda s. v. Σερῆνος. Christ 2, 686_6; FGH 790 F 17. 18; Bott 16.
29. M. Iunianus Iustinus (Zeit umstritten: Galdi antoninisch; Schanz-Hosius 2, 325, 4. Jh.; Thesaurus, Zitierliste 3./4. Jh. nC.). Erhaltene E. in 44 B., aus der verlorenen Universalgeschichte des Pompeius Trogus (Historiae Philippicae) in 44 B. Vgl. Ferrero; Forni; Bott 35.
30. Zenobia, Königin v. Palmyra (267/c. 274). Verlorene E. aus der Geschichte Alexandriens u. des Orients (Hist. Aug. Tyr. trig. 30, 22). FHG 3, 665 Müller; F. Altheim, Die Krise der Alten Welt 3 (1943) 109_{210}; Bott (ausklammernd) 10.
31. S. Aurelius Victor. Erhaltener Libellus breviatus, um 360 verfaßt. Peter 2, 131.
32. Anonymus. Erhaltene sog. Epitome De Caesaribus, libellus de vita et moribus breviatus ex libris Sexti Aurelii Victoris (Zeit des Theodosius). Wölfflin, Epit. 339; ders., Zur Latinität der Epitome Caesarum: ArchLatLex 12 (1902) 445/53; Schanz-Hosius[2] 4, 1, 75/7.
33. Eutropius, Magister Memoriae des Kaisers Valens. Erhaltenes Breviarium in 10 B. verfaßt 369 nC. Peter 2, 133. 136f. 151; Schanz-Hosius[2] 4, 1, 77f; Bott 10. Eutrop war Heide: Peter 2, 137.
34. Rufius Festus, Magister Memoriae des Kaisers Valens. Breviarium de breviario rerum gestarum populi Romani in 1 B., verfaßt nach 371/2 nC.: Peter 2, 133f. 151; E. Wölfflin, Das Breviarium des Festus: ArchLatLex 13 (1904) 69/97. 172/99. Rufius Festus war Heide: Peter 2, 137.
35. Anonymus. E. rerum gestarum Alexandri Magni, wohl um 400 nC. verfaßt, davon erhalten 2 B. Vgl. E. Wölfflin, Die neue Epitoma Alexandri: ArchLatLex 12 (1902) 187/96.
36. Pontius Paulinus, Zeitgenosse des Ausonius (c. 310/c. 393). Verlorene Versepitome aus den verlorenen 3 B. des Suetonius De regibus. Vgl. Auson. ep. 19; Bott 18f.
37. Iulius Exuperantius. Erhaltene E. in 8 Kap. aus Sallustius' verlorenen Historien, verfaßt im 4./5. Jh. nC.; Titel E. nicht handschriftlich überliefert. Vgl. Text u. Kommentar bei C. Weyman-G. Landgraf, Die Epitome des Iulius Exuperantius: ArchLatLex 12 [1902] 561/78.
38. Sopatros aus Apameia (4. Jh. nC.). Verlorene E. aus unbestimmten Werken. Suda s. v. Σώπατρος Ἀπαμεύς. Bott 22.
39. Sopatros. Verlorene 12 B. Ἐκλογαὶ ἱστοριῶν. Phot. cod. 161; Bott 22.
40. Iulius Paris (4. Jh. nC.). Erhaltene E. in 1 B. aus den 9 B. Exempla des Valerius Maximus (Zeit des Tiberius). Schanz-Hosius[4] 2, 593; Wölfflin, Epit. 340; Bott 40.
41. Ianuarius Nepotianus. Erhaltene unvollständige E. aus den erhaltenen 9 B. Exempla des Valerius Maximus in 9 B. Verfaßt im 4./5. Jh. nC. Schanz-Hosius[4] 2, 591; Bott 40.
42. Titius Probus. Erhaltene E. aus den 9 B. Exempla des Valerius Maximus. Abfassungszeit umstritten. Terminus ante quem das 6. Jh. nC. Schanz-Hosius[4] 2, 59.

b. Philosophische Epitomai.

43. Aristoteles (384/324 vC.). Verlorene E. in 3 B. aus den erhaltenen Gesetzen des Platon in 12 B. Diog. Laert. 5, 21: τὰ ἐκ τῶν Νόμων Πλάτωνος. Bott 13; Moraux 40.
44. Aristoteles. Verlorene E. in 2 B. zu Platons Staat in 10 B. Diog. Laert. 5, 22; τὰ ἐκ τῆς Πολιτείας. Bott 13; Moraux 41.
45. Aristoteles. Verlorene E. aus des Timaios u. Archytas verlorenen Schriften. Diog. Laert. 5, 49. Bott 13; Moraux 41.
46. Theophrast (?). Verlorene E. in 2 B. zu Platons Staat in 10 B. Diog. Laert. 5, 43, 19: Ἐπιτομὴ τῆς Πλάτωνος πολιτείας. O. Regenbogen, Art. Theophrast: PW Suppl. 7, 1516 mit Kontroversliteratur, zweifelt wegen der Gleichheit des Titels die Existenz von E. 44 an. Christ, LitG 1, 692; Bott 13.
47. Theophrast oder Schüler des Theophrast. Verlorene E. in 1 B. aus seinen verlorenen 3 B. Analytica priora u. 7 B. Analytica posteriora. Diog. Laert. 5, 2, 42; Regenbogen aO. 1381.
48. Theophrast oder Schüler des Theophrast. Verlorene E. in 10 B. zu seinen verlorenen Νόμοι in 24 B. Diog. Laert. 5, 2, 44.
49. Theophrast. Verlorene E. in 2 B. zu seinem eigenen Werk Περὶ φυσικῶν in 9 B. Diog. Laert. 5, 2, 47f. Diese E. ist identisch mit der E. aus den Φυσικαὶ δόξαι (Galen. in Hippocr. de nat. hom. 15, 25 [Kuehn]); Regenbogen aO. 1395; Bott 10_1. 13.
50. Epikur (341/270/1 vC.). Verlorene E. τῶν πρὸς τοὺς φυσικούς. Diog. Laert. 10, 261 = frg. 49 Usener. Usener p. 130 erwägt, ob diese E. mit seinem frg. 11 Πρὸς Δημόκριτον identisch ist. Bott 13.
51. Epikur. Erhaltener Brief an Herodotos, von ihm selbst als ἐπιτομὴ τῆς ὅλης πραγματείας bezeichnet, d. h. als Résumé seines Werkes Περὶ φύσεως in 37 B. Diog. Laert. 10, 35.
52. Epikur. Verlorene Μικρὰ Ἐπιτομή (Diog. Laert. 10, 135); frg. B III Bailey. Nach Usener XIX 99 identisch mit frg. 51, in dem der Verfasser des Briefes 2 an Herodotos den Brief 1 an Herodotos so bezeichne. Die Natur des erhaltenen Fragments empfiehlt Vorsicht bei der Identifizierung.
53. Epikur. Verlorene Μεγάλη Ἐπιτομή. Usener XVIII 99.
54. Diogenes Laertios (Zeit strittig). Erhaltene E. der Briefe Epikurs: nämlich die 3 Briefe: an Herodotos, an Pythokles, an Menoikeus. Diog. Laert. 10, 28: ἐπιτομὴν δὲ αὐτῶν (scil. ἐπιστολῶν) . . . ἐκθέσθαι πειράσομαι τρεῖς ἐπιστολὰς αὐτοῦ

παραθέμενος, ἐν αἷς πᾶσαν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἐπέτεμει. Vgl. Schmid: o. Sp. 689.
55. Diogenes v. Oinoanda, epikureischer Philosoph. Fragmentarisch erhaltene Ἐπιτομὴ ἠθική; frg. 23 Grilli; Philippson, Art. Diogenes: PW Suppl. 5, 161/4. Vgl. Schmid: o. Sp. 708.
56. Diogenes v. Oinoanda. Fragmentarisch erhaltene Ἐπιτομὴ περὶ φύσεως; Philippson 157/9. Vgl. Schmid: o. Sp. 708.
57. Chrysipp (281/78 bis 208/5 vC.). Verlorene E. in 1 B. zu seinen verlorenen Schriften Περὶ ἐρωτήσεως in 2 B. u. Περὶ πεύσεως in 2 B. Diog. Laert. 7, 7, 191; Bott 14.
58. Chrysipp (?). Verlorene E. in 1 B. zu Περὶ ἀποκρίσεως in 4 B.
59. Chrysipp. Verlorene E. in 1 B. zu Ἀμφιβολίαι πρὸς Ἐπικράτην.
60. Herakleides v. Lembos (Zeit des Philometor, † 146 vC.), verlorene E., betitelt Περὶ πολιτειῶν, aus den 6 B. Βίοι des Satyros u. den 24 B. Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων des Sotion. Diog. Laert. 7, 40; 108. 163; Pohlenz, Stoa 2, 9; Christ, LitG 2, 1, 83. 621. 85_3; Bott 14.
61. Herakleides v. Lembos. Fragmentarisch erhaltene E. aus des Hermippos verlorener Schrift Περὶ νομοθετῶν καὶ ἑπτὰ σοφῶν καὶ Πυθαγόρου; POxy 11, 116 nr. 1366; Bott 20.
62. Areios Didymos (Zeit des Augustus). Verlorene E. φυσικῶν. Titel rekonstruiert von Diels, Doxogr. Gr. 447/72. Dagegen Bott 10. Vgl. M. Fuhrmann, Das systematische Lehrbuch (1960) 149_3.
63. L. Annaeus Cornutus, Lehrer des Persius. Verlorene Ἐπιδρομή oder Ἐπιτομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων. GramRomFrg 170, 11a Mazzarino (Et. Magn. 408, 21): Κορνοῦτος ἐν τῷ περὶ Ἑλληνικῆς θεολογίας ἐπιδρομῇ (suppl. Lang; ἐπιτομῇ Jahn).
64. PsPlutarch v. Chaeronea (c. 46/120 nC.). Erhaltene Συγκρίσεως Ἀριστοφάνους καὶ Μενάνδρου ἐπιτομή zu der verlorenen Schrift Plutarchs mit diesem Titel. K. Ziegler, Art. Plutarchos: PW 21, 1, 872f.
65. PsPlutarch v. Chaeronea. Erhaltene Ἐπιτομὴ τοῦ περὶ τῆς ἐν τῷ Τιμαίῳ ψυχογονίας zu der ebenfalls erhaltenen Schrift Plutarchs mit demselben Titel. Ziegler aO. 745/7.
66. PsPlutarch v. Chaeronea. Erhaltene Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φυσικῶν δογμάτων ἐπιτομή in 5 B. zu des Plutarch verlorener gleichnamiger Schrift. Der Titel ist von Diels, Doxogr. Gr. 273_1 aus dem Beginn des 3. Buches u. aus Theodoret. graec. aff. cur. 4, 31 rekonstruiert worden. Es ist fraglich, ob nr. 66 mit der im Lampriaskatalog als nr. 183 genannten Ἐπιτομὴ φυσική identisch ist. Vgl. Ziegler aO. 879. 699. Anders Bott 9.
67. Flavius Arrianus (95/175 nC.). Erhaltenes Ἐγχειρίδιον zu den erhaltenen 4 B. Διατριβαί Epiktets. Zum Titel Henriksson 159/61. Bott 37f. Vgl. Spanneut: o. Sp. 601.
68. Anonymus. Verlorene E. zu Manethos (3. Jh. vC.) Φυσικῶν ἐπιτομή. Diog. Laert. proem. 10; Laqueur, Art. Manethon: PW 14, 1099; Bott 10.

c. Zoologische Epitomai.

69. Theophrast. Verlorene E. zu Aristoteles erhaltenen Περὶ ζῴων in 6 B. Diog. Laert. 5, 2, 43. 49; Regenbogen, Art. Theophrast: PW Suppl. 7, 1429, anknüpfend an Usener, nimmt an, diese E. habe den im Verzeichnis der Schriften des Theophrast vorher aufgeführten 7 Einzelschriften entsprochen u. sei keine eigentliche E., sondern eine Vorlesung über Zoologie im Anschluß an Aristoteles gewesen. Bott 13.
70. Aristophanes v. Byzanz (256/180 vC.). In Exzerpten erhaltene E. in 2 B. zu des Aristoteles erhaltener Schrift Περὶ ζῴων in 6 B. Christ-Schmid[6] 1, 734, 4; S. P. Lambros, Supplementum Aristotelicum 1 (1885); Bott 37.

d. Grammatische Epitomai.

71. M. Terentius Varro (116/27 vC.). Verlorene E. in 9 B., aus seiner Schrift De lingua Latina in 25 B., davon erhalten B. 5/10. Vgl. Hier. ep. 33, 2; Wölfflin, Epit. 336; H. Dahlmann, Art. M. Terentius Varro: PW Suppl. 6, 1202/14.
72. Epikles aus Kreta, Arzt (1. Jh. vC.). Verlorene E. zu einem verlorenen Hippokrateslexikon (Λέξεις) des Herophileers Bakcheios aus Tanagra. M. Wellmann, Art. Epikles: PW 6, 117; Christ, LitG 2, 1, 639.
73. Anonymus. Verlorene sog. E. zu des Harpokration (Zeit des Augustus oder Tiberius) verlorenen Λέξεις τῶν ι ῥητόρων. H. Schultz: Art. Harpokration: PW 7, 2412.
74. Kratinos. Verlorene E. zu des sonst unbekannten Basileides verlorener Schrift Περὶ Ὁμηρικῆς λέξεως. Et. Magn. 142, 27: Κρατῖνος ἐν τῇ ἐπιτομῇ τῶν Βασιλείδου περὶ Ὁμηρικῆς λέξεως; Et. Gud. 78, 4. Cohn, Art. Basileides: PW 3, 46.
75. Claudius Didymus, sonst unbekannt (Zeit des Kaisers Claudius). Verlorene E. aus Herakleons Schriften. Suda s. v. Δίδυμος ὁ Κλαύδιος. Der genannte Herakleon ist entweder der Lexikograph aus Ephesos oder der Ägypter, Verfasser von Kommentaren zu Homer u. den Lyrikern. Der Titel der anderen Schriften des Claudius Didymus Περὶ τῶν ἡμαρτημένων παρὰ τὴν ἀναλογίαν Θουκυδίδῃ u. Περὶ τῆς παρὰ Ῥωμαίοις ἀναλογίας läßt eine Entscheidung über die Quelle des Claudius nicht zu. Vgl. Cohn, Art. Didymus, PW 5, 437; GramRomFrg 55, 3 Mazzarino; Bott 15.
76. Alexion, genannt der Lahme (1. Jh. nC.). Verlorene E. aus den verlorenen Συμμικτά des Didymos. Ammonios s. v. Ἀλεξίων. Wentzel, Art. Alexion 6: PW 1, 1466f; Cohn: PW 5, 470; Bott 16.

77. Iulius Vestinus, Geheimschreiber Hadrians. Verlorene E. in 4 oder 30 B. zu dem Lexikon Γλῶσσαι des Pamphilos (1. Jh. vC.) in 91 B. Suda s. v. Οὐηστῖνος. Christ 2, 2, 873; Cohn: PW 5, 778f; Bott 16. Nr. 77 ist die sog. Λέξις παντοδαπή.
78. Iulius Vestinus. Verlorene Perioche aus des Pamphilos Λειμὼν λέξεων ποικίλων; Suda ebd. Vgl. 77.
79. Diogenian v. Herakleia (Zeit Hadrians). Verlorene alphabetisch geordnete E. aus der Λέξις παντοδαπή des Iulius Vestinus (nr. 77) in 5 B., betitelt Περιεργοπένητες. Suda s. v. Διογενειανός. Christ 2, 2, 874; Bott 16.
80. Phrynichos (Zeit des Marcus oder Commodus). Verlorene E. zu des Bithyniers Arabios Σοφιστικὴ παρασκευή in 37 B. Christ 2, 2, 874; Bott 39.
81. Aelius Serenus (2. Jh. nC. ?). Verlorene E. in 1 B. aus dem verlorenen Werk des Philoxenos (1. Jh. vC.) Περὶ τῶν παρ' Ὁμήρῳ γλωσσῶν. FGH 3, 560 b A 1; Christ 2, 2, 686_6. Vgl. von Rohden, Art. Aelius 137: PW 1, 532; Bott 17; C. Wendel, Art. Philoxenos 27: PW 20, 1, 195.
82. Hephaestio (Zeit der Antonine). Verlorene E. in 11 B. zu seinem Werke Περὶ μέτρων in 48 B. Schmid-St. 2, 2, 891f.
83. Hephaestio. Verlorene weitere E. aus demselben Werk in 3 B.
84. Hephaestio. Erhaltenes Ἐγχειρίδιον in 1 B. Der dritte eigene Auszug des Hephaestio aus demselben Werke, wohl für Bedürfnisse des Unterrichts verfaßt. Hense, Art. Hephaistion: PW 8, 298; Henriksson 160; Bott 38.
85. Paulus Diaconus (Ende des 8. Jh. nC.). Erhaltene alphabetisch geordnete Exzerpte aus der verlorenen E. des Pompeius Festus in 20 B. (Zeit: nach Lucan u. Martial u. vor Charisius u. Macrob.) aus des Verrius Flaccus verlorenem Werk De verborum significatu in ungefähr 50 B. Schanz-Hosius 2^4, 362; Bott 40.
86. Pseudoarkadios v. Antiochia u. Theodosius. Erhaltene E. in 20 B. aus Herodians Καθολικὴ προσῳδία in 20 B. Schmid-St. 2, 2, 888f.

e. Rhetorische Epitomai.

Eigentliche Epitomai aus rhetorischen Schriften sind nicht nachzuweisen. In Frage kämen etwa:
87. Aristoteles. Verlorene Ἐπιτομὴ τῶν ῥητόρων bei Diog. Laert. 2, 104; Rose frg. 138 unter dem Titel Συναγωγὴ τεχνῶν. Moraux 96/101.
88. Obwohl die erhaltenen Exzerpte aus den nur teilweise erhaltenen Controversiae in 10 Büchern des älteren Seneca (55 vC. bis 37 nC.), welche im 3. bis 4. Jh. nC. angefertigt wurden, als E. aufgefaßt worden sind (Birt, Buchwesen 383_1; ders. Kritik u. Hermeneutik 34. 214; Bott 37), sollen sie hier nur angeführt, nicht mitverwertet werden, da sie sich nicht als E. in dem Sinne unseres Artikels (o. Sp. 944) erweisen; es sind lediglich aneinandergereihte Exzerpte, die dank dem aphoristischen Stil ein Ganzes zu bilden scheinen.

f. Geographische Epitomai.

89. Agatharchides v. Knidos (132 vC.). Verlorene eigene E. in 1 B. aus seinem verlorenen Werke ‚Über das Rote Meer'. Phot. cod. 213: Ἐπιτομὴν δὲ αὐτόν φασι (τὸν Ἀγαθαρχίδην) τῶν περὶ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἀναγεγραμμένων . . . συντάξαι. FGH 86 T 2, 3; Thomson 136_3; Bott 14.
90. Agatharchides. Verlorene E. aus τῶν συγγεγραφότων περὶ ἀνέμων; also eine Art metereologisches Kompendium früherer Arbeiten über die Windströmungen. Vgl. nr. 89.
91. Flottenführer Timosthenes v. Rhodos (Terminus post quem 289 / 272 vC.). Verlorene E. in 1 B. aus seinem Werke in 10 B. Περὶ λιμένων Marcian. epit. peripl. Menipp. = Geogr. Gr. min. 1, 536; Berger 385f; F. Gisinger, Art. Timosthenes: PW 6A, 2, 1310f; Bott 14.
92. Timosthenes. Verlorene E. aus seinem Werke ‚Über die Stadiasmoi'. Gisinger aO. 1311f: Τῶν σταδιασμῶν Ἐπιδρομή.
93. Demosthenes Thrax (Zeit unbekannt). Verlorene E. aus dem Geographen Damagetas. Nach ansprechender Vermutung bei Müller: FHG 3, 317 Anm. u. 4, 520 frg. 5 der Geograph Timagetos, welcher nach Herodot u. vor Timosthenes (nr. 91) lebte u. 2 B. Περὶ λιμένων verfaßte (Suda s. v. Δημοσθένης Θρᾷξ: Ἐπιτομὴν τῶν Δαμαγέτου τοῦ Ἡρακλεώτου). Durch diese Änderung Müllers erledigt sich die Identifikation des Damagetas mit dem Epigrammatiker (220/217 vC.; vgl. Wissowa, Art. Damagetas: PW 4, 2027) oder mit dem Grammatiker, welcher eine Metaphrase der Ilias, der Theogonie Hesiods verfaßte u. über die Dithyrambographen u. über Tropen schrieb (vgl. Cohn: PW 5, 189). Kritiklos Bott 17.
94. Marcian v. Herakleia (4. oder 5. Jh. nC.). Fragmentarisch erhaltene E. aus den 11 B. der verlorenen Geographie des Artemidor v. Ephesos (um 100 vC.). Geogr. Graec. min. 1, 567: Ἐπιτομὴν . . . ἐποιησάμην. Thomson 372f; Christ 2, 1, 423; 2, 2, 1044; Bott 23.
95. Marcian v. Herakleia. Erhaltene E. aus dem verlorenen Περίπλους τῆς ἐντὸς θαλάσσης des Menippos v. Pergamon, des Freundes des Epigrammatikers Krinagoras, in 3 B. Vgl. Kubitschek, Art. Itinerarien: PW 9, 2, 250; Bott 23.

g. Medizinische Epitomai.

96. Galen (129/199 nC.). Verlorene E. in 4 B. aus des Marinus Anatomie in 20 B. Mewaldt, Art. Galenos: PW 7, 584; Bott 21f.
97. Galen. Verlorene E. in 2 B. aus des Lykus Anatomie in 1 B. Mewaldt aO. 584; Bott 21.
98. Galen. Erhaltene Σύνοψις περὶ σφυγμῶν

ἰδίας πραγματείας (9, 431/549 K.), eine selbständige Zusammenfassung Galens aus seinem erhaltenen großen Werk über den Puls in 4 Traktaten zu je 4 B. Mewaldt aO. 585.
99. Oreibasios, Leibarzt Kaiser Julians. Verlorene E. aus den Schriften Galens, um 361 verfertigt. Phot. cod. 216. Vgl. H. O. Schröter, Art. Oreibasios: PW Suppl. 7, 800/2.
100. Oreibasios. Erhaltene Ἰατρικαὶ συναγωγαί in 70 B., ein Auszug aus Galen; erhalten sind die B. 1/15. 24. 25. 43/50. Schröter aO. 801; Bott 17.
101. Oreibasios. Erhaltene Σύνοψις πρὸς Εὐστάθιον, ein um 390 nC. verfaßter Auszug in 9 B. aus 100 u. für seinen Sohn bestimmt. Schröter aO. 802f.
102. Oreibasios. Erhaltene Σύνοψις πρὸς Εὐνάπιον in 4 B. Schröter aO. 803.

h. Juristische Epitomai.

103. L. Octavius Tidius Tossianus Iavolenus Priscus (gest. nicht vor 106 nC.). Verlorene E. aus den verlorenen Libri posteriores des M. Antistius Labeo (Zeit des Augustus: 50 vC. bis 10/22 nC.). ‚Ex posterioribus Labeonis‘ zB. Dig. 8, 1, 20.
104. Iavolenus. Verlorene weitere E. aus demselben Werke des Labeo, von Krüger 163 aus der Nebeneinanderstellung der verschiedenen Zitierweise: Labeo libro ... posteriorum a Iavoleno epitomatorum (zB. Dig. 8, 1, 19), welche konsequent durchgeführt wird (vgl. Dig. 18, 1, 77/80 usw.), erschlossen. Das Verhältnis der beiden Auszüge 103/4 zueinander bleibt unklar. Nr. 103 u. 104 ein Werk nach Wenger 502_{138}. 589_{107}.
105. Iulius Paulus (unter den Severern). Verlorene E. in mindestens 8 B. aus den verlorenen 40 B. Digesten des P. Alfenus Varus (Konsul 39 vC.). Krüger 64_{49}; Bott 18; Wenger 517_{300}.
106. Iulius Paulus. Verlorene E. in 8 B. zu den verlorenen Pithana des M. Antistius Labeo. Dig. 50, 16, 246: Labeo libro ... Pithanon a Paulo epitomatorum. Krüger 143; Wenger 517_{300}.
107. Anonymus. Erhaltene E. zu dem verlorenen Liber singularis regularum des Ulpian, nach 320 nC. verfaßt. Wenger 526_{398}.
108. Hermogenian. Verlorene E. iuris, nach 331 nC. verfaßt. Vgl. Dig. 18, 1, 75: Hermogenianus libro secundo Iuris Epitomarum.

i. Mythologische Epitomai.

109. Phylarchos v. Athen (272/220 vC.) oder Naukratis. Verlorene Ἐπιτομὴ μυθική. Suda s. v. Φύλαρχος: ... Ἐπιτομὴν μυθικὴν περὶ τῆς τοῦ Διὸς ἐπιφανείας. F. Susemihl, Geschichte der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit 1 (1891) 631; FGH 81, T 1, F; F. Jakoby, Apollodors Chronik = Philologische Untersuchungen 16 (1902) 20; Bott 10.
110. Isaak Tzetzes (c. 1110/c. 1180). Erhaltene E. zu der sog. ‚Bibliothek‘ Apollodors (1. Jh. nC.). Vgl. R. Wagner, Epitoma Vaticana ex Apollodori Bibliotheca (1891); Schmid-St. 2, 1, 418/20; E. Schwartz, Art. Apollodoros: PW 1, 2875/86.

j. Antiquarische Epitomai.

111. M. Terentius Varro (116/27 vC.). Verlorene eigene E. in 9 B. zu seinen verlorenen Antiquitates in 41 B. Liste der Werke Varros bei Hier. ep. 33, 2. Vgl. H. Dahlmann, Art. M. Terentius Varro: PW Suppl 6; Bott 18.
112. Varro. Verlorene eigene E. in 4 B. zu seinem verlorenen Werke Imagines in 15 B. Hier. aO. Vgl. 111.

k. Militärische Epitomai.

113. Flavius Vegetius Renatus. Erhaltene Epitoma rei militaris in 4 B. Verfaßt zwischen 383 u. 450 nC. Wölfflin, Epit. 339; Bott 9.

l. Epitomai zur Architektur.

114. M. Cetius Faventinus. Erhaltene E. in 1 B. (‚Ars architectonica‘) aus Vitruvs (Zeit des Augustus) erhaltenem Werke über die Baukunst; vor Mitte des 3. Jh. nC. entstanden. Schanz-Hosius 2^4, 392; Bott 6f.

m. Landwirtschaftliche Epitomai.

115. Cassius Dionysius v. Utica. Verlorene E. in 20 B. aus den punischen Schriften des Mago von Carthago, zugleich Übersetzung ins Griechische. Varro r. r. 1, 1, 10; Columella r. r. 1, 1, 10.
116. Diophanes v. Nikaia (Zeit Ciceros). Verlorene Georgika in 6 B., dem König Deiotarus gewidmet; E. aus den 20 B. des Cassius Dionysius. Suda s. v. Πωλίων. Columella r. r. 1, 1, 10; Varro r. r. 1, 1, 10. Vgl. M. Wellmann, Art. Diophanes 9: PW 5, 1049; Bott 15.
117. Asinius Pollio Trallianus (50 vC. ?). Verlorene E. in 2 B. aus den verlorenen Georgika des Diophanes (116). Suda s. v. Πωλίων: ἔγραψεν Ἐπιτομὴν τῶν Διοφάνους Γεωργικῶν. FGH 193; Bott 15.

n. Paroemiographische Epitomai.

118. Zenobios (Zeit Hadrians). Erhaltene sog. Ἐπιτομὴ ἐκ τῶν Ταρραίου καὶ Διδύμου παροιμιῶν συντεθεῖσα κατὰ στοιχεῖον. Vulgata der antiken Sprichwörtersammlungen. Vgl. Suda s. v. Ζηνόβιος: ἔγραψεν Ἐπιτομὴν τῶν Παροιμιῶν Διδύμου καὶ Ταρραίου. K. Rupprecht, Art. Paroimiographoi: PW 18, 4; E. 118 ist eine E. aus der verlorenen Sprichwortsammlung des Didymos Chalkenteros (c. 83 vC. bis Zeit des Augustus) in 13 B. (vgl. Cohn, Art. Didymus: PW 5, 486) u. der dreibändigen des Lukillos Tarrhaios. Christ-Schmid 2^6, 694. 879. Ausklammernd Bott 39.

o. Poetische Epitomai.

Darunter sind weder die zu der Gattung der *Exzerptenliteratur gehörenden Florilegien, noch die bereits o. Sp. 944 von der E. abgehobenen Paraphrasen u. Hypotheseis bzw. Argumenta zu verstehen. Als E. werden jedoch die Werke folgender Autoren bezeichnet:

119. Agatharchides v. Knidos, Geograph (vgl. nr. 89f). Verlorene Ἐπιτομὴ τῆς Ἀντιμάχου Λύδης. Phot. cod. 213. Vgl. L. Alfonsi, Art. Elegie: o. Bd. 4, 1031.

120. Anonymus. Verlorene Homerepitome. Bott 28f nach Mart. 14, 184; es handelt sich aber sicher um eine Periocha oder Argumentum oder Summarium; Klotz 549. 556.

121. Anonymus. Verlorene Vergilepitome. Bott 28f aus Mart. 14, 186. Dazu vgl. nr. 120 (?).

122. Anonymus. Verlorene Ovidepitome. Bott ebd. aus Mart. 14,192. Dazu vgl. nr. 120 (?).

123. Rufius Festus Avienus (Mitte des 4. Jh. nC.), Heide, verlorene E.? Oder nicht eher Summarium oder Paraphrase zu des Livius Geschichtswerk Ab urbe condita? Serv. Aen. 10, 388: Avienus tamen, qui totum Livium iambis scripsit. F. Marx, Art. Avienus 3: PW 2, 2, 2390; Schanz-Hosius[2] 4, 1, 20.

III. Die E. aus dem eigenen Werk. E. aus eigenen Schriften treten fast gleichzeitig mit der Verkürzung fremder Werke auf. Sie sind nachzuweisen für die Historiker Philochoros v. Athen (2), Dionys v. Halikarnass (17), Phlegon v. Tralles (27). In dem doxographischen Schriftenverzeichnis werden dem Theophrast 4, in Wirklichkeit 3 E. aus eigenen Werken zugeschrieben (47/9), deren Echtheit jedoch zweifelhaft ist. Sicher hat Epikur aus seinen Schriften eine E. veranstaltet (51). Eigene E., deren Authentizität nicht zu bezweifeln ist, erscheinen im doxographischen Verzeichnis der Werke Chrysipps (57/9). E. aus dem eigenen Werk sind ferner belegt für M. Terentius Varro im Schriftenverzeichnis bei Hieronymus (71. 111f), für den Metriker Hephaestio (82/4), für den Geographen Agatharchides v. Knidos (89) u. für Timosthenes (91f). Die Verkürzung eigener Werke spielte auch eine gewisse Rolle in der kaiserzeitlichen Medizin, so bei Galen (98) u. Oreibasios (101f). – In den meisten Fällen ist sowohl die längere als auch die kürzere Fassung verloren, u. die wenigen erhaltenen Fragmente geben über die Zwecke der Herstellung der E. keinen Aufschluß. Die E. aus dem eigenen Werk ist eine vom Verfasser selbst veranstaltete zweite Auflage, deren wesentliches Ziel die Kürze ist (Orib. syn. ad. Eustath. 1, 1, 2). Außer dieser letzteren Zweckbestimmung, welche allen E., nicht nur denen aus dem eigenen Werke, gemeinsam ist, verfolgt der Verfasser gelegentlich noch andere Absichten. Aufschlußreich dafür ist die Selbstaussage Galens in der Vorrede zu seiner erhaltenen Synopsis über den Puls (98): er will der mißbräuchlichen u. unzulänglichen Verkürzung seiner Werke durch andere steuern u. zugleich, notgedrungen, der allgemeinen Lesemüdigkeit entgegenkommen (9,433 Kuehn). Die E. aus dem eigenen Werk ist also ein Produkt des literarischen Konkurrenzkampfes; es soll dem unabweisbaren Bedürfnis des Publikums nach kurzer Unterrichtung genügen u. dem Schutz des geistigen Eigentums, der Lehre, des Verfassers dienen. Der Auszug aus dem eigenen Werk ist also ein Kompromiß: der Verfasser verkürzt sein Werk, damit es nicht von anderen verstümmelt wird.

IV. Struktur. a. Umfang. Der äußere Umfang der Verkürzung ist vor der allgemeinen Verdrängung der Buchrolle durch den Codex an der Verringerung der Bücherzahl abzulesen (Klotz 545/8), da 1 Buch einer Buchrolle entsprechen konnte (vgl. oben Band 2, 673f). Dieses äußerliche u. grobe Kriterium ist oft das einzige Mittel, vom Charakter verlorener Originale oder verlorener Epitomai eine ungefähre Vorstellung zu gewinnen. Theopomp (1) verkürzte 9 Bücher zu 2, der Verfasser des 2. Makkabäerbuches (11) 5 Bücher zu 1 Buch, Dionys v. Halikarnass (17) 20 Bücher zu 3 oder 6 Büchern, Pamphila (19) 23 Bücher zu 3 Büchern, Phlegon von Tralles (27) 16 Bücher zu 2 Büchern, Aelius Serenus (28) 30 Bücher zu 3 Büchern, Iulius Paris (40) 9 Bücher zu 1 Buch, Aristoteles (44) 9 Bücher zu 3 Büchern, Theophrast (46.48f) 10 Bücher zu 2, 24 zu 10 Büchern, Chrysipp (57f) 4 Bücher zu 1, 9 Bücher zu 2 Büchern, Arrian (67) 4 Bücher zu 1 Buch, Varro (71. 111f) 25 zu 9, 41 zu 9, 15 zu 4 Büchern, Iulius Vestinus (77) 91 zu 30 Büchern, Diogenian (79) 30 Bücher zu 5 Büchern, Hephaestio (82/4) 48 zu 11, 11 zu 3, 3 zu 1 Buch, Pompeius Festus (85) rund 50 Bücher zu 20 Büchern, Timosthenes (91) 10 Bücher zu 1 Buch, Galen (96) 20 Bücher zu 4 Büchern, Oreibasios (101f) 70 Bücher zu 9 u. 9 zu 4 Büchern, Iulius Paulus (105) 40 Bücher zu mindestens 8 Büchern, Diophanes (116) 20 Bücher zu 6 Büchern, Asinius Pollio Trallianus (117) 20 Bücher zu 6 Büchern. Aufgrund dieser Zahlen ergibt sich als maximale Kürzung die Kürzung auf

ein Zehntel des Originals, als minimale Kürzung die auf lediglich die Hälfte. Das übliche ist die Kürzung auf ein Drittel bis auf ein Fünftel des Originals. Die Angabe, eine E. bestehe aus 1 Buch, besagt über den Umfang nichts Entscheidendes, wenigstens nach der Einführung des Codex; doch ist diese Buchzahl ein wichtiger Hinweis darauf, daß die E. als solche als Einheit, als ein Ganzes gewertet werden will.

b. Verfahren. 1. Selbstaussagen der Epitomatoren über ihre Methode. Knappheit der Darstellung ist das wesentliche Merkmal der E. Die brevitas ist jedoch mehr als ein Stilideal (dazu vgl. E. R. Curtius, Europäische Literatur u. lateinische MA [2][1954]479/85) u. durch die praktischen Zwecke der E. geboten. Die ‚Kürzeformel' gehört zur Exordialtopik der E. Vgl. Cet. Fav. ars arch. 287: brevi succinctaque narratione; Orib. ad Eust. 1, 1, 2: συντόμως; Ruf. Festus 3: breviter intimabo (vorher Vergleich mit der durch die Rechenkunst bewirkten Verkürzung); Eutrop. brev. praef.: brevi narratione strictim collegi; Ian. Nep. praef.: opera eius (scil. Valerii) utilia esse, si sint brevia; Marc. Heracl. peripl. (GGM 1, 516): ἐν ἐπιτομῇ σαφέστατα; Iun. Iust. epit. praef. 4: breve veluti florum corpusculum feci. Der Hinweis auf die Kürze der Darstellung ist bisweilen verbunden mit der Nutzen- oder Zweckformel. Vgl. Iustin. ebd.: cognitione dignissima; Iul. Paris aO.: conquisitio necessaria ... apta exempla; Oribas. aO.: χρησιμώτατον γενήσεσθαι. Zur Exordialtopik der E. kann ferner die Bescheidenheitsformel gehören. Vgl. Ruf. Fest. aO.: cui desit facultas latius eloquendi; Cet. Fav. aO.: mediocri sermone im Gegensatz zur longa et diserta facundia der Vorgänger. Die E.-Autoren können lediglich in ihrer Einleitung in eigener Sache sprechen u. nehmen hier bisweilen Stellung zu ihrer Vorlage. Iustin äußert, er lasse von der Darstellung des Pompeius Trogus alles das aus, dessen Erkenntnis weder lustvoll sei noch beispielhafte Bedeutung habe (vgl. Forni 50f). Marc. Heracl. sagt, er ergänze, was bei Menippos fehle (GGM 1, 567). Marcians Verhältnis zu seiner anderen Vorlage, dem Geographen Artemidor v. Ephesus, erreicht die Stufe der literarischen Kritik: er habe dessen ‚überflüssige' (περιττάς) Exkurse ausgelassen. Ian. Nepot. äußert offenen Tadel an Valerius Maximus: er prahle mit Sentenzen u. Topoi u. mache lange Exkurse, wodurch er seinen Lesern zum Überdruß (fastidio) werde. Cet. Fav. sagt, in Verbindung mit einer Bescheidenheitsfloskel, die gelehrte u. langatmige Darstellung des Vitruv habe den Ungebildeten (humilioribus ingeniis) den Zugang zu seinem Werke abgeschnitten.

2. Philologische Strukturanalyse. Die E. gliedert sich in die von der Vorlage unabhängige Praefatio des Epitomators u. den von der Vorlage abhängigen Hauptteil. Die Struktur der E. ist demnach zu bestimmen aus der Selbstaussage des Verfassers: über sein Verfahren, über sein Verhältnis zum verkürzten Original, über eventuelle redaktionelle Maßnahmen wie Verkürzung, Auslassung u. Ergänzung (also jener o. Sp. 959 charakterisierten Exordialtopik der E.), u. aus dem Vergleich mit dem Original. Für den Fall, daß die Vorlagen des Epitomators nicht erhalten sind, kann eine Aussage über die Struktur der erhaltenen E. nur hypothetisch sein. Wir beschränken uns hier deshalb auf die E., welche mit dem Original verglichen werden können. Dieser Vergleich ist lediglich bei folgenden Epitomai möglich: dem Fragment einer Liviusepitome (25), der E. des Florus (26), der E. de Caesaribus (32), dem Breviarium des Eutrop (33), dem Breviarium des Rufius Festus (34), den drei Epitomatoren des Valerius Maximus (Iulius Paris, Ianuarius Nepotianus, Titius Probus: 40/42), dem Encheiridion des Arrian (67), der E. des Aristophanes v. Byzanz aus der Zoologie des Aristoteles (70), der prosodischen E. des PsArkadios (86), bei Galens Synopsis über den Puls (98), bei den Ἰατρικαὶ Συναγωγαί mit den 2 Auszügen des Oreibasios (99/102), bei der vaticanischen E. aus der Bibliothek Apollodors (110) u. bei der Ars architectonica des Cetius Faventinus (114).

3. Wörtlichkeit. Im Vergleich mit ihren Originalen erweisen sich die Epitomai als redaktionell überarbeitete Exzerpte, d. h. es besteht weitgehend wörtliche Übereinstimmung. So entspricht zB. Orib. ad Eust. 1, 3, 1/7 den Coll. med. 6, 14 usw. Cet. Fav. übernimmt ganze Partien aus Vitruv: 1, 2; 1, 6; 8, 1; 8, 6; 8, 4; 2,4; 2,5; 2, 3; 2, 8; 2, 9; 6, 6; 6, 4; 6, 3; 5, 10; 7, 1; 7, 2; 7, 4; 7, 6/14; 9, praef. 9, 8, die er mit kleineren Notizen aus Palladius kontaminiert. E. Wölfflin, Das Breviarium des Festus: ArchLatLex 13 [1904] 73 stellt folgende Übereinstimmungen zwischen Rufius Festus u. seiner Vorlage Eutrop fest: zB. Fest. 22 = Eutrop. brev. 8, 14; 22 = 9, 2;

24 = 9, 2; 23 = 9, 6 usw. Dazwischen blendet Rufius Festus einzelne ‚rhetorisch prunkende Ausdrücke' ein. Auch der Verfasser der E. de Caesaribus setzt sein Werk in mosaikartiger Technik aus Einzelnotizen zusammen. E. Wölfflin, Aurelius Victor: RhMus 29 (1874) 285 nennt ihn deshalb nicht ohne Animosität einen ‚Notizenkrämer'. Diese Beispiele für die totale Wörtlichkeit der E. im Verhältnis zum epitomierten Original könnten beliebig vermehrt werden, ohne daß dadurch die Beweiskraft der bereits angeführten Beispiele erhöht würde.

4. Weglassung. Die eigene Leistung des Epitomators besteht in seinen redaktionellen Maßnahmen, welche die wörtlichen Exzerpte zu einem Ganzen zusammenfassen u. kürzen. Die wesentliche Maßnahme des Epitomators ist also das Streichen u. Auslassen ganzer Teile der Vorlage. Der Epitomator Ianuarius Nepotianus läßt zB. sämtliche Überleitungen des Valerius Maximus aus. Ferner streicht er größere Partien; zB. entfallen bei ihm die Abschnitte 1, 1; 1, 2; 1, 5; 1, 8; 1, 9; 1, 13 des Valerius Maximus. Gerne werden Exkurse der Vorlage geopfert. So läßt zB. Cet. Fav. die lange Erzählung des Vitruv über die Auffindung der Lärche (Vitruv. 2, 9, 15/7) aus u. nennt die Lärche gleich an zweiter Stelle in seinem Abschnitt über die Bäume (Cet. Fav. 297, 9/13). Iustin läßt 15 Exkurse des Pompeius Trogus aus (Forni 53/9), entsprechend seiner Ankündigung in der Vorrede, er würde Exkurse streichen (vgl. o. Sp. 959). Auch der Geograph Marcian v. Herakleia hatte in seiner Praefatio die Streichung der ‚überflüssigen' Exkurse programmatisch erwähnt. – Es entfallen ferner die zur Struktur der antiken Geschichtswerke gehörenden, in sie eingebetteten direkten Reden. In den erhaltenen historischen Epitomai oder Breviarien fehlen sie durchweg; das indiziert ihre Streichung, selbst wenn wir sie nicht an der Vorlage kontrollieren können. Vom Epitomator gestrichen werden ferner erläuternde oder beispielhafte Details u. schmückende Einlagen der Darstellung. Cetius Faventinus ist ein gutes Beispiel für diese Methode.

5. Umgruppierung. Das nach der Weglassung wesentlichste Mittel ist die Umgruppierung der aus der Vorlage gewonnenen Exzerpte, die dem Epitomator als Bausteine zu seinem neuen Ganzen dienen. Mit Hilfe einer solchen radikalen Umgruppierung aus mehr oder weniger wörtlichen Vitruvexzerpten bringt Cet. Fav. seine Ars architectonica zustande. Vgl. dazu o. Sp. 960.

6. Kontamination. Zum Entstehungsprozeß der Epitomierung gehört ferner die Kontamination aus verschiedenen Quellen. Peters Untersuchungen über die Struktur der antiken Breviarien (2, 365) haben die älteren ‚Einquellentheorien' zum Einsturz gebracht. Dadurch wird nicht nur der Unterschied zwischen der E. auctoris u. der Epitoma rei tractatae weniger scharf. Kontaminierende Anreicherung aus mehreren Quellen findet sich bei Cet. Faventinus, bei dem Verfasser der E. de Caesaribus, der den Aurelius Victor ergänzt, bei Eutrop usw. Doch ist die zur Quellenkritik der antiken Epitomai u. Breviarien gehörende Frage der genauen Aufteilung der Elemente der E. nicht im Rahmen dieser Übersicht zu behandeln.

7. Stilistische Änderungen. Das dynamische Verhältnis des Epitomators zu seiner Vorlage reicht von der absoluten Worttreue bis zum Streben nach stilistischer Emanzipation mit mitunter recht billigen Mitteln. Cetius Faventinus vertauscht einzelne Worte des Vitruv (zB. Vitruv. 1, 6, 9: umbras gnomonis; Cet. Fav. 288: per gnomonicas umbras), Ianuarius Nepotianus hat dieselbe Praxis (vgl. Ian. Nep. 1, 1 mit Val. Max. 1, 1) u. auch für Rufius Festus ist das Gleiche durch E. Wölfflin festgestellt (vgl. o. Sp. 961). Ein weiteres Mittel, sich von der Vorlage unabhängig zu machen, ist die Änderung der Wortfolge. Cetius Faventinus macht davon mitunter recht ungeschickten Gebrauch (zB. 288, 9), indem er dadurch Stilfiguren, im Falle unseres Beispiels einen Chiasmus, zerstört.

8. Mißgriffe. Durch seine redaktionelle Tätigkeit wird der Epitomator bisweilen zum terrible simplificateur: Cetius Faventinus verbindet die fünf Elemente der Architektur des Vitruv (1, 2): ordinatio, dispositio, eurythmia, symmetria, decor mit den drei Teilen (d. h. Unterdisziplinen) der Architektur: aedificatio, gnomonice, machinatio (Vitruv. 2, 3) zu acht ‚Teilen' der Architektur: ordinatio, dispositio, venustas, mensura, distributio, aedificatio, conlocatio, machinatio (287, 25) u. bringt damit die Kategorien der Disziplin selbst durcheinander.

B. Christlich. I. Katalog. Auch hier soll der Katalog nach Genera geordnet werden. Die Numerierung schließt sich an den Katalog von A an.

a. Theologische Epitomai.

124. Lucius Caecilius Firmianus Lactantius. Erhaltene eigene E. in 1 B. zu den Institutiones Divinae in 7 B., verfaßt zwischen 313 u. 314 nC. Brandt 114; Altaner[5] 164; J. Dammig, Die Divinae institutiones des Laktanz u. ihre E., Diss. München (1957.)

125. Anonymus. Erhaltene griech. E. zu den erhaltenen pseudoklementinischen Homilien. Die Zeit der Abfassung dieser E. auch nur annähernd anzugeben, versuchen weder A. R. M. Dressel in seiner Ausgabe der E. (1859), noch B. Rehm in seiner Ausgabe der Homilien (GCS 42, Einl. 14/6. Vgl. auch B. Rehm: Art. Clemens Romanus II: o. Bd. 3, 198), noch W. Frankenberg, Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext = TU 48, 3 (1937), noch Bardenhewer 2, 611, noch Altaner[5] 84.

126. Anonymus. Erhaltene jüngere (Rehm aO. 14/6) griech. E. zu den erhaltenen Homilien des PsClemens. Zum Zeitansatz vgl. 125.

127. Anonymus. Erhaltene arabische E. zu den erhaltenen Recognitiones u. Homilien des Ps-Clemens, ediert von M. D. Gibson, Apocrypha Sinaitica = Studia Sinaitica 5 (London 1896), nach Cod. Sin. 508. Die Zeit dieser E. müßte aus paläographischen Kriterien bestimmt werden, da das Explicit der Handschrift fehlt. Nr. 127 wird hier zitiert als PsClem. Rom. recogn. epit. Arab. I mit Seite u. Zeile der arabischen Paginae von Gibson.

128. Makarios v. Antiochien, Patriarch. Erhaltene arabische E. zu den erhaltenen Recognitiones u. Homilien des PsClemens, durch Explicit der Handschrift datiert auf das J. 1659 nC. ediert von Gibson aO. nach dem Cod. Brit. Mus. XXVIII (Add. 9965).

129. PsEpiphanius v. Salamis (315/403 nC.). Erhaltene, dem *Epiphanius selbst, wohl zu Unrecht, zugeschriebene Ἀνακεφαλαίωσις (PG 42, 833/86) zu dem erhaltenen Πανάριον in 3 B. Bott 22f; Altaner[5] 273; Bardenhewer 3, 299; Schmid-St. 2, 2, 1448.

130. Anonymus. Sog. E., d. h. abweichende Fassung des erhaltenen um 380 in Antiochien oder Kpel verfaßten 8. B. der Apostolischen Konstitutionen (H. M.). Die genaue Datierung dieser E. ist nicht möglich. Zeitgrenzen: nach den Apostolischen Konstitutionen u. vor den ältesten erhaltenen Handschriften aus dem 11. Jh. Vgl. G. Dix, The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome (London 1937) LXXIV/VI.

131. Eucherius v. Lyon (gest. 450/455). Verlorene E. zu den erhaltenen Collationes des Johannes Cassianus in 24 B., verfaßt nach 420. Bardenhewer 4, 563.

132. Anonymus. Erhaltene griechische E. in 2 Büchern aus des Johannes Cassianus erhaltenen De institutis coenobiorum in 12 B. PG 28, 849/906; Bardenhewer 4, 563f.

133. Fulgentius Ferrandus v. Karthago. Erhaltene Breviatio canonum, um 500/550 nC. verfaßter Auszug aus 2 Sammlungen von canones griechischer u. afrikanischer Concilien. F. Maassen, Geschichte der Quellen u. der Literatur des kanonischen Rechts 1 (1870) 799/802. Bardenhewer 5, 317.

134. PsAugustinus bzw. PsLeo der Große. Erhaltene lateinische E. aus der erhaltenen griech. Passahomilie des Melito v. Sardes (2. Jh. nC.). Altaner[5] 106f; H. Chadwick, A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha: JThSt 11 (1960) 76/82. – Keine E. in unserem Sinne, sondern ein selbständiger Kommentar ist das fälschlich dem Hieronymus zugeschriebene Breviarium super quattuor evangelistas. Schanz-Hosius[5] 4, 1, 399. Es bleibt hier deshalb ebenso wie das Breviarium in Psalmos (Schanz-Hosius ebd. 466) außer Betracht. Auch das aus dem 6. Jh. stammende Breviarium de Hierosolyma, ein knappes Itinerar (CSEL 39, 151/5; Altaner[5] 205), gehört vielleicht nicht hierher. Der erhaltene Breviculus collationis cum Donatistis Augustins ist ebenfalls keine E. des Protokolls der vor dem Protonotar Comes Marcellinus iJ. 411 nC. geführten Disputation der orthodoxen u. donatistischen Bischöfe, sondern eine freie paraphrasierende Zusammenfassung. Sie wurde in diesem Artikel dennoch gelegentlich herangezogen wegen ihrer den Zwecken der E. verwandten Zielsetzung.

b. Historische Epitomai.

135. Helikonios v. Byzantion, christlicher Sophist. Verlorene Χρονικὴ ἐπιτομή in 10 B., wohl aus der Zeit des Kaisers Theodosius, da von Adam bis Theodosius reichend. Suda nr. 851. 3215; Christ-Schmid 2, 2, 1034; Bott (ausklammernd) 22f.

136. Hegesipp. Erhaltene ‚uneigentliche' E.: Übersetzung in 5 B. von des Flavius Iosephus erhaltenem De bello Iudaico in 7 B., verfaßt um 395 nC. Peter 2, 272; Bott 40; Schanz-Hosius 4, 1, 109.

137. Prosper Tiro v. Aquitanien (c. 390/c. 463). Erhaltene Epitoma Chronicon, bis zum J. 455 reichend. MG AA 9, 385/485; Schanz-Hosius[3] 4, 2, 499.

138. Sozomenus (5. Jh. nC.). Verlorene E. einer Kirchengeschichte in 2 B.; h. eccl. 1, 1 (PG 67, 860 A): Ὅσα μὲν τῶν εἰς ἡμᾶς ἐλθόντων ταῖς ἐκκλησίαις συνέβη μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον τοῦ Χριστοῦ μέχρι τῆς Λικιννίου καθαιρέσεως ἐπιτεμόμενος ἐπραγματευσάμην ἐν βιβλίοις δύο.

139. Iordanes. Erhaltene E. De origine actibusque Getarum, aus Cassiodors verlorenem Werk über die Goten in 12 B.; verfaßt 551 nC. Wölfflin, Epit. 343; Schanz-Hosius 4, 2, 116; Manitius 1, 212/4.

140. Anonymus. Erhaltene E. zu den erhaltenen Antiquitates Iudaicae des Flavius Iosephus in

20 B., im 10./11. Jh. verfaßt. Bott 25. Vgl. B. Niese, Flavii Iosephi Opera I (1855) XVIII.
141. Ioannes Xiphilinos (11. Jh.). Erhaltene Ἐκλογαί aus dem 36./80. B. der ‚Römischen Geschichte des Cassius Dio Cocceianus' (2./3. Jh. nC.). Krumbacher 370; Christ 2, 2, 797.
142. Johannes Zonaras (12. Jh.). Erhaltene E. ἱστοριῶν in 18 B.; B. 7/9 sind Exzerpte aus den verlorenen B. 1/21 des Cassius Dio. Christ 2, 2, 797; Krumbacher 371.
143. Anonymus. Exzerpte aus der anonymen, im 7./8. Jh. entstandenen verlorenen E. aus der verlorenen Kirchengeschichte des Theodoros Anagnostes (6. Jh. nC.) in 4 B.; Altaner 216; H. G. Opitz, Art. Theodoros 49: PW 5 A 2, 1870/81.

c. Medizinische Epitomai.

144. Paulus v. Aigina (7. Jh.). Erhaltene Ἐπιτομὴ ἰατρικῆς in 7 B. Christ 2, 2, 1099; Krumbacher 614.
145. Nonnos Theophanes (10. Jh.). Erhaltene Ἐπιτομὴ ἰατρικῶν θεωρημάτων, ein auf Befehl des Konstantinos Porphyrogennetos verfaßtes Sammelwerk. Christ 2, 2, 1099; Krumbacher 263.

d. Juristische Epitomai.

146. Breviarium Alaricianum. Erhaltene, von den Herausgebern in 2 B. gegliederte E. zu den erhaltenen Commentarii der 4 B. Institutiones des Gaius (Zeit Hadrians bis 178 nC.; Wenger 506), eingefügt in die Lex Romana Visigothorum vom J. 506 nC., entstanden zwischen 384/428 in Rom (Wenger 509). Huschke-Seckel-Kübler, Iurisprudentiae Anteiustinianae[6] 2, 398/431; Krüger 313.
147. Iulianus Antecessor. Erhaltene sog. lat. E. zu den erhaltenen griech. Novellae Constitutiones des Iustinian, nach 555 nC. verfaßt. Wenger 669; Krüger 355; Zachariä v. Lingenthal 8.
148. Theodorus Scholasticus Hermupolitanus. Erhaltene griech. E. aus den erhaltenen Novellen Iustinians, verfaßt zwischen 572/602 nC.; Wenger 672.
149. Athanasius aus Emesa. Erhaltene E. zu den erhaltenen Novellen Iustinians, verfaßt um 572 nC.; Wenger 672f.
150. Anonymus. Sechs verschiedene erhaltene E. aus dem erhaltenen Breviarium Alarici, aus dem 6./9. Jh. Wenger 558.
151. Anonymus. Erhaltene Ἐπιτομὴ τῶν νόμων vom J. 920 in 50 Titeln. Krüger 370; Zachariä v. Lingenthal 25f.
152. Anonymus. Erhaltene Synopsis Basilicorum aus dem 10. Jh. Auszug aus den erhaltenen Basiliken mit alphabetischer Reihenfolge der Materien. Krüger 370; Lingenthal 6.
153. Anonymus. Erhaltene ungedruckte (Cod. Bodl. 3399; Marc. 579) Epitome ad Prochiron mutata, entstanden in Süditalien unter normannischer Herrschaft. Zeit des Johannes Comnenus (1118); Lingenthal 35f.
154. Arsenius Autorianus, Patriarch. Erhaltene Epitome canonum, vor 1255 verfaßt. Lingenthal 40.
155. Constantinus Harmenopulos (Zeit des Joannes Cantacuzenus 1347). Erhaltene Epitome canonum. Lingenthal 40.
156. Christophorus, Mönch. Erhaltene Epitome canonum vom J. 1800. Lingenthal 50.

e. Grammatisch-antiquarische Epitomai.

157. Virgilius Maro aus Toulouse, Grammatiker. Erhaltene E. in 15. Kap., mit bewußt christl. Praefatio, im 7. Jh. nC. entstanden. Vgl. D. Tardi, Les Epitomae de Virgile de Toulouse (Paris 1928); Manitius 1, 121/5.
158. Anonymus. Erhaltene E. zu den Deipnosophisten des Athenaios aus Naukratis (2./3. Jh. nC.) in 15 B. Einziger Textzeuge der B. 1/2 u. Anfang 3. Christ 2, 2, 791; Bott 23f. 25. Terminus ante quem der Abfassung Eusthatius. Vgl. G. Kaibel, Athenaei Naucratitae Deipnosophistarum libri XV (1887) XIV.
159. Anonymus oder Hermolaos. Erhaltene, zwischen dem 6. u. 10. Jh. verfaßte E. aus des Stephanos v. Byzanz verlorenen Ἐθνικά, einem unter Justinian verfaßten geogr. Lexikon. Titel in MSS: ἐκ τῶν Ἐθνικῶν Στεφάνου κατ' ἐπιτομήν; vgl. Eustath. Il. 2, 735. Es fragt sich, ob die erhaltene E. dem Auszug des Hermolaos entspricht, den Suda s. v. Ἑρμολάος zitiert. Vgl. Tolkiehn, Art. Lexikographie: PW 12, 2, 2469; Honigmann, Art. Stephanos Byzantios: PW 3 A 2, 2469.
160. Anonymus. Erhaltene unedierte E. aus dem erhaltenen Kommentar des Simplikios (6. Jh. nC.) zu dem Encheiridion Epiktets. Vgl. Spanneut: o. Sp. 625.

II. Zweck der Epitomierung. Die christl. E. dient wie die heidn. E. dem praktischen Zweck der kurzen Information über ein Sachgebiet; doch greifen manche der theologischen E. in aktuelle Fragen ein. Der Breviculus des Augustinus über das Treffen der orthodoxen u. donatistischen Bischöfe in Karthago, zwar keine eigentliche E., aber eine verwandte Werkform, ist eine informativ-publizistische Streitschrift (vgl. Bardy, St-Augustin 347; W. H. C. Frend, The Donatist Church [Oxf. 1952] 275/89). Die Breviatio canonum des Fulgentius Ferrandus bietet Auszüge aus Konzilscanones für die Orthodoxen. Eine Sonderstellung nimmt die E. des Laktanz (124) aus seinen Institutiones ein. Die Widmung an den sonst unbekannten frater Pentadius zeigt, mit welchem Widerwillen Laktanz diesen Auszug verfaßt hat. Laktanz ist nämlich der Ansicht, daß die Institutiones das rechte Maß nicht

überschreiten u. erörtert die Nachteile einer Kurzfassung: Unvollständigkeit u. Unklarheit. Dies drängt zu der Annahme, daß Laktanz, wenn er sich trotz dieser Bedenken nicht von der Abfassung zurückhalten ließ, mit seiner E. ein Zugeständnis macht. Laktanz bringt das Opfer wohl kaum der Ruhmsucht des Pentadius, der nach der Widmung eines Werkes des Laktanz trachtet (praef. 1, 1), auch wohl kaum der jedenfalls unerwähnten Lesemüdigkeit des Publikums. Man ist geneigt, an die Präfatio des Galen zu denken o. Sp. 958, der mit ähnlichem Widerstreben die Zusammenfassung zu seinem großen Werk über den Puls verfaßt hat, um seine Lehre vor der Verstümmelung durch andere zu schützen. Allerdings hat auch Brandts 7f Annahme, die E. sei wegen der Zusätze verfaßt, vieles für sich. Die Absicht des arabischen anonymen Epitomators der pseudoklementinischen Recognitiones u. Homilien ist hingegen völlig klar: er will eine unterhaltende Erzählung (qiṣṣa) schaffen u. macht deshalb den Rahmen des Clemensromanes zur Hauptsache.

III. Struktur. Dank der Eigengesetzlichkeit der literarischen Formen sind die Methoden der Epitomierung bei Heiden u. Christen dieselben, trotz der Verschiedenheit der Inhalte. Ungleich der nur fragmentarischen Erhaltung der heidnischen Epitomai u. ihrer Vorlagen ist von dem Katalog der christl. Epitomai lediglich die Χρονικὴ ἐπιτομή des Helikonios v. Byzantion (135) verloren. Der Strukturvergleich der Epitomai u. ihrer Vorlagen ist also in ganz anderem Umfang möglich als bei den heidn. Epitomai. Doch zeigt der Katalog, daß, abgesehen von den Epitomai theologischen Inhalts (B Ia), dem Auszug des Iohannes Xiphilinos aus dem Werke des Cassius Dio (141) u. der E. aus Flavius Iosephus (136), in Historie, Medizin u. im griech.-röm. Recht die E. rei tractatae überwiegt. Die Strukturanalyse dieser handbuchartigen, den zeitlichen Rahmen des RAC weit überschreitenden Sammelwerke ist nicht zu sondern von der Quellenkritik. Deshalb wird hier nur eine Auswahl von Strukturelementen der im engeren Sinne christl. E. gegeben. Besonders genau untersucht wurde hierbei die von der Patristik vernachlässigte ältere arabische E. der pseudoklementinischen Homilien u. Recognitiones (127), an welcher sich das Verfahren der Epitomierung besonders gut charakterisieren läßt. Die medizinischen u. juristischen E. dürfen mit gutem Recht der Behandlung durch die Byzantinistik zugewiesen werden.

a. Umfang. Der Umfang der christlichen E., das wichtigste Rekonstruktionskriterium verlorener Werke, ist angesichts der Erhaltung der christl. E. ein nur äußerliches Strukturelement, welches zudem nur für die E. auctoris erheblich ist. Hier sollen einige Angaben kurz aufgereiht werden. Laktanz (124) verkürzt 7 B. zu 1 B.; der anonyme Araber u. der Patriarch Makarius v. Antiochien 20 Bücher Homilien, bzw. 10 Bücher Recognitiones zu 1 Buch, Hegesipp (136) verkürzt 7 Bücher zu 5 Büchern. Da die Buchzahl 1 nach der Einführung des Codex nichts weiter besagt, als daß eine nicht sehr umfangreiche als Einheit zu bewertende Schrift vorliegt, können wir also bei den Christen das normale Kürzungsverhältnis auf ein Drittel bis auf ein Fünftel des Originals nicht ermitteln.

b. Verfahren der Kürzung. 1. Selbstaussagen der Epitomatoren über ihre Methode. Während die heidn. Epitomatoren in ihren Selbstaussagen vornehmlich die Vorteile der gedrängten Darstellung erörtern, welche für die E. kennzeichnend ist, kommen bei den Christen auch die Nachteile zur Sprache. Laktanz sagt (inst. epit. 1, 3): fit . . . minus plenum . . . et minus clarum. Hingegen leitet Augustinus seinen Breviculus ein mit einem Angriff gegen die von den Donatisten angestrebte schikanöse multiplicitas gestorum des Protokolls, durch welche der Überblick erschwert werden soll: ut quod actum est, non facile legeretur (PL 43, 613). Iordanes betont in der praefatio seiner Getica seine Unterlegenheit gegenüber seiner Vorlage Cassiodor: tenuis mihi est spiritus ad implendam eius tam magnificam dicendi tubam. Kürzeformeln beherrschen die christl. Literatur dennoch ebenso wie die heidnische. In der Civ. dei stellte Augustin einen Stilgegensatz zwischen der schönen u. der kurzen Aussage auf (9, 4, 2). Erinnert sei zB. an Hippolyt (ref. 5, 17, 1; 6, 12, 2: δι' ἐπιτομῆς; 6, 52, 2: ὅσα ἐπιτομῇ δυνατόν; 10, 8: ἐπιτομῇ ἐκθέμενοι; 10, 13, 4: ἐν ἐπιτομῇ) oder etwa an die Einleitung der Chronik des Sulp. Sev. (1, 1, 1 breviter constringere; carptim dicere; 1, 1, 2 brevitati studens). Epiph. anac. praef. (PG 42, 833 B): μετ' ἐπιτομῆς.

2. Wörtlichkeit. Als redaktionell überarbeitete Exzerptenliteratur ist auch die christl. E. aus größtenteils wörtlichen Bauelementen ihrer Vorlage zusammengesetzt. Die Anakephalaio-

sis besteht nur aus aneinandergereihten wörtlichen Exzerpten: die Einleitung (PG 42, 833 AB) entspricht dem Brief an Akakios (PG 41, 157 CD). Daran schließt sich an mit Auslassung einer größeren Partie: 836 A/ 848 A = 160 D/172 D; 849 A/853 C = 273 D/ 280 C; nun folgen Kapitelüberschriften 853 C/ 876 A. Der Schluß mit Glaubensbekenntnis 876 A/ 885 C = 804 C/820 B. Wörtliche Übernahme aus der Vorlage ist häufig in der älteren arabischen E. Der Wettstreit zwischen Clemens u. Petrus, wer von ihnen dem anderen dienen soll, ist unter geringen Auslassungen u. mit Rücksicht auf die der Übersetzung aus dem Griechischen ins Arabische gezogenen Grenzen wörtlich dem Original entnommen (recogn. 7, 6f; hom. 12, 6f; Epit. arab. I 16, 7/17, 6). Die Stelle vom Aufschub der Disputation durch Simon (Epit. arab. I 15, 21 f) entspricht wörtlich der Vorlage (recogn. 1, 20), ebenso die Erzählung des Clemens (Epit. arab. I 17, 6/18, 6 = wörtlich hom. 12, 8/10; recogn. 7, 8/10). Bei Laktanz hingegen ist direkte Wörtlichkeit selten. Er ‚liebt kurze Glieder, die aufeinanderfolgen, bringt größere Aufzählungen' (Brandt 5). Der Breviculus enthält keine wörtlichen Exzerpte aus dem Protokoll. Der Epitomator des Athenaeus schwankt zwischen totaler Wörtlichkeit, rigorosen Kürzungen u. kurzen Zusammenfassungen (Kaibel, Ausgabe XVI f). In der praefatio der Getica behauptet Iordanes, nicht die Worte, sondern den Sinn u. das Geschehen der Getica des Cassiodor wiederzugeben.

3. Auslassungen von Reden. Verkürzende Maßnahmen der Epitomatoren sind vornehmlich Auslassungen. Eine Liste der Auslassungen des Laktanz gibt Brandt 5. Es entfallen inst. 1, 7; 2, 11; 3, 25/7; 9; 29; 4, 13, 11/4; 20, 30; 5, 18/4, 8; 6, 5; 18, 6; 7, 10/12; 20; 23. Der Epitomator des Flavius Iosephus läßt aus: die Reden der Vorlage, Zeugnisse von Gewährsmännern, Weitschweifigkeiten (vgl. Niese XVIII). Auslassungen der E. aus der Passahhomilie Melitos (134) verzeichnet Chadwick. Mit Hilfe umfangreicher Auslassungen schafft der arabische Epitomator aus den pseudoklementinischen Recognitiones bzw. Homilien eine flüssige Erzählung. Er läßt aus: alle Reden des Originals, wie die Rede des Petrus (recogn. 1, 13 gedrängt u. indirekt Epit. arab. I 15, 16/8), die Predigt des Barnabas (hom. 1, 7, 1; recogn. 1, 7 vgl. Epit. arab. I 15, 9), das Streitgespräch zwischen Simon u. Petrus (recogn. 1, 20 bis 7, 4), die Rede des Petrus bei Antharadus (recogn. 7, 13 mit Epit. arab. I 16, 1f), die Erörterung über das Wesen der φιλανθρωπία (hom. 12, 25/33), das Streitgespräch mit dem unbekannten Vater des Clemens, ob der Zufall oder Gott die Welt regiert (recogn. 8, 1, 2 bis 9, 32 vgl. Epit. arab. I 25, 7/14), die Lehre des Petrus über die Unsterblichkeit der Seele, Gerechtigkeit Gottes u. die Ewigkeit der Welt (recogn. 1, 15/19 wird zu 3 Zeilen verkürzt Epit. arab. I 15, 18/21).

4. Auslassung beweisender, erläuternder und psychologischer Details. Es entfallen Beispiele für den Monotheismus (Lact. epit. 5, 4 die Zeugnisse der Sibyllen). Es entfallen Erläuterungen (Epit. Arab. I 15, 9). Gestrichen hat der arab. Epitomator ferner jegliche Einführung einer Person: diese treten unmittelbar auf: Barnabas, Zacchäus, Aquila u. Niketas (Epit. arab. I 15, 9. 21; 16, 1). Psychologische Details der Vorlage übergeht der Epitomator: den ‚Verdacht' des Petrus, der ihn dazu bringt, die Mutter des Clemens nach ihrer Geschichte zu fragen (hom. 12, 19, 3; recogn. 7, 19; Epit. arab. I 20, 23), den Hinweis auf die Zweideutigkeit von Petri Versprechen (hom. 15, 1; τὸ ἀμφιβόλως ῥηθέν; recogn. 7, 15; Epit. arab. I 19, 10), die Psychologie des allmählichen Anagnorismos (hom. 12, 23, 2; recogn. 7, 23; ἀμαυρῶς πῶς τὸ εἶδος ἀνεκαλούμην: Epit. arab. I 22, 4), daß die geheilte Gastfreundin der Mutter des Clemens sich zuerst an diese wendet u. über die Wendung der Dinge erstaunt ist (hom. 12, 23, 7; Epit. arab. I 22, 13). Es entfallen genrehafte Details, wie die Reaktion der Unbekannten, der Mutter des Clemens, auf die Andeutung des Petrus, ihm sei ein ähnliches Schicksal wie das ihre bekannt (hom. 12, 21, 1f; recogn. 7, 21; Epit. arab. I 21, 13f). Der Epitomator überspringt bewußt mythologische Anspielungen auf griechische Unterweltsvorstellungen: Pyriphlegethon, Tartarus, Sisyphos (hom. 1, 5; recogn. 1, 5; Epit. arab. I 15, 6). Ebenso läßt der Epitomator des Athenaeus Schriftstellernamen u. Titel der Werke fast stets aus (Kaibel XVIII).

5. Auslassung von Wiederholungen. Auch Wiederholungen der Vorlage fallen der Kürzung zum Opfer. Der Anagnorismos des Vaters des Clemens verläuft zB. in der arabischen E. I folgendermaßen: Erzählung des Vaters (25, 15/26, 1), Reaktion des Clemens u. seiner Brüder (26, 1/3), Petrus schaltet sich ein,

führt ein kurzes Gespräch mit dem Alten u. schließt eine Art Wette mit ihm ab, er werde ihn von seiner Lehre überzeugen (26, 5/9), lange Erzählung des Petrus vor dem Volke (23, 9/13): die Geschichte des Alten, die er auf wunderbare Weise kennt. Der Alte fällt in Ohnmacht; seine Söhne erkennen ihn (26, 19/23). Wiedererkennung der beiden Eltern (26, 23/27, 4). Dies entspricht recogn. 9, 32/37.

6. Zusätze. Zusätze bei Laktanz sind sachlich begründet (2, 4; 2, 7; 7, 4; 8, 5; 22, 7; 29, 3; 33, 9; 40, 9; 49, 8; 57, 3; 59, 1; 60, 1; 63, 1, 6; Brandt 7f). Nach Brandt 8f waren diese über die Institutiones überschießenden Partien sogar der Grund zu der Abfassung der E. Iordanes erwähnt in seiner praefatio ergänzende Zusätze. Dies entspräche der kontaminierenden Technik der späteren historischen E. u. Breviarien. Jedoch sind diese Zusätze aus Orosius, Sokrates u. Marcellinus Comes nicht zahlreich (Manitius 1, 213). Besonders wichtig sind die Originalzusätze der sog. E. zu den Apostolischen Konstitutionen aus Hippolyt (G. Dix, The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytos of Rome [London 1933] LXXV). Zusätze des arabischen Epitomators des PsClemens dienen der Überleitung (15, 1 Motivierung der ersten Reise des Clemens) oder der Erklärung; manche sind glossenhafter Art (15, 1 Antiochien: in Syrien; vgl. recogn. 6, 15), oder formelhaft (Einleitung der E.: ‚Im Namen des Vaters u. des Sohnes u. des Hl. Geistes', wenn dieser Zusatz nicht erst vom Schreiber stammt). Ferner erzeugt das Streben nach stilistischer Abrundung u. Auffüllung, die arabische Vorliebe für Doppelausdrücke, gewisse Zusätze. Vgl. hom. 12, 17, 4; recogn. 7, 17: erunt ergo . . . nobis communia quaecumque manibus nostris operantes quaerere poterimus; Epit. arab. I 20: come, we will go into one life and one househould; recogn. 7, 29 mensam cum gentilibus non habere communem; Epit. arab. I 23, 18: ‚wir haben keine Gemeinschaft mit den Heiden: weder im Essen noch im Trinken'. Ähnlich fehlen die entsprechenden Doppelausdrücke in der Vorlage hom. 12, 17, 1; recogn. 7, 17, erscheinen jedoch Epit. arab. I 20, 4: I began . . to mourn and to bewail with tears; κακά, miserias hom. 12, 17, 2; recogn. 7, 12 werden wiedergegeben mit ‚Leiden u. Kummer' Epit. arab. 20, 8/10.

7. Änderungen. Aufschlußreich sind die Änderungen von Namensformen bei dem arabischen Epitomator. Antharadus (recogn. 7, 1) wird wiedergegeben durch Antharathus; Maroones (recogn. 6, 15; hom. 11, 36, 2) mit Mirabilis (mrābls) 14; der Name des Phidias, dessen Werke auf der Insel Arados zu sehen sind, wird ausgelassen, seine Werke werden ganz allgemein umschrieben (hom. 12, 12, 3; recogn. 7, 12f; Epit. arab. I 18, 17). Der Traum der Unbekannten ist in der Originalfassung des Clemensromans eine Zwecklüge (hom. 12, 16, 1f), während er in der arabischen E. eine Realität ist (19, 18f). In den griech. u. lat. Versionen bittet Clemens den Petrus, ihm dienen zu dürfen (recogn. 7, 5; hom. 12, 5, 7), beim Araber wird ein Scherz des Petrus daraus: Petrus verlangt von Clemens, er solle sein Diener sein, u. Clemens weigert sich zunächst, niedere Dienste zu tun (Epit. arab. I 16, 6). Zu Änderungen des Epitomators des Athenaeus (Archaismen, Vulgarismen) vgl. J. Kaibel, De Athenaei epitome [1883] 5f.

8. Mißgriffe. Fehlübersetzungen liegen vor in folgenden Fällen: hom. 12, 13, 5: ὅθεν ἐμαυτὴν ῥίψασα τῶν ὀδυνάντων με παύσασθαι ἠδυνάμην κακῶν; Epit. arab. I 19, 3: I would have had rest from the sorrows and cares (man beachte den Doppelausdruck) with which my people reproach me; hom. 12, 19, 1: ὁ Πέτρος μετέωρος ἐδόκει ἵστασθαι; Epit. arab. I 20, 19f: Peter fell the more into thought, and he was then standing. Die Wiedergabe von hom. 13, 7, 1 ἄνδρες . . . ληστεύειν μὴ φοβούμενοι, 13, 7, 4 ὑπὸ πειρατῶν unterläßt der Epitomator (24, 24) wohl aus Unvermögen.

9. Zusammenziehungen. Die Antwortrede des Clemens an die den Barnabas verspottenden Philosophen (recogn. 1, 9; hom. 1, 11f) zieht der arab. Epitomator zu zwei Zeilen zusammen (15, 11f). Auch die gesonderte Reise von Clemens u. Barnabas (recogn. 1, 11; hom. 1, 14, 3/15, 1f) wird vereinfacht (Epit. arab. I 15, 13f). Als Meister des Kurzreferats erweist sich Augustinus in seinem Breviculus. Er gibt nicht die langen Ausführungen der einzelnen Sprecher wieder, sondern referiert jeweils den Standpunkt der Catholici bzw. der Donatistae. Jedoch geht hier die E. bereits in die Paraphrase über.

H. Berger, Geschichte der wissensch. Erdkunde der Griechen² (1903). – Th. Birt, Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur (1882); Kritik u. Hermeneutik (1913). – H. Bott,

De epitomis antiquis, Diss. Marburg (1920). – S. Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius = SbW 125 (1891). – A. D. van Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos v. Freising (1957). – H. Emonds, Zweite Auflage im Altertum (1941). – L. Ferrero, Struttura e metodo dell'Epitome di Giustino (Torino 1957). – G. Forni, Valore storico e fonti di Pompeo Trogo = PublUnivUrbino, Lett. 7 (Urbino 1958). – M. Galdi, L'epitome nella letteratura latina (Napoli 1922); blieb unerreichbar. – K. E. Henriksson, Griechische Büchertitel in der römischen Literatur = Annales Acad. Sc. Fenn. 102, 1 (1956). – A. Klotz, Die Epitoma des Livius: Hermes 48 (1913) 542/57. – P. Krüger, Geschichte der Quellen u. Literatur des Röm. Rechts (1888). – H. I. Marrou, La technique de l'édition à l'époque patristique: VigChr 3 (1949) 208/36. – P. Moraux, Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote (Louvain 1951). – E. Nachmannson, Der griech. Buchtitel (Göteborg 1941). – H. Peter, Die geschichtliche Literatur über die röm. Kaiserzeit bis Theodosius I u. ihre Quellen 1/2 (1897). – J. O. Thomson, History of Ancient Geography (Cambridge 1948). – L. Wenger, Die Quellen des Röm. Rechts (1953). – E. Wölfflin, Epitome: ArchLatLex 12 (1902) 333/44; Die neue Epitoma Alexandri: ebd. 187/96; Das Breviarium des Festus: ebd. 13 (1904) 69/97. 172/99. Zur Latinität der Epitome Caesarum: ebd. 12 (1902) 445/53. – K. Zachariä v. Lingenthal, Geschichte des Griech.-Röm. Rechts (1892). *I. Opelt.*

Epode s. Zauber.

Epona s. Religion, keltische.

Epoptes s. Epoptie.

Epoptie (ἐποπτεία).

Es empfiehlt sich, unter diesem Begriff alles in Betracht zu ziehen, was in der antiken christl. wie nichtchristl. Literatur von religiöser Bedeutung ist, damit auf der ohnehin überlieferungsgeschichtlich schmalen Basis eine Beziehung zwischen heidnischer u. christlicher Religiosität, soweit überhaupt möglich, erkennbar werde. Wir müssen also Belegstellen, in denen die Tätigkeit des Schauens (ἐποπτεύω) u. die Erkenntnisse des Beschauers (ἐπόπτης) zutage treten, hinzuziehen, zumal der Begriff der ἐποπτεία seltener anzutreffen ist.

A. Die Gottheit als ἐπόπτης. I. Nichtchristlich. In der Wortbedeutung von ἐποπτεύω (lat. inspicio, specto), ‚auf etwas sehen, auf etwas achten', ist zunächst eine religiöse Note sowenig zu spüren wie im ἐπόπτης (= inspector, speculator), der als Titel für Steuerinspektoren vorkommt (Mitteis-Wilkken 1, 1, 228). Auch die Bedeutung des Aufsehers, der mit der Aufsicht zugleich die nötige Macht verbindet, kann an der Grenze zwischen weltlicher u. kultischer Funktion liegen, wenn zB. bei Pindar Nem. 9, 5 Apollo u. Artemis Πυθῶνος ἐπόπται heißen, Hekate bei Cornutus theol. Graec. 34 τῶν τριόδων ἐπόπτις genannt wird. Es sind Götter, von denen hier solche Tätigkeit ausgesagt wird, aber diese Epoptie bezieht sich nicht auf geheimnisvolle Schau, sondern auf Beobachtung irdischer, begrenzter Stellen der Erde. Ἐποπτεύω ist Lieblingswort des Aischylos; er benutzt es, wenn Götter zur Teilnahme an menschlichen Vorgängen als Zuschauer dichterisch beschworen werden; so Ag. 1270: Apollon ließ seine Augen nicht mit Wohlgefallen auf Kassandra ruhen; choeph. 489: Orest bittet die Erdmutter, den Vater heraufzusenden, damit er dem Kampf um seine Söhne zuschaue (ὦ γαῖ' ἄνες μοι πατέρ' ἐποπτεῦσαι μάχην); ebd. 985: Helios, der alles sehende Vater, sieht auch das Fangnetz, mit dem man den Vater fing, um ihn dann zu erschlagen. Der angeschmiedete Prometheus sagt zum Okeanos (Prom. 299): auch du bist gekommen als Zuschauer meiner Pein (ἥκεις πόνων ἐμῶν ἐπόπτης). Wenn die Chorführerin (choeph. 1064f) dem Orest wünscht: barmherzig schau ein Gott auf dich (καὶ σ' ἐποπτεύων πρόφρων θεός . . .), wenn Eum. 224 gesagt wird: ‚Wo das Recht in diesem Handel liegt, Pallas der Weisheit Göttin soll's entscheiden' (δίκας δὲ Πάλλας τῶνδ' ἐποπτεύσει θεά), so steckt in diesem Wort doch nicht bloße Analogie zu menschlichen Funktionen des täglichen Lebens, sondern es schwingt darin mE. (ist es Zufall, daß Aischylos ἐποπτεύω immer auf Gottheiten bezieht?) ein Motiv erhabenen Schauens aus überirdischer, göttlicher Perspektive. Wer einer Gottheit das ἐποπτεύειν nachsagt, will sie damit nicht auf eine Stufe mit einem Polizisten oder Steuerinspektor gerückt wissen (gegen Michaelis 374_2). Ἐπόπτης ist später Epiklese von Göttern, wenn zB. Helios (Ditt. Or. 666, 25) ἐπόπτης καὶ σωτήρ oder (Preisigke, Sb. 1323) θεὸς ὕψιστος καὶ πάντων ἐπόπτης heißt. Pausanias 8, 30, 1 berichtet von einem

Tempel des Poseidon Epoptes unweit von Megalopolis. Mag man bei Pompeius (Inschrift v. Kyzikus: JHS 27 [1907] 64: ἐπόπτης γῆς τε καὶ θαλάσσης) an einer religiösen Note zweifeln, bei Augustus (Inschr. v. Pergamon 381, 2) erscheint dieser Zweifel weniger angebracht (πάσης γῆς καὶ θαλάσσης ἐπόπτην); denn indem die Unbegrenztheit dieser Inspektion für den, wie wir heute genauer wissen, schon zu Lebzeiten als Gott verehrten Herrscher behauptet wird, gewinnt ἐπόπτης doch den Charakter der Epiklese wie bei Helios, zumal der Kaiser vorweg als Autokrator θεοῦ υἱὸς θεὸς Σεβαστός angeredet wird. Der göttliche ἐπόπτης führt nicht bloß Aufsicht, er achtet auf Recht u. Gerechtigkeit; er hat die Macht, sie zu schützen oder gegebenenfalls durchzusetzen. Man ruft also den Gott oder Kaiser zugleich als Schutzmacht an. – Am Rande des AT, in einigen Stellen der LXX, finden wir Ähnliches. Esther ruft den alles sehenden Gott u. Beschützer an (5, 1a: τὸν πάντων ἐπόπτην θεὸν καὶ σωτῆρα). Nach 2 Macc. 3, 39 ist Jahwe, der im Himmel wohnt, Aufseher u. Helfer seines Tempels u. vernichtet jeden, der in böser Absicht kommt (ἐπόπτης καὶ βοηθὸς ἐκείνου τοῦ τόπου). In 2 Macc. 7, 35 ruft der letzte der gemarterten Söhne dem Tyrannen zu: Noch bist du dem Gericht des allmächtigen, (alles) sehenden Gottes nicht entronnen (οὔπω γὰρ τὴν τοῦ παντοκράτορος ἐπόπτου θεοῦ κρίσιν ἐκπέφευγας). Vgl. noch 3 Macc. 2, 21 u. 4 Macc. 5, 13.

II. Christlich. Auch im NT ist unsere Wortgruppe spärlich vertreten. In 1 Petr. 2, 12 u. 3, 2 sollen heidnische Gegner durch Beobachtung des Lebenswandels der Christen ein gutes Urteil gewinnen. Hier liegt irgendeine Beziehung zur Mysteriensprache fern. Umstritten ist dagegen die Stelle 2 Petr. 1, 16. Mag man eine direkte Beziehung zur Mysteriensprache ablehnen u. die Übersetzung ‚Weihezeuge' zu pointiert finden, so leidet es keinen Zweifel, daß der von ‚Petrus' als Augenzeugen beobachtete Vorgang der Verklärung die Grenzen irdischer Wahrnehmung überschreitet. Es ist, in der Terminologie des Verfassers dieses Briefes geredet, die Verwandlung Jesu vor den Augen seiner Vertrauten eine Vorwegnahme jener θεία φύσις (2 Petr. 1, 4), die den Gläubigen einmal zuteil werden soll. Da es sich um einen Blick in eine höhere Welt handelt, ist der ἐπόπτης hier nicht nur Beobachter oder Zuschauer. Ginge es um eine Begegnung mit dem schon himmlischen Herrn, wären Begriffe wie ἀποκάλυψις oder ὀπτασία angängig gewesen. Der Verfasser hat sie vermieden, bei seiner sonstigen sprachlichen Beziehung zur Welt des Hellenismus ist die Verwendung von ἐπόπτης verständlich u. tendiert in die Richtung auf die Mysteriensprache. – Führen wir aber die bisher verfolgte Linie durch Apostolische Väter, Apologeten u. Kirchenväter weiter, so sind folgende Stellen der Betrachtung wert: In dem großen Gebet 1 Clem. 59 erhält der alleinige höchste Gott, dessen alle Bereiche der Welt überschauende u. bewahrende Tätigkeit wortreich gepriesen wird, das Prädikat ὁ ἐπόπτης ἀνθρωπίνων ἔργων. Damit ist ausgesagt, daß ihm nichts von alledem entgeht, was Menschen auf Erden tun. Eine Parallele ist etwa PapLeid 7, 26: τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην καὶ κύριον. – Iustin versichert (app. 12, 6), daß die Anfeindung durch Heiden, weil sich die Christen nicht an schändlichen Götterkulten beteiligten, diesen keine Sorge bereite, wüßten sie doch, daß ein gerechter Gott alles sieht (ἐπεὶ θεὸν τῶν πάντων ἐπόπτην δίκαιον οἴδαμεν). – Athenagoras stellt 13, 2 dem staatlichen Götterglauben den christl. Glauben an den Schöpfergott gegenüber, der, bedürfnislos, keiner Opfer bedarf. Rechte Erkenntnis seiner als des Schöpfers u. Menschenbildners ist ihm das liebste Opfer. Dieser Gott hält alles zusammen u. überschaut alles mit jener Weisheit u. Kunst, mit der er alles leitet (συνέχοντα καὶ ἐποπτεύοντα ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ καθ᾽ ἣν ἄγει τὰ πάντα). – Hebt christlicher Glaube zu diesem Schöpfergott heilige Hände auf, welch einer Hekatombe sollte er da bedürfen? Christlicher Glaube bekennt sich also zu dem einen θεὸς ἐποπτεύων u. eignet sich damit eine seit Aischylos im frommen Heidentum vorkommende Vorstellung an. Sie klingt noch nach in der Rede Konstantins (6, 4 Heikel), wenn es da heißt: Für das maßvolle, nicht über die Grenzen der Natur geführte Leben gilt die Einsicht, daß uns immer der alles Tun überschauende Gott zur Seite sei (ἀεὶ παρεῖναι ἡμῖν τὸν ἐπόπτην τῶν πρασσομένων θεόν; vgl. ebd. 12, 4: πρὸς τὸν πάντων ἐπόπτην ἔπαινος. Dieser Verwendung des Begriffes ἐπόπτης geht aber eine säkulare parallel, wenn Konstantin sich in derselben Rede als Augenzeuge des Verfalls von Memphis bezeichnet (16, 2: αὐτός τε παρὼν καὶ ἱστορήσας ἐπόπτης τε γενόμενος τῆς οἰκτρᾶς

τῶν πόλεων τύχης u. von Kambyses als Augenzeugen der wunderbaren Rettung Daniels spricht (17, 6: ἐτόλμησε τῆς θέας ἐκείνης ἐπόπτης γενέσθαι). Es entspricht dieser Verwendung, wenn Euseb bei Betrachtung der griech. Kosmogonie ἐποπτεύω synonym mit σκοπέω verwendet (praep. ev. 1, 6, 5; ebenso 5, 27, 8). – Weitere Beispiele für diese Art des Sprachgebrauches erübrigen sich. Haben wir bisher die Gottheit als Beschauer irdischer Verhältnisse kennengelernt, so müssen wir nun den Menschen als Schauer göttlicher Geheimnisse betrachten, d. h. die 2. begriffsgeschichtliche Linie ins Auge fassen. Sie führt uns zunächst ins Gebiet der Mysterienkulte.

B. Der Mensch als ἐπόπτης. I. Nichtchristlich. Der Lexikograph Suidas bemerkt: οἱ τὰ μυστήρια παραλαμβάνοντες λέγονται ἐν ἀρχῇ μὲν μύσται, μετὰ ἐνιαυτὸν δὲ ἐπόπται καὶ ἔφοροι. Er weiß also, daß es zwei Stufen der Einweihung gibt, die durch einen größeren Zeitraum voneinander zu trennen sind. Dem entspricht die Mitteilung des Plutarch (Alcib. 22), Alkibiades habe gegen Demeter u. Kore gefrevelt, indem er in seinem Hause die Mysterien nachahmte u. u. a. seine Tischgenossen als Mysten u. Epopten anredete. Wenn man bedenkt, daß wir aus kompetenter griech. Quelle nichts Genaues über die Schau wissen, welche den Eingeweihten durch den Hierophanten zuteil wurde, kann man die Verurteilung dieses Frevels verstehen. Unser Text bestätigt die Reihenfolge Mysten-Epopten. Sie enthält zugleich den Unterschied von Weihegraden. Derselbe Plutarch (quaest. conviv. 8, 2) deutet sie vergleichsweise an, wenn er sagt, Plato habe die Geometrie gepriesen, weil sie die der Wahrnehmung durch die Sinne (αἴσθησις) Zugewendeten hinlenke zur mit dem Verstand erfaßten u. ewigen Natur, deren Schau (θέα) genauso Ende (oder Ziel) der Philosophie sei wie die Epoptie Ziel der Weihe. (ἧς θέα τέλος ἐστὶ φιλοσοφίας οἷον ἐποπτεία τελετῆς; zur Verbindung von ἐποπτεία u. τελετή weiter Plut. def. orac. 22). Noch eine dritte interessante Mitteilung verdanken wir diesem frommen u. gläubigen Schriftsteller der ausgehenden heidnischen Antike. Demetr. 26 berichtet er, daß dieser nach seiner Ankunft in Athen in die Mysterien eingeweiht zu werden wünschte u. zwar wollte er die ganze Weihe vom untersten bis zum obersten Grad auf einmal bekommen. Nun lag aber zwischen den kleinen Mysterien (im Februar) u. den großen (im September) ungefähr ½ Jahr; erst 1 Jahr später erlangte man den letzten Grad eines Epopten. Durch Umnennung der Monate schob man die Termine so zusammen, daß mit der 2. Weihe gleich die Verleihung des Epoptengrades verbunden werden konnte. Der Wunsch des D. lautete: ὅτι βούλεται παραγενόμενος εὐθὺς μυηθῆναι καὶ τελετὴν ἅπασαν ἀπὸ τῶν μικρῶν ἄχρι τῶν ἐποπτικῶν παραλαβεῖν. – Platon selbst spielt 2mal deutlich auf die Mysterien an: symp. 210 A u. Phaedr. 250 C. Im Gastmahl vollzieht Diotima einen Vergleich zwischen den Mysterien von Eleusis u. der letzten Erkenntnisse dessen, was Eros ist, wenn sie zu Sokrates sagt: In alles, was ich dir bisher von der Liebe sagte, konntest du leicht eingeweiht werden (μυηθῆναι); ob du der letzten u. höchsten Weihen würdig seist, ... weiß ich nicht (τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά). Die reine Schau ganzheitlicher, einfacher, unverrückter u. beglückender Bilder, welche die Mysten beider Grade empfangen, indem sie offenbar ‚Erscheinungen' als Bilder in sich aufnahmen, deutet Plato in jener Phaidrosstelle an (ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ) ohne daß der Gegenstand oder die Gegenstände dieser Schau bei den Mysterien auch nur andeutungs- oder vergleichsweise bezeichnet wurden. – Kurze Mitteilungen wie Ditt. Syll.² 657, 658 u. 659, 15: μύσται καὶ ἐπόπται εὐσεβεῖς führen da so wenig weiter wie die aus Athen tradierte Formel: παῖς μύστης καὶ ἐπόπτης ἀνήρ (A. Mommsen, Feste der Stadt Athen [1898] 31. 412) oder die vielfach herangezogene Stelle aus der Mithrasliturgie (4, 10 Dieterich: ἵνα ... ἐποπτεύω τὴν ἀθάνατον ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι), die entgegen dem schlichten Urerlebnis in den eleusinischen oder samothrakischen Mysterien doch wohl gnostisch gefärbte Uminterpretierung verrät. Von gewisser Bedeutung erscheint allein die Feststellung, daß die im Thes. Ling. Lat. zu epoptes gegebene Deutung ‚qui ad summa mysteria Eleusina (Samothracica) admissus est', erhärtet, daß epoptes als Lehnwort ins Lateinische überging, wie Corp. 1², 2, 665: ‚mustae pieis epoptae' u. 3, 717: mystes pius ... et symmystae pii epoptes' bestätigen, u. ebenso Tertull. adv. Valent. 1, 1, wenn die umstrittene Lesart ‚cum epoptas quinquennium instituunt' zu halten ist. Jedenfalls hat sich im Lateinischen die Übersetzung ἐπόπται =

sacrorum inspectores, wie sie uns ältere Lexika bieten, nicht eingebürgert gehabt. Dieser ‚Fachausdruck' war doch wohl unübersetzbar u. daher nur als Lehnwort zu gebrauchen. Fest steht, wie neuestens auch M. P. Nilsson (Gesch. 1², 661) wieder dargelegt hat, daß bei dieser Feier etwas geschaut wurde (ὄλβιος ὅστις ἰδών sagt Pindar [frg. 137 Bergk⁴] u. τρὶς ὄλβιοι οἱ ταῦτα δερχθέντες Sophocl. frg. 753 Nauck²) u. daß, wie der Name des Hierophanten beweist, dabei etwas gezeigt wurde. Die damit verbundenen Jenseitshoffnungen sind hier nicht zu behandeln, Nilsson aO. 1, 672/8 versucht eine Rekonstruktion. Sicher ist, daß weder Pindar noch Sophokles die Schauenden ὄλβιοι genannt hätten, wenn nicht eine große Hoffnung auf Unsterblichkeit oder ein glückseliges Leben nach dem Tode damit verbunden gewesen wäre.

II. Christlich. Nun haben die nicht an eine Schweigepflicht gebundenen christl. Schriftsteller mancherlei über diese Weihen berichtet. Trotz des harten Urteils Nilssons über sie (1², 661; ‚ihre Mitteilungen unterliegen ... wegen ihres polemischen Zweckes dem schweren Verdacht der Gewissenlosigkeit') werden wir uns jetzt doch ihre Berichte u. die dazu geäußerten Meinungen ansehen müssen, da es uns ja nicht um die Rekonstruktion der heidn. Weihevorgänge geht, sondern um die Wechselbeziehungen zwischen Antike u. Christentum, welche sich aus den Schilderungen einiger dafür interessierter Kirchenväter für dieses begrenzte Gebiet erheben lassen. – Der Stelle bei Hippolyt. ref. 5, 8, 39 entnehmen wir, daß die Mysten u. Epopten bei den eleusinischen Feiern als höchstes Geheimnis eine geschnittene Ähre zu sehen bekamen u. daß sich dieser Akt des Vorzeigens in Schweigen vollzog (Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ, τεθερισμένον στάχυν). Nilsson muß zugeben, daß diese Ähre durchaus in den Vorstellungskreis von Eleusis (Demeter u. Kore) paßt. Auf Gradunterschiede scheint H. hier nicht zu reflektieren, da er nicht das Substantiv, sondern ein verallgemeinerndes Partizipium (ἐποπτεύοντες) gebraucht. Aber der geschaute Gegenstand ist doch wenigstens genannt. Nur noch einmal verwendet Hippolyt das Verbum ἐποπτεύω bei der Schilderung der 2 Welten des Pythagoras, des κόσμος αἰσθητός u. νοητός. Für die Wahrnehmung des Wesens (οὐσία) der nur mit Verstand erfaßbaren körperlosen u. göttlichen Dinge gilt ein ἐποπτεύειν. Hier ist insofern ein übertragener Gebrauch erfolgt, als uns ein nicht sinnlich Erfaßbares, also nur unter bestimmten Voraussetzungen d. h. durch den Logos Zugängliches ‚sichtbar' wird, eben der κόσμος νοητός. – Ebenso berichtet Clemens Alex. (strom. 5, 67, 3), das von Pythagoras verlangte 5jährige Schweigen solle von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen abwenden, damit seine Schüler ‚ganz allein mit dem Geist die Gottheit schauen möchten' (ψιλῷ τῷ νῷ τὸ θεῖον ἐπόπτοιεν). Er zitiert 5, 138, 3 jene schon kurz gestreifte Platonstelle aus Phaidros 250BC, wo die Menschen im seligen Reigen beglückende Gesichte sehen sollen (μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐποπτεύσομεν) inmitten des Zeus u. anderer Götter, unbeschwert vom sog. Leib, in den sie jetzt eingesperrt sind wie die Auster in die Schale. Da schaut man unveränderliche Erscheinungen in reinem Glanze (s. o. B I Sp. 978). Clemens, nach Platons Vorgang, macht aus der mystischen Schau eine noetische, mit deren Hilfe man Erkenntnis höherer Welten u. göttlicher Geheimnisse erlangt. Er scheut sich nicht, diese Betrachtungsweise auf das AT anzuwenden, wenn er strom. 1, 176, 1f folgenden Gedankengang entwickelt: die Philosophie des Moses zerfällt in 4 Teile: geschichtlicher Teil, Gesetzgebung (beide gehören zur Sittenlehre), Opferbräuche (ein Stück Naturlehre) u. endlich viertens ‚die Theologie, die geistige Schau, von der Platon sagt, daß sie zu den wahrhaft großen Mysterien gehöre' (τὸ ἱστορικὸν, τὸ νομοθετικὸν, τὸ ἱερουργικόν u. τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἡ ἐποπτεία, ἥν φησιν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων ...; vgl. Phaedr. 250C; symp. 209E. 210A). Entsprechend kann Clemens strom. 4, 3, 2 eine wahrhaft gnostische Wesensschau entwickeln (φυσιολογία ist besser gesagt ἐποπτεία), welche nach Art des Aufstiegs von den kleinen zu den großen Mysterien von der Kosmogonie zur Theologie aufsteigt. Der christliche Gnostiker wagt den Satz, daß Gnosis eine gewisse Vollendung des Menschen als Menschen bedeutet oder, anders gesagt, durch Gnosis der Glaube zur Vollendung kommt (strom. 7, 55, 1: ἡ γνῶσις τελείωσίς τις ἀνθρώπου .. διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις). Sie versetzt den Menschen leicht in den göttlichen u. heiligen Zustand, der der Seele verwandt ist, bis sie

ihn an den Ort der Ruhe gebracht hat, dadurch daß sie den, der reinen Herzens ist, lehrte, Gott von Angesicht zu Angesicht mit klarem Wissen u. vollem Verständnis zu schauen. (strom. 5, 57, 1 heißt die Gnosis ἡ τὸν καθαρὸν τῇ καρδίᾳ πρόσωπον ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν διδάξασα). Übertrifft aber die Liebe alles Wissen an Heiligkeit u. machtvoller Wirkung (7, 68, 1), so macht sie den Gnostiker zum Freund u. zum Sohn, zum wahrhaft erwachsenen Mann, der zur vollen Lebenshöhe herangereift ist, so daß der Gnostiker, wenn er sich Gott zu lieben entschließt, als vollkommener Mann sein Freund, ja sein Sohn heißen kann (67, 3). Erkenntnis u. Vollkommenheit sind da entsprechend dem Schauen Gottes, das die höchste Stufe ist, zu der die Seele des Gnostikers gelangen kann (67, 4: κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἐποπτείαν, ἣν κορυφαιοτάτην προκοπὴν ἡ γνωστικὴ ψυχὴ λαμβάνει . . .). In immer neuen Gedankengängen steuert dieser christliche Gnostiker auf die höchste Stufe der Gottesschau zu (vgl. 4, 152, 3; qu. div. salv. 37, 1: θεῷ τὰ τῆς ἀγάπης μυστήρια καὶ τότε ἐποπτεύσεις τὸν κόλπον τοῦ πατρός . . .). Wir wollen diese Auswahl mit dem Hinweis abschließen, daß es entsprechend den Stufen der Gnosis auch eine Rangordnung in der Kirche gibt (6, 108, 1); denn Clemens glaubt, daß die Rangordnung der Kirche auf Erden (Bischöfe, Älteste, Diakone) Abbild der himmlischen Rangordnung ist, welche die zu erwarten haben, die nach dem Vorbild der Apostel in vollkommener Gerechtigkeit nach den Geboten des Evangeliums gelebt haben (strom. 6, 107, 2). Diese Vollkommensten (Eph. 4, 13) sind von David in Ps. 14, 1 gemeint. Auf dem Berge Gottes ruhen sie, d. h. in der obersten Gemeinde, in der die Philosophen Gottes versammelt werden als die ‚wahren Israeliten' u. die die reinen Herzens sind (Mt. 5, 8), an denen kein Falsch ist (Joh. 1, 47). Sie dürfen sich in reinem Schauen einer unaufhörlichen Betrachtung hingeben (6, 108, 1: ἀκορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτείᾳ προσανέχοντες) – Damit ist eine seit Plato eingeleitete Deutung der Epoptie christlich vollendet. Dadurch, daß sie völlig in das theologische Denkgebäude als oberste Stufe eingefügt wurde, ist jeglicher Anspruch heidnischer Philosophie u. heidnischen Mysterienglaubens überboten u. ausgeschaltet. Die wahre Epoptie ist die des einen Gottes, wie ihn der Logos auf Erden offenbarte. Mag W. Völker (403f) recht haben, daß die von Clemens als Höhepunkt der Gnosis proklamierte ständige Schau Gottes am häufigsten durch θεωρία wiedergegeben werde, auch unser Begriff der Mysteriensprache ist, wie sich zeigte, nicht unwichtig. Das geht auch aus solchen Aussagen klar hervor wie: der Christus schaut auf seine Kirche (paed. 1, 22, 3 [1, 103, 21 Stählin]: ὁ Χριστὸς ἐποπτεύει τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἑαυτοῦ) u. allein durch Christus wird Gott geschaut (protr. 2, 10, 3 [1, 10, 19]: διὰ Χριστοῦ μόνου θεὸς ἐποπτεύεται). – Auch Eusebius geht gelegentlich in diesen Bahnen. Praep. ev. 1, 9, 15 legt er dar, daß allein dem Volk der Hebräer die Schau des Schöpfers des Alls u. der auf ihn gerichteten wahren Frömmigkeit auferlegt worden sei (μόνῳ τῷ τῶν Ἑβραίων γένει τὴν ἐποπτείαν ἀνατεθεῖσθαι τοῦ τῶν ὅλων ποιητοῦ τε καὶ δημιουργοῦ θεοῦ καὶ τῆς εἰς αὐτὸν ἀληθοῦς εὐσεβείας). Zur Philosophie der Hebräer, welche die Propheten vermittelten, gehört auch die uns schon bekannte τῶν νοητῶν καὶ ἀσωμάτων ἐποπτεία (ebd. 11, 7, 1). Auch ein Hinweis auf Platons ‚Epoptie' fehlt nicht (11, 7, 12). Daß alles ‚Noetische' mit der Epoptie zusammengehört, wird 11, 28, 19 angemerkt. – Stärker dem großen alexandrinischen Katecheten ist jedoch Methodius v. Olympos verpflichtet, der unsere Reihe abschließen mag. Wenn wir nach der Auferstehung nicht mehr stückweise u. rätselhaft, sondern Angesicht gegen Angesicht das hl. Zelt, die Stadt im Himmel, deren Erbauer Gott ist, schauen werden, so ist das ein ἐποπτεύειν (symp. 5, 129). Wenn der innerlich gereinigte Mensch die Wahrheit rein u. durchdringender schaut (ἐποπτεύει), vermag er das mit der Dynamis der Seele, der für die sinnliche Wahrnehmung eine solche des Leibes einhergeht (7, 153). Das erinnert an Platons polit. 7, 527 E. Aber schließlich erhebt sich Methodius zu kirchlicher Betrachtung wie Clemens, wenn er von der vor dem Drachen geretteten Mutter (= Kirche) aus der Joh.-Apk. 12 feststellt, daß sie nach den 1260 Tagen ihres Erdenaufenthaltes bei der Wiederherstellung der neuen Aionen nicht mehr durch Wissen das Seiende wahrnehmen wird, sondern als die mit Christus hineingehende wird sie (die neue Welt) bestimmt schauen (τρανῶς ἐποπτεύσῃ Χριστῷ συνεισβᾶσα). Das ist die gedankliche Vollendung christlich-philosophischen Jenseitsglaubens u. ein beispielhafter Beweis

dafür, wie sich altchristliche Theologie einen in der Bibel kaum vorhandenen u. noch bei den Apostolischen Vätern u. Apologeten spärlich vertretenen Begriff aneignet u. durch Umwandlung seines Sinngehaltes verwendbar macht. Sicherlich bieten spätere Kirchenschriftsteller noch Beispiele, aber wir wollen es bei den vorgelegten bewenden lassen.

O. Kern, Art. Epoptes: PW 6 (1909) 248f. – W. Michaelis, Art. ἐπόπτης, ἐποπτεύω: ThWb 5 (1954) 374/76. – M. P. Nilsson, Geschichte der griech. Religion 1[2] (1955) 653/78. – W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (1952) 403f. *E. Fascher.*

Epos.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Definition. In den antiken Definitionen wird das E. nicht deutlich von Lyrik u. Drama abgehoben (das gibt es erst seit dem 18. Jh.; Behrens 202); sie sind teils formal, teils inhaltlich. Die formalen meinen erstens die Erzählhaltung (Plato pol. 3, 392c. 394c; Aristot. poet. 1448a. 1449b; von da aus über den Peripatos zu Diomed. ars gramm. 3 p. 482 u. ins MA; vgl. Curtius 438). Zweitens betreffen sie das Metrum (ἔπη = Hexameter: Plat. Phaedr. 241c; Hexameter = μέτρον ἡρωικόν: Aristot. poet. 1459b). Durchgehend wird der Hexameter als versus heroicus geläufig, mit Homer als ‚Erfinder' u. Muster (so schon Herodt. 2, 53; vgl. Horat. a. p. 75f; Quint. 10, 1, 55). Daß indessen der Hexameter als der geläufige Vers auch von den Naturphilosophen benutzt wurde, machte ihn zur Definition ungeeignet (Aristot. poet. 1447b) u. degradierte ihn zum zufälligen Stilmittel des Lehrgedichts; er wird bereits von Xenophanes u. Parmenides pädagogisch motiviert (vgl. Geffcken 598; Hexameter als versus memorialis: Aristot. rhet. 3, 1409b; weitere Belege Christ-Schm. 2[6], 22, 4; Gell. 10, 19, 2; Longin. Rhet. p. 316, 20ff Sp.; bei den Christen Greg. Naz.; vgl. Wyss 203f; Augustin. civ. D. 1, 3; retr. 1, 20; Sedul. c. P. praef. u. a.; das Urteil der vorchristl. Rhetorik wird also in die christl. Katechetik u. Poesie übernommen). Das entsprach zwar der pädagogisch-moralischen Auslegung Homers (u. a. Plato Protag. 325f; Aeschin. c. Ctes. 35; Strabo 1, 2, 3; vgl. Weinstock 122f; *Allegorese); aber selbst Hesiod zählte dabei nicht mit. Trotz der Berufung auf ihn hat doch die hellenist. Poetik für das Lehr-E. keinen Platz. Da nun auch erzählende Elegie, Hymnus u. Epigramm den Hexameter benutzten, andererseits das byzantinische E. sich, nach der Alleinherrschaft des Hexameters in der Schule seit der Kaiserzeit, vom Hexameter trennte, reicht das Metrum zur Definition nicht aus. – Inhaltlich war es ja als Mythologie definiert (Plato pol. 3, 392c. 394c; ders. Phaedr. 61b; vgl. Behrens 9) bzw. als Mimesis von Handlungen (Aristot. poet. 1448a. 1449b; vgl. Weinstock 128/34). Die platonische Bestimmung ist mehr am Gegensatz von Dichtung u. Philosophie interessiert (vgl. pol. 10, 607b. c) u. vermag zwischen E. u. Drama nicht zu unterscheiden. Aristoteles erreicht wenigstens eine Abgrenzung zwischen erzählender u. darstellender Poesie (vgl. Behrens 13f), hebt aber die szenische Poesie durchaus nicht vom E. ab; denn der epische Dialog gehört für ihn zum Dramatischen (poet. 1448b). In der Beurteilung Homers als Tragöden treffen beide Tendenzen zusammen (vgl. Plato pol. 10, 595c. 598d. e. 605c. 607; Scholienstellen bei F. Adam, Die aristotelische Theorie vom E. nach ihrer Entwicklung bei Griechen u. Römern [1889] 31/6). Mehr der platonischen Definition folgt Theophrast: ἔπος ἐστι περιοχὴ θεῶν τε καὶ ἡρωικῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (Sueton. p. 17 R.), nach ihm Poseidonios (Diog. Laert. 7, 60) u. Diomedes: epos dicitur graece carmine hexametro divinarum rerum et heroicarum humanarumque comprehensio, ... latine paulo communius carmen auditum (p. 483f; vgl. Curtius 439). Daneben dauert die neutralere Fassung des E. als Handlungswiedergabe an, vor allem als Verserzählung von Kriegen, wie schon mythoskritisch bei Xenophanes (21 B 1, 21ff Diels) u. praktisch, als Thema des geschichtlichen E., bei Choirilos (frg. 1), sodann vor allem im latein. Bereich: neben dem ennianischen Thema arma virumque, Verg. Aen. 1, 1, vgl. ardentes pugnas georg. 3, 46;

Horat. a. p. 73: res gestae regumque ducumque et tristia bella; Lucan. 1, 1; Martial. 14, 185; Propert. 1, 7, 1/3; 2, 34, 61/6; Sil. Ital. 1, 1: ordior arma; Serv. in Aen. 6, 752: Aeneis = gesta populi Romani; Donat. v. Verg.: Vergilius canit. . . ad ultimum bellatores (247 Brummer); Auson. c. 26, 14: bella horrida Martis; Auson. app. c. 5 (Sulpicia): heroas et arma; in Gratius Fal. cynegeticon 1/24 tritt auch das Lehrgedicht, als Bericht vom Jagen als bellum od. ars armorum, in die derart definierte epische Tradition. Das gilt vom panegyrischen E. ohnehin, in seiner laudatio herrscherlicher Kriegstaten. An eben dieses Verständnis des E. als gesta laudata knüpft dann auch die erste latein. Bibelparaphrase an (Juvenc. praef. 1/20).

b. Homer. H., mit dem für uns die europ. Epik beginnt, ist bereits ein Spätling der epischen Poesie, wie die Erforschung von Quellen, Vers u. Sprache ergeben hat. Bis in nachmykenische Zeit, d. h. an den Beginn der griech. Kolonisation zurückreichende Partien zeigen, daß die oral tradition anfängliche Zustände durch Jahrhunderte überliefern konnte, den Ereignissen der Zwischenzeit zum Trotz; dafür ist der Schiffskatalog der Ilias das bekannteste Beispiel (vgl. D. L. Page, History and the Homeric Iliad [Berkeley 1959] 120/3; F. Hampl, Die Chronologie der Einwanderung der griech. Stämme u. das Problem der Nationalität der Träger der mykenischen Kultur: MusHelv 17 [1960] 57/86, bes. 75/7 u. 84). Beides aber, das nicht zur Chronologie objektivierte Nebeneinander vergangener Ereignisse u. die Vermeidung des bloß Zeitgenössischen, ist Eigenart epischer Erzählhaltung (auf die Darstellung der epischen Welt bei Staiger 83/142 sei ausdrücklich verwiesen). – Die Homerinterpretation folgt den Spuren der oral tradition in entgegengesetzter Richtung, bis in die Zeit noch nicht fixierten Stils, zurück in die unbestimmte, anfangslose Vergangenheit, die das E. selbst im Erzählen schafft u. erhält. Das homerische E. darf nicht nur literarisch genommen werden, will man verstehen, daß es den Griechen ihre Vergangenheit gestiftet hat. Nach dem Ursprung dieser Vergangenheit im epischen Erzählen muß in erster Linie gefragt werden; es als Quelle zu nehmen, womöglich für die vorgriechisch-mykenische Zeit, aber auch für scheinbar einheitliche Vorstellungen von Mensch u. Welt, ist fragwürdig u. vor allem im E. selbst nicht vorgesehen (vgl. W. H. Friedrich, Verwundung u. Tod in der Ilias: AbhG 3, 38 [1956]). Alles Historische, die Quellen ebenso wie die analytisch bis zurück in früheste Stadien aufspürbare stilistische Formung, ist hier sekundär zu der im Erzählen erklärten Geschichte u. der durch die epische Tradition selbst gestifteten Vergangenheit. Da also das E. Ursprung ist u. nicht Quelle, ist auch seine Überlieferung je älter, desto breiter. Den Beginn des formstrengen E. auf eine wesentlich kürzere stilbestimmte Urform zu reduzieren, hieße die genetische Einheit des homerischen E. verkennen. Vielmehr läuft die Geschichte der frühen Epik durch mehrere Versuche, die Fülle der Tradition schriftlich zu fixieren u. den Stoff zu komprimieren. Der letzte dieser Versuche, die sich in einer Mehrzahl stilistischer Schichten niedergeschlagen haben, verbindet sich für uns mit dem Namen Homer. Ilias u. Odyssee sind bereits Kurzformen, geplante Ausschnitte mit Ansätzen zur motivischen Anordnung, Aufgipfelungen dem natürlichen Gefälle der Tradition zum Trotz. – Abgesehen davon hat es die Interpretation mit weiterer Agglutination zu tun; denn auch nach erster motivischer Anordnung bleibt ‚die Komposition auf Erweiterungsmöglichkeit eingestellt' (Fränkel 89_1), weil gebunden an rhapsodischen Vortrag. Die Grenze zwischen erster Schriftlichkeit u. späterer Mündlichkeit ist nur von Fall zu Fall u. auch dann sicher nicht endgültig festzulegen; die sog. ‚homerische Frage' muß ohne abschließende u. gültige Antwort bleiben. Denn das additive Verfahren u. die prinzipielle Unabgeschlossenheit des E., die aus der oral tradition stammt, ist konstitutiv für seinen Stil (daher fehlt sogar der späteren individuell-literarischen Epik noch meist die Überarbeitung letzter Hand). So wenig wie die Komposition darf auch die parataktische, unprinzipielle u. pluralistische Struktur der epischen Welt Homers mit ihrer ‚Selbständigkeit der Teile' als organische Einheit aufgefaßt werden. Die rhapsodische Erzählhaltung braucht Widersprüche innerhalb der Erzählung Homero dormitante nicht auszugleichen; das Abschweifen in Rede u. Gleichnis mit Anakoluthschluß gehört ebenso zum reihenden Stil der ursprünglichen epischen Haltung wie die erinnernde Wiederkehr sterotyper Epitheta u. Verse, die nicht Person noch Lage eigentlich treffen. Gleich stehen u. reagieren Götter wie Menschen,

primus inter pares sind Zeus u. der König, Handlung u. Episode, Vers u. Satz. Auch die nichtfunktionelle Stellung der Satzteile gehört dahin.

c. Hesiod. Eben dieser unprinzipielle Charakter der oral tradition mit ihrer Gleichstellung von Göttern u. Menschen auf der Ebene des Fabulierens in bunter Vielgestaltigkeit erregt den Widerspruch der Dichterphilosophen (das Fortwirken von Xenophan. 21 B 11 Diels ist belegt bei Weinstock 122_3; vgl. Staiger 133f). Schon Hesiods Kritik stellt der bloßen Wahrscheinlichkeit die Wahrheit gegenüber (theog. 27f); er zuerst konfrontiert Dichtung u. Philosophie (vgl. Plato pol. 607 b. c), wenn er sich auch nur im überlieferten epischen Stil des damals noch allein perfektionierten Hexameters aussprechen kann (Distanz auch in der Form bietet erst die Prosa der Milesier, während der reihende Stil des E. in der jonischen Novellistik weiterlebt). Unabgeschlossen ist auch bei ihm noch die Komposition, spätere Erweiterungen des Textes daher auch hier, die Form des Prooemiums gar vorhomerisch. Im reihenden Stil sind Götterfabel u. Lebensweisheit, belehrende Schelte u. Bauernregel verbunden. Haben auch die ,Werke u. Tage' einen (wirklichen oder fingierten) Adressaten, so können doch auch hier Versuche, anklingende Begebenheiten zu verifizieren, nicht überzeugen. Hesiod muß persönlich u. gegenwartsbezogen sprechen. Hatten bei Homer die Musen die Kontinuität der oral tradition u. die Verfügbarkeit des improvisatorischen Apparates gewährleistet, so werden sie bei Hesiod zu Garanten persönlich erfahrener u. von der Gegenwart aus erfragter Wahrheit. Ruft Homer sie an um der poetischen Allwissenheit willen u. sind sie bei ihm Kunstmittel in mnemotechnischer Rolle, so wäre eben dies für Hesiod nur das trügerische Verlangen nach poetischer Illusion, anstelle des aufgetragenen Redens von der Wahrheit. Das ist der Bruch mit rhapsodischer Zeithaltung. ,Hesiod will (theog. 115) vom Anfang reden, vom Ersten, das da war. So beginnt keine Dichtung. Dichtungen wie die Ilias u. Odyssee bewegen sich in einer völlig unbestimmten u. unbestimmbaren Vergangenheit, in der Beliebigkeit des 'es war einmal', das ohne wesentliche Beziehung auf die Gegenwart ist. Dagegen ist die Frage 'was war zuerst?' entscheidend bezogen auf die Gegenwart, sofern sie den Anfang eines Prozesses meint, der in die Gegenwart des Fragenden mündet' (O. Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie [1945] 22).

d. Das E. im 5. u. 4. Jh. vC. Die Darstellung der Sagenwelt übernimmt im 5. Jh. die Logographie (Norden, Kunstpr. 35/41); auch das E. nimmt teil an der Entwicklung zum schildernden Stil. Neue Versmaße konkurrieren mit dem Hexameter, aber auch die Stoffe des alten E. sind verbraucht. Choirilos beklagt das (frg. 1), aber sein Versuch, das E. als historisches zu erneuern, in einem Persergedicht nach Herodot, schafft keine Gattung (vgl. H. Schmitt, De Graecorum poesi historica, Diss. Gießen [1924]). Der ,heroische' Charakter des alten E. setzt sich immerhin fort im epischen Enkomion, etwa in dem des Nikeratos von Herakleia auf Lysander (Plut. Lys. 18) oder später in Theocr. id. 18. Die epische Tradition selbst aber wird Quelle statt Ursprung. Sind die epischen Stoffe erschöpft, gilt es, neue Quellen oder am alten Bericht überraschende Pointen zu entdecken. Im 5. Jh. ist das E. literarisch geworden, von einem Autor einheitlich konzipiert, in Bücher gruppiert, gleich den homerischen Epen selbst, u. gedanklich wie in psychologischer Motivierung einleuchtend ausgearbeitet. Der Epiker bleibt hörbar im Gedicht, allein damit in den Spuren Hesiods; er schreibt für einen Kreis Gebildeter, nicht ohne Gelehrsamkeit selbst. Auch in diesem Stadium ist das E. einheitlich in der Erzählhaltung, nämlich in seinem literarischen Charakter. Von ihm geht auch die Poetik aus in ihrer Forderung nach Einheit in der Dichtung (Aristoteles) u. mißversteht so das homerische E. als Buchpoesie. Weil nicht Handlung, sondern Erzählung Ziel des rhapsodischen E. war, herrschte dort die Inkongruenz von Prooemium u. Gedicht u. Inkongruenz der Gesänge untereinander. Auf Homer angewandt, mußte das Prinzip literarischer Einheit zur ersten Homerkritik führen, so daß schon für Aristarch das E. in Epyllia zerfiel (vgl. Schol. Venet. A Il. 1, 5, 6 u. B Il. 1, 5: die Beziehung der βουλὴ Διός auf die ἐπαγγελία εἰς Θέτιδα ließ Buch 2/7 der Ilias aus der Haupthandlung herausfallen). Der gelehrten Haltung zum alten E. entsprach die Haltung der Epiker selbst: was im mündlichen E. Abschweifung war, wurde in Alexandria Exkurs, aus dem homerischen Gleichnis wird der durchdachte Vergleich als Fundierung des Geschehens

(vgl. H. Fränkel, Das Argonauten-E. des Apoll. Rhod.: Mus. Helv. 14 [1957] 8; Beispiele: 2, 660; 4, 1537), der Katalog ist nicht mehr Teil der Handlung, sondern Selbstzweck als Niederschlag gelehrten Wissens (vgl. Händel 15; Heinze 478/81). Die alexandrinische Dichtung hat die Unwiederholbarkeit der altepischen Stufe von vornherein erkannt; Kallimachos u. Apollonios Rhodios sind hier derselben Auffassung; beide haben ihre Dichtung an die Poetik des Aristoteles gebunden; aber die Anwendung der aus der Tragödie abstrahierten Forderung nach Einheit des Gedichts ließ zunächst nur epische Kleinformen, wie des Kallimachos ‚Hekale', zu, u. es kam zu Lokalepen, Aitia- u. Ktiseis-Gedichten.

e. Apollonios Rhodios. Nur Apollonios (alles andere ist Fragment) hat versucht, nicht nur trotz, sondern auf Grund von Aristoteles das große E. wiederaufzunehmen; aber wie Homer, an dieser Norm gemessen, in Epyllia zerfallen war u. eben das Epyllion als einzige epische Form neben dem Hymnus sich in der Gegenwart schreiben ließ, so hat auch Apollonios nicht mehr als eine Fülle von Einzelepisoden erreichen können (vgl. F. Wehrli, Apoll. Rhod. u. Kallimachos: Hermes 76 [1941] 20). ‚Ersatz für die fehlende Monumentalität schafft das Herausarbeiten des Stimmungsmäßigen u. Seelischen, die genrehafte u. oft frivole Behandlung zB. der Götterszenen, sowie die antiquarische Gelehrsamkeit' (Wehrli aO.). Diese geht so weit, daß in den ‚Argonauten' die geographische Belehrung gar den roten Faden für die Hinfahrt nach Kolchis abgibt (Wilamowitz 2, 204). Die Rationalität des alexandrinischen Epikers, der ja für Leser, nicht für Hörer schrieb, näherte das literarische Kunst-E. seinerseits dem didaktischen E. an; so konnte Hesiod Vorbild der nichthomerischen Epik werden (Händel 10_2). Ihm folgend rechnete man auch die erzählende Elegie zum E.; hesiodisch war die Verwendung des Hymnus als Prooemium mit Selbstaussage (vgl. Wilamowitz 2, 217; Personalunion von Rhapsode u. Dichter). Dennoch blieb Homer Inbegriff des mythographischen E., wenn auch unerreichbar (vgl. Callim. frg. 74a; Theocr. id. 16, 20; 22, 218ff; Euphorio frg. 138 Sch.); die Ablehnung des ‚carmen perpetuum' (Callim. ep. 28), das die altepische Stufe übrigens treffend kennzeichnet, galt der bloßen Homerimitation. Die Anschauung des ‚Homerus satis' etwa bei Antagoras paßte nicht zur Notwendigkeit, die Sagen für Leser umzusetzen, die das Gedicht übersehbar haben wollten. – Homer auf literarischer Ebene zu imitieren, ohne doch seine Erzählhaltung zu übernehmen, wurde so ein Bestandteil der epischen Technik selbst; sie setzt, da der Leser mit dem Gegenbild vertraut sein muß, bestimmte Bildungshöhe voraus. Wichtiger als die Rezeption altepischer Floskeln u. Motive, zB. des Erosschusses (Wilamowitz 2, 209), ist die kritische Nachahmung von Szenen, besonders im 4. Buch (Händel 124; zB. Argon. 1, 712/4 ~Il. 23, 111f). Aus dem Zwang zur Lesbarkeit erklärt sich alles übrige an Kontrastimitation zu Homer: man vermeidet den Zeitabstand u. durchbricht die poetische Illusion durch Apostrophe u. Selbstaussage (Heinze 393); das muß auch die Funktion des Musenanrufs ändern (vgl. K. Latte: Ant. u. Abendland [1946] 154; Wilamowitz 2, 217). Ein Autor schreibt für Leser. Was bei Homer Zeichen des Beharrenden im Fluß der Erzählung gewesen war, nämlich die Stereotypie von Versen, Epitheta, Zeitangaben, wird hier aufgehoben in methodischer Variatio (vgl. Heinze 366_2; 369_1 mit Belegen). Die Freude am Wiederkehrenden u. das Sichtbarmachen durch Wiederholung mußte, ins übersehbar Literarische transponiert, Langeweile erzeugen. Das Variationsprinzip hängt also aufs engste mit dem Buchcharakter dieses E. zusammen. Die angestrebte Funktionalität seiner Teile entspricht ganz der Stellung dieser Literatur in der Gesellschaft; übersehbar u. rational an Haltung war auch der Leserkreis, verlangte Präzision mit einleuchtender Motivierung im einzelnen u. Belehrung im ganzen (Fränkel aO. 3/7). Ein E. nach Aristoteles zu schreiben, bedeutete auch, dem Dramatischen eine bestimmte Rolle zuzuweisen; die Handlung wurde unhomerisch im Aufbau, auch im Zurücktreten der Götter in eine Märchenwelt (vgl. Wilamowitz 2, 225; L. Klein, Die Göttertechnik in den Argonautica des Apoll. Rhod.: Philol. 40 [1931] 18/51; 215/57). Die Schlachtschilderungen Homers weichen der Herausarbeitung von Nebenrollen, alles Mythische wird ins menschlich Begreifliche hinübergespielt (Heinze 250). Das ist ja nur wieder Ausdruck des Prinzips der Übersehbarkeit, u. von der Bühne stammt ja auch, mit des Aristoteles Theorie, die Gestalt der

Medea, ebenso die Entdeckung des seelischen Binnenfeldes, umgesetzt in das, was man jetzt unter epischer Breite verstand (vgl. Argon. 3, 439f; 616/843; 1014f. 1068ff. 1110f; Fränkel aO. 11/18).

f. Die Schulepik. Seit der Kaiserzeit ist ein starker Rückgang der Poesie zugunsten der Kunstprosa zu beobachten; das Gefühl für den Unterschied der Stilarten schwindet ebenso wie der Sinn für die Eigenart der zugehörigen Dialekte (Wifstrand 174f; F. Dölger-A. M. Schneider, Byzanz = Wiss. Forschungsber., Geisteswiss. Reihe 5 [1952] 205). Hand in Hand mit der Verwischung der Formen geht auch das Nachlassen des Quantitätsgefühls in der Metrik; obgleich daher der quantitierende Charakter des Hexameters mehr u. mehr schwindet, wird dadurch doch die Herrschaft dieses Verses begünstigt, da er, bei der überragenden Rolle Homers in der Bildung, jetzt als Schultradition die Poesie fast ausschließlich bestimmte (Beispiel an Schulübung Kaibel 618). Umgekehrt ist die mythologische Epik, bis hin zu Quintus von Smyrna, als Ersatz des epischen Zyklus für die Schule gedacht (Beispiele: Page, Pap. 1, 534f, nr. 135, aus dem trojanischen Sagenkreis; 530f, nr. 137: Fragment einer Odyssee). – Der Schulbetrieb seinerseits bringt die Gattung der epischen Paraphrase hervor. In ihr treffen zwei Tendenzen zusammen: erstens die prosaische Paraphrase, die ihren Ursprung in der Erklärung archaischer u. fremdsprachlicher Texte hat (Scholien, Übersetzungsliteratur) u. auch in rhetorische Praxis einging (Belege: A. Brinkmann: RhMus 63 [1908] 618ff; E. Stemplinger, Das Plagiat i. d. griech. Lit. [1922] 118ff. 212ff; K. Lehrs, Die Pindarscholien [1873] 50/2; *Paraphrase). Bei der Übertragung in die Poesie, ebenfalls ein Zeichen für die Herrschaft der Prosa, nahm sie ohne weiteres hexametrische Form an. Zweitens waren schulüblich die metrischen Hypotheseis poetischer Werke; als Titelparaphrase im Prolog schon Tradition der Komödie, dann auch wohl in der Übersetzungsliteratur zu Hause (vgl. A. Ludwich, Aristarchs Homerische Textkritik 2 [1885] 599ff; W. Michel, De fabularum Graecarum argumentis metricis, Diss. Gießen [1908]). – Beide Tendenzen fließen zusammen in der poetischen Paraphrase eines Prosatextes. So versifiziert Zotikos im 3. Jh. Platons Atlantismythos (Porph. v. Plot. 7), Soterichos schreibt τὰ κατὰ πανθεῖαν Βαβυλωνίαν nach Xenophons Kyrupädie. Erhalten sind auch etwa Reste epischer Bearbeitungen von Fabeln (gesammelt bei O. Crusius, De Babrii aetate, Diss. Leipzig [1879]; ferner s. Page, Pap. 1, 474f, nr. 115; 476f, nr. 116; 514f, nr. 127). – Weitere rhetorische Formen, die in dieser Tradition hexametrisch umgesetzt werden, sind vor allem das *Enkomion u. die *Ekphrasis, beide nach traditionellen Topoi gegliedert. Die Zufälligkeit des Metrums zeigt sich auch darin, daß das gleiche prosaische Genos in mehreren Maßen abgewandelt werden kann (vgl. Page, Pap. 1 nr. 116 neben 127; Wilamowitz bei U. Wilcken: ArchPapF 6 [1920] 453f). Diese Praxis, die auf der genannten Vermischung der Formen beruht, hat sich im christl. Bereich bei Greg. Naz. ausgewirkt (Wyss 188f). Bei ihm finden sich Nachklänge auch der anderen Schulübungen, sowohl der Fabelparaphrase (Stellen Wyss 195_{45}) als auch der metrischen Hypothesis (PG 37, 476. 492).

g. Späte Griechen. Sieht man ab von der alexandrinischen Stilgruppe des *Lehrgedichts, zB. bei Dion. Perieg. u. den beiden Oppianen, dann ist im 4. u. 5. Jh. nC. eine Renaissance des selbständigen E. zu verzeichnen. Dem nur noch künstlichen Fortbestehen des Hexameters zum Trotz emanzipiert sich das E. von der Schultradition, deren Modelle u. Stil im übrigen fortleben (vgl. u. a. Quintus von Smyrna, Greg. Naz.). Die höfische Bindung gibt Möglichkeiten zu öffentlicher Rezitation u. formal zum Rückgriff auf populäre literarische Vorbilder: so entsteht der jambische E.-Prolog nach Art der Komödie (Titelparaphrase mit Exordialtopik im Rahmen einer διάλεξις, vgl. Gerstinger 8f). Mit Georg. Pis. hat dann im 7. Jh. der jambische Trimeter den Hexameter als epischen Vers völlig ersetzt. Indem sich das E. derart aus der Mündlichkeit höfischer Rezitation erneuert, sucht es, nunmehr wieder in der Tradition des alten epischen Enkomions, Anschluß an die große Form (Beispiele: Page Pap. 1, 530f, nr. 132; 582f, nr. 140b: Pamprepios[?]; vgl. Gerstinger 16f; zum Übergang des ἐγκώμιον ἐπικόν in den Panegyricus bereits im Hellenismus vgl. Norden, Kunstpr. 78 mit Nachtr.). So kommt es erstmalig zur Blüte einer historisch-panegyrischen Epik (zB. Blemyomachie [BerlKlassT 5, 1, 112]; Isaurika sind dreimal bezeugt, u.a. von Pamprepios; zu den frühen Belegen ge-

hört wohl ein Perserkrieg aus dem Anfang des 4. Jh. [Page 1, 542f, nr. 135]; Georg. Pisides schließt im 7. Jh. an diese Tradition an; vgl. ferner Julian or. 1, 2d; Zosim. 3, 2, 4). Popularisierung u. Erweiterung einer rhetorisch-poetischen Gattung zeigt auch die epische Ekphrasis bis hin zu Paul. Silent. – Ein zweiter Anstoß zur Großform des E. ging aus von den Versuchen, das mythologische E. von der Götteraretalogie her zu erneuern, insbesondere im Gefolge religiöser Traditionen Ägyptens. Abgesehen vom mythologischen Epyllion wie Claudians Gigantomachie u. des Musäus ‚Hero u. Leander' gehört hierher nach des Dionysios Bassarika das Dionysos-E. des Nonnos; schon die Buchzahl (48) zeigt programmatische Homerkonkurrenz (trotz der topischen Homerkritik 42, 178ff), aber wie dem epischen Vers nur durch strengste Regulierung künstlich aufgeholfen werden kann (Reduktion der homerischen Zäsurmöglichkeiten auf fast ein Viertel), so muß andererseits, bei der Exklusivität dieser Form, der Quantitätscharakter des Verses überspielt werden durch Klangfülle (zB. Alliteration). – Ebenfalls aus religiöser Überlieferung Ägyptens stammt ein kosmogonisches E. des frühen 4. Jh. (Page 1, 544/50, nr. 136; Antimachos ? vgl. Suid. s. v.: ... ἔγραψε Κοσμογονίαν ἐν ἔπεσι ἡρωικοῖς τρισχιλίοις ἑπτακοσίοις; vgl. Wyss 194_{45}), auf das hinzuweisen wichtig ist, weil es im griechischen Christentum bis hin zum Hexaemeron des Georg. Pisides kein entsprechendes Schöpfungs-E. gegeben hat. Diesem εἶδος des Lehr-E. wird man auch das epische Eidyllion des Pamprepios (?) zurechnen können, das sich mindestens im Titel ὧραι καὶ πράγματα auf Hesiod bezieht (weiteres Material zur spätantiken ägyptischen Epik bei J. Maspero: RevÉtGr 24 [1911] 458ff; BerlKlassT 5, 1 [1907] 107ff).

II. Lateinisch. a. Historisches E. Im Lateinischen E. fließen national-römische u. literarisch-hellenistische Tendenzen zusammen. Schon die Übernahme des Hexameters durch Ennius verband homerische Form mit römisch-historischem Inhalt. Für die Folgezeit läßt sich die Geschichte des lateinischen E. als Romanisierung einer griechischen Form, als Emanzipierung von griechischen Vorbildern im Rahmen des Hexameters zugunsten spezifisch römischen Denkens betrachten. Vorerst u. bis zu Vergils Aeneis widersetzte sich indessen die der alexandrinischen Literaturtheorie verpflichtete ‚moderne' Richtung der großen Form u. anerkannte nur das Epyllion; Catull ist hier das beredtste Beispiel, für die Theorie etwa in c. 36, l. 20, für die Praxis mit c. 64 (vgl. V. Buchheit, Catulls Dichterkritik in c. 36: Hermes 88 [1960] 309/27). Vergil ist die Romanisierung des hohen E. nur möglich auf Grund eines augusteischen Geschichtsdenkens, das die Geschichte als Glaubensartikel u. die Vergangenheit als Verheißung der Gegenwart zu verstehen erlaubte. Auch er bleibt gleichwohl Ennius wie auch der alexandrinischen Version des heroischen E. verpflichtet (vgl. Norden, Komm. 230f. 357f; Aen. 4, 412 übersetzt Apoll. Rhodios Argon. 4, 445; besonders die frühen Bücher 2 u. 4 greifen auf Apoll. Rhod. zurück, vgl. Wilamowitz 2, 224). Wo Vergil unmittelbar Homer variiert, geschieht dies in Konkurrenz zum alexandrinischen E. u. in derselben Haltung zur Mythostradition. Aber erst Lukans ‚Pharsalia' sind, als E. ohne Götter, ein wirklicher Bruch mit mythographischer Überlieferung. Geblieben ist nur die Perspektive: Vergangenheit als Praefiguration gegenwärtiger Verhältnisse, nun aber als Kritik der zeitgenössischen Monarchie dargestellt. Das Miteinander von theologischer u. politischer Skepsis, auf dem Hintergrund römischer pietas durchaus erklärlich, macht die Epik Lukans zu einem Sonderfall. Aber auch sonst sind die erhaltenen lateinischen Epen so sehr an ihren Autor gebunden, daß sie hier auch nicht im mindesten gekennzeichnet werden können, es sei denn durch die für das historische E. verbindliche Vergilimitation.

b. Mythologisches E. Die literarische Haltung des Hellenismus zur Sagentradition, Voraussetzung auch der römischen Epik, wird bei Ovid unmittelbar Methode epischen Stils, in erster Linie als Ironie oder Pathostravestie. Die Anordnung von Sagen unter dem Thema ‚Verwandlung' war schon hellenistisch (vgl. G. Lafaye, Les Metamorphoses d'Ovide et leurs modèles Grecs [Paris 1904]). Alexandrinischer Haltung entstammt das Vermeiden des großen E. trotz epischen Stils durch Reihung von Epyllien, wie es unter dem Thema ‚Metamorphosen' zuerst Nikander getan hatte. Der Typ des so entstandenen mythologischen Lehr-E. drückt sich schon im Prooemium aus, das persönlich formuliert ist (fert animus) u. den objektiven Stil des epischen Prooemiums vermei-

det. Zur Distanzierung von der Mythologie als Bestandteil der epischen Technik tritt die Persiflage der Götterwelt (vgl. J. Doblhofer: Philol 104 [1960] 225/31). – Als Ersatz des epischen Zyklus für den lateinischen Bereich war die Epik des Statius gedacht (Thebais, Achilleis; vgl. Achill. 1, 3f u. Duff 383) u. die traditionellen Argonautica (erhalten nur von Valerius Flaccus), in der Epik obligat wie auf der Bühne die Medea. – Als Übersetzungsparaphrase aus der Schultradition ist aufzufassen die Ilias latina (Duff 273/5). Nachdem zunächst die Kunstprosa die Weiterverwendung des Hexameters stilistisch gestützt hatte, glichen hier populäre Stilmittel wie das Akrostichon die Benutzung epischen Stils trotz Quantitätsschwund des Verses aus.

c. Lehr-E. Die Lehrepik hat eigentlich ihren Ursprung in der Übersetzungsliteratur (vgl. Ciceros Aratea) bzw. in der Paraphrase. Indes suchen Lukrez (de rerum natura) u. Vergil in seinen Georgica die bloße Metrifizierung gerade zu vermeiden u. verwandeln das Genos des Lehrgedichts in spezifisch römischer Weise in ein Lehr-E. Daher nimmt bei Lukrez die eigentliche Paraphrase von Sätzen aus Epikurs περὶ φύσεως den geringsten Raum ein gegenüber Schilderungen aus Natur u. Gesellschaft. So ist auch bei Vergil die Disposition der Vorlage, auf die es bei einem Lehrgedicht gerade angekommen wäre, zugunsten epischer Darstellung verwischt. In beiden Fällen hat sich die Dichtung vom praktischen Zweck emanzipiert (Kroll 188/97). Sie läßt sich daher als Lehrepik vom *Lehrgedicht unterscheiden, als Episierung u. zugleich Romanisierung eines überlieferten Stoffes (vgl. die Überführung des Lehrgedichts in den Brief durch die ars poetica des Horaz, in die Elegie durch Ovids ars amandi). Keines dieser Epen hat traditionsbildend gewirkt; so sehr waren sie an die Person des Autors gebunden. Auf griechischer Seite hat es anscheinend eine vergleichbare Affinität von epischem Pathos u. prosaischem Stoff nicht gegeben.

d. Späte Lateiner. Auch im Lateinischen gehen Anstöße zur Erneuerung des selbständigen E. von Ägypten aus. *Claudian, der dort zunächst griechisch geschrieben hat, greift in Rom die lateinische E.-Tradition viel unmittelbarer auf als es die mit dieser Überlieferung vertrauten Römer hätten tun können. Freilich lebt dieses E. vor allem von der höfischen Bindung; ohne sie hätte die historische Epik keine Grundlage gehabt, wenn man die Schrumpfung des historischen Bewußtseins im 4. Jh. bedenkt (vgl. A. Alföldi, Die Kontorniaten [1943] 58). Rhetorisch geprägt sind bei Claudian weniger Vers u. Satz als die für Panegyricus u. Invektive verbindliche persönlich wertende Grundhaltung u. die von den Regeln des Enkomions bestimmte Struktur (Lit. bei P. Courcelle, Les Lettres Grecques en Occident [Paris 1948] 121_3). Da der Mangel an historischem Bewußtsein die historische Epik auf Ereignisse der Gegenwart reduzierte, konnte, bei der grundsätzlich moralischen Geschichtsbetrachtung der Antike, das historische E. nur panegyrisch (oder invektiv) sein. So kommt es zu einem E., das statt der ursprünglichen ‚epischen Welt' u. seiner verklärten heroischen Vergangenheit nur noch die Kriegstaten eines zeitgenössischen Herrschers darstellen kann. Einzig das Pathos der laudatio rechtfertigt die Weiterverwendung des versus heroicus. – Claudians Prologe sind wie im spätgriechischen E. metrisch abgesetzt, freilich im elegischen Distichon, also metrisch exklusiv wie das Hauptwerk; sie sind stilisiert als geschriebene Poesie, durchweg als mythologische Paraphrase: ohne thematische Verknüpfung mit dem Hauptteil steht die Argonauten-Praefatio vor De raptu Proserpinae, als Synkrisis die Python-Sage vor In Rufin. 1. Denn wie bei Vergil vom augusteischen Geschichtsbild her, so gehen bei Claudian auf Grund der subjektiven panegyrischen Grundhaltung Mythos u. Geschichte ineinander, als Funktion von Selbstaussage u. Wertung (zur Rolle des mythologischen Vergleichs in Claudians Epik vgl. P. Fargues, Claudien [Paris 1933] 191/231). So geht möglicherweise auch ‚de raptu Proserpinae', wie Argonautensage u. Gigantomachie in der Spätantike ein beliebtes Thema vom Rande oder aus dem Untergrunde der homerischen Welt, auf ein Lob kaiserlicher Ernährungspolitik zurück (vgl. de raptu 2, 50 u. P. Vollmer, Art. Claudianus: PW 3, 2, 2653). Die Theomachien sind schon bald in der Kaiserzeit mythisches exemplum für den Kampf zwischen Republik u. Monarchie geworden u. als Topos in den Panegyricus eingegangen (vgl. u. a. Lucan. 1, 33/6; Pamprepios [?] 2, 14 = 1, 582, 13 Page). – Da auf dezidiert christl. Seite Prudentius der gleichen Stiltendenz wie Claudian untersteht,

wenn nicht gar strukturell auf ihn antwortet, ist ein Vergleich der Vorreden als präludierender Epyllien aufschlußreich: beide haben die Praefatio als Paraphrase, Claudian mit mythologischem, Prudentius mit biblischem Gehalt. Dort der Mythos, hier die biblische Geschichte moralisch-allegorisch als Praefiguration der Gegenwart.

B. Christlich. I. Griechisch. a. Auseinandersetzung mit dem heidn. E. Die griech. Apologeten stehen mit ihrer Kritik am Mythos in philosophischer Tradition; ihre Argumente richten sich nicht ausdrücklich gegen das E., das Material kommt ihnen aber, wenn auch vermittelt durch Florilegien u. Testimonien der Vorgänger, primär aus Homer u. Hesiod als den hauptsächlichen ,theologischen' Quellen zu. Die griechische christl. Prosa hat also zunächst gegenüber dem E. weder positiv noch negativ eine selbständige Position bezogen. So rezipieren die Apologeten nur bestimmte Topoi der Religionskritik, die dann auch für die lat. apologetische Literatur verbindlich werden (*Apologeten). Das Bündnis mit der philosophischen E.-Kritik dauert so lange wie diese selbst (vgl. Clem. Al. strom. 1, 5; 5, 110 = Xenophan. 21 B 15; Geffcken Ap. 253f; Curtius 219, 3). Einige Beispiele der Polemik: Justin. apol. 1, 10; Clem. Al. protr. 2, 40f: gegen die Dämonen, mit Zitat von Hesiod. op. 250f; Orig. c. Cels. 8, 7: Heroen; Julian (ep. 61c, 423d) bezeugt christl. Homerkritik, d. h. wohl unallegorische Auslegung (vgl. Greg. Naz. or. c. Jul. 1, 118 [PG 35, 657 AB]; Pépin 446/74; J. C. Joosen-J. H. Waszink, Art. Allegorese: o. Bd. 1, 288); späterer Tradition zufolge soll sie zum Julianerlaß geführt haben (Socr. 3, 16; Soz. 5, 18; vgl. o. Bd. 2, 354; Wyss 184_{22}). Da Homer Grundlage der Schulbildung bleibt, bedeutet die Polemik gegen das E., Teil des Problems ,Kirche u. Literatur', weithin einen Angriff auf die *Bildung. Obgleich im Zuge dieser Polemik nach der Rezeption popularphilosophischer Topoi auch die platonische Homerkritik übernommen wird (nach Coh. ad Gr. 26/32: zB. Euseb. praep. ev. 13, 1, 1/4, 4; Basil. ad adol. 4f; Greg. Naz. or. c. Jul. 1, 116; Theodrt. graec. aff. cur. 2, 6), ist aber niemals der Versuch gemacht worden, die Schule zu christianisieren (H. Marrou, Geschichte der Erziehung [1957] 470); auch die überlieferten Paraphrasen sind nicht pädagogisch motiviert worden. Die Übernahme der philosophischen E.-Kritik hatte keine selbständige Auseinandersetzung mit dem E. zur Folge, sondern spiegelt nur die allgemeine Diskussion über das E. (Buffière 9/24). Ungeachtet der Mythoskritik wird Homer weiter geschätzt als φάρμακον τῶν ψυχῶν (Greg. Naz. ep. 70 [PG 37, 136 A]; weiteres Golega, Ps. 1, 2). ,Die Homerauslegung der Kirchenväter schließt sich ohne Fuge an die Weise an, in der in hellenistischer Zeit die homerischen Gesänge interpretiert wurden' (Rahner 420; vgl. ,Heiliger Homer', ebd. 355/486). Wie das orthodoxe griechische Christentum den Topos ,Ablehnung der heidnischen Literatur' im Unterschied zur lateinischen Patristik kaum entwickelt, so übernimmt es schon im 3. Jh. an Stelle der apologetischen Kritik die besonders im Neuplatonismus ausgebildete Homerallegorese (Buffière 393/558; literaturfeindliche Erlasse wie Didasc. 1, 6 = Const. apost. 1, 6 p. 21f; Conc. Carth. [398] = Isid. sent. 3, 13 setzen sich nicht durch bzw. haben nur beschränkte oder vorübergehende Geltung; s. o. Bd. 2, 353 u. P. de Labriolle, Hist. de la litt. chr.[3] [Paris 1947] 27). Sie findet sich neben der traditionellen Polemik schon in der Coh. ad Gr. 26f (vgl. Geffcken, Ap. 271, 28_6: Abhängigkeit Homers von der Bibel, Zitat von Od. 4, 221, aus Diodor 1, 97, 7; Ägyptenaufenthalt Homers, vgl. coh. 14 u. 24 [3, 2, 14 u. 82 Otto]; Euseb. praep. ev. 10, 8, 2f; vgl. J. Pépin, Le challenge Homer-Moïse aux premiers siècles chrétiens: RevScRel 29 [1953] 116/22); coh. 28, 19: Od. 11, 313/6 sei ἱκανὴ δι' ἀλληγορίας μίμησις (vgl. coh. 28, 30). Dieser Topos hat die Übernahme des E. christlich legitimiert (vgl. Clem. Al. strom. 5, 14, 99, 5; 100, 5), ist auch von der lat. Patristik übernommen (vgl. Aug. civ. D. 15, 19) u. hat, von Cassiodor zur Theorie der Rezeption ausgeformt, das Geschichtsbild der mittelalterlichen Chroniken bestimmt (weiteres Material u. Lit. *Erfinder BIb). Die mittlere Position, vertreten u. a. von Plutarch (zB. de aud. poet. 15d; vgl. A. Ludwich, Plutarch über Homer: RhMus 72 [1917/18] 537/91; Pépin 365/445) wirkt zwar weiter (zB. über Clem. Al. protr. 9, 86, 2 bis zum erwähnten Streit anläßlich des Julianedikts), hat sich aber gegenüber der vor allem ethischen Allegorese nicht durchgesetzt (vgl. Buffière 249/391: la condition humaine). Dem zur Seite geht die von Palladas (Anth. Pal. 9, 528) klassisch ironisierte ästhetische Rechtfertigung der Götterwelt in der bilden-

den Kunst (s. u. Sp. 1025). *Interpolationen folgen, wie schon im hellenistischen Judentum, meist stoischer Umdeutung (Material bei Norden, Agnost. 19_2; 122_2; Buffière 528_{25}; Wendland 17); auch in der Poesie entstammt das wenige originär Christliche keinem selbständigen Rezeptionstypus (zB. Anth. Pal. 1, 49 ~ Il. 18, 392). Entscheidend ist, daß schon im 3. Jh. alle drei Positionen der E.-Kritik übernommen sind (anders M. Simon, Les dieux antiques dans la pensée chrétienne: ZRGG 6 [1954] 97/114), sich aber schließlich, wie im Neuplatonismus, die allegorisierende Homerauslegung durchsetzt; sie wird nicht, wie in der lateinischen Patristik, kompensiert durch kritische u. ersetzende Umdeutung oder, wie in der christl.-lateinischen Poesie, durch Kontrastimitation. Das bedeutet aber auch, daß dem griechischen Christentum, von den wenigen epischen Paraphrasen abgesehen, die Fragwürdigkeit einer Bibelepik erspart geblieben ist.

b. Epische Paraphrase. 1. Vorläufer. Hexametrische Umdichtungen des AT brachte bereits das alexandrinische Judentum hervor, um den LXX-Text in ein gefälligeres Gewand zu kleiden; so imitiert Philo d. Ä. in seinem E. ,De Ierusal.' die Sprache Lykophrons u. Euphorions; Theodotos homerisiert Gen. 33. 34 in ,De Iudaeis'. Die erste christliche Paraphrase stammte von Gregorios Thaumaturgos (μετάφρασις εἰς τὸν 'Εκκλησιαστὴν Σολομῶνος; vgl. Hieronymus vir. ill. 65; in Eccles. 4; Rufin. h. e. 7, 25; zur Autorschaft: V. Ryssel, Greg. Thaum. [1880] 28f). Damit übertragen nach dem hellenist. Judentum auch die Christen eine Form der rhetor. Progymnasmata-Literatur auf biblische Texte (vgl. o. Sp. 991 f). Auch von den beiden Apollinarios wird paraphrastische Tätigkeit berichtet (Socr. 3, 16; Soz. 5, 18; beide Berichte widersprechen einander, vgl. Golega, Stud. 94_5; ders. Verf. 2f). Die Homerimitation Apoll. des Ä. (?) geht auch aus der Zahl von 24 Büchern seiner Geschichte Israels ἐν ἔπεσι ἡρῴοις (Soz. aO.) hervor, die gewiß ebensowenig Bekenntnischarakter hatten wie die übrige mythologische Dichterlektüre, zumal ein Zusammenhang mit dem Julian-Erlaß unwahrscheinlich ist (zu Zonar. hist. epit. 13, 12, 211 Dind. vgl. Golega, Verf. 3; H. Lietzmann: ThLZ 50 [1926] 379; vgl. H. Fuchs, Art. Bildung: o. Bd. 2, 354). Sieht man ab von den nichtepischen Paraphrasen des *Greg. Naz., ,die in ihrem spielereiartigen Charakter noch an den rhetorisch-exerzitienmäßigen Ursprung der Paraphrase erinnern' (Golega, Stud. 96) u. in erster Linie Memorierzwecken dienen sollen (Wyss 203), dann gibt uns erst das 5. Jh. wieder Titel epischer Paraphrasen. In dieser Zeit tritt die Umdichtung von Heiligenleben hinzu: *Eudokia schreibt außer AT-Paraphrasen (zwei Hexam. erhalten bei Phot. bibl. cod. 183) auch eine der griech. Cyprianvita (Prosatext bei A. Ludwich, Eudociae Augustae etc. carminum graecorum reliquiae [1897]; vgl. L. Krestan-A. Hermann, Art. Cyprianus II: o. Bd. 3, 469; Nachwirkung in der Faustsage des MA: Th. Zahn, Cyprian von Antiochien u. die deutsche Faustsage [1882]). Basileios v. Seleucia verfaßt 2 Bücher zur Theklalegende samt poetischer Paraphrase (nur der Prosa-Text ist erhalten, Ludwich aO.). Trotz griechischer Epen über die Weltschöpfung wurde Gen. 1/2 in der Poesie nicht zur Auseinandersetzung herangezogen; das leistete die Hexaemeron-Literatur in Prosa. Erst Georgios Pisides dichtet ein Hexaemeron, u. zwar in Jamben. – Da die griechischen Christen die alte Literatur weiterlasen, ohne eine Auseinandersetzung für nötig zu halten, lag für christl. Umdichtungen kein Grund vor (Geffcken 610). Auch stand die Kirche kritisch zu derart antikisierenden Formen (Norden, Kunstpr. 2, 842; vgl. u. a. Nilus ep. 2, 49 [PG 79, 221]). Es bleibt merkwürdig, daß die Renaissance des E. im 4. u. 5. Jh. sich zwar bei Greg. Naz. auswirkte (vgl. Anth. Pal. 7, 125 u. Greg. Naz. c. 1, 2, 14, 45; Wifstrand 163), aber keine eigentlich christl. Epik hervorgerufen hat. Es gab das panegyrische E. u. die prosaische Heiligenvita, aber kein poetisches Heiligenleben; trotz der Blüte des historischen u. mythologischen E. sah man keinen Anlaß, Stoffe der Heilsgeschichte episch darzustellen. Es blieb bei Ansätzen in der Paraphrase. Möglicherweise geht dieser Verzicht auf die antiklassische Tendenz der häretischen Dichtungen zurück: man wollte ihren Vorwurf mangelnder Volkstümlichkeit vermeiden (s. u. Sp. 1019). Hier liegt ein wichtiger Unterschied zum Westen, dessen Orthodoxie sich schon im frühen 4. Jh. mit der Imitation klassischer Muster verband (allenfalls die Hymnographie ist von dieser Entwicklung zur Exklusivität auszunehmen). Im griechischen E. hat dann der Jambus die Verbindung zur Volkstümlichkeit übernommen, zunächst als metrische Dialexis

im Prolog, später als episches Maß überhaupt.

2. Nonnos. Die Paraphrase des Joh.-Ev. durch Nonnos muß also im Rahmen der rhetorischen Tradition gesehen werden; anzunehmen, der Autor sei zwischen Dionysiaka u. Joh.-Paraphrase konvertiert (u. a. Bardenhewer 4, 123; Krumbacher 10; U. v. Wilamowitz, Geschichte der griech. Literatur: Kult. d. Gegenw. 1, 8 [1912] 220; R. Keydell, Art. Nonnos: PW 17, 1 [1936] 918), hieße das Bild der Literatur dieser Epoche verwischen (vgl. Geffcken, Ausg. 176f). Jene Annahme wird zudem erschwert durch christl. Anklänge in den Dionysiaka (Stellen mit Lit.: Golega, Stud. 68f). Umgekehrt wird der epische Formelschatz der Dion. in der Paraphrase unbefangen verwendet (Nachweise u. Lit.: Golega, Stud. 63/88). Nichts spricht gegen die Voraussetzung, Nonnos habe die Dionysiaka als Christ geschrieben (E. Peterson: DtLitZtg 3, 1 [1931] 99), zumal sich mehr u. mehr die Erkenntnis durchsetzt, daß christl. u. heidnische Positionen sich in der ‚christl.' Spätantike nicht scharf trennen lassen u. mit dem religiös ambivalenten Charakter der Literatur auch bei ein u. demselben Autor gerechnet werden muß. – Nonnos will kein bloßer Paraphrast sein u. steht daher auch mit seiner Umdichtung durchaus in der griech.-epischen Tradition (vgl. Golega, Stud. 120). Abgesehen von der Technik der Dramatisierung zB. in Buch 11 (Lazaruserweckung) wird die Episierung des Joh.-Textes daran deutlich, daß Nonnos durchgehend in den Tempora der Vergangenheit paraphrasiert (vgl. die epischen Elemente in 1, 167f; 2, 1f; 18, 16ff). Weitere Stileigentümlichkeiten sind: die Fülle der Epitheta, variatio u. exornatio. So bestehen ganze Zeilen aus Epitheta (vgl. Golega, Stud. 49f u. als Beispiel 12, 97), oft mit Alliteration, zB. schon im 1. Vers des 1. Buches auf den 1. Buchstaben des Alphabets, wie am Beginn eines abecedarischen Hymnus (vgl. Norden, Agnost. 161), u. nicht ohne häufige Neubildung von Beiwörtern. Für das Prinzip der variatio sei als Beispiel aus Buch 21 die jedesmal andere Wiedergabe des im Joh.-Ev. 15mal stehenden λέγει genannt, wobei die Wahl des Verbums sich nach dem Inhalt der folgenden Rede richtet (vgl. Golega, Stud. 118). Zur exornatio gehören die Fälle, in denen der Paraphrast die Zahl der Fragen verändert (21, 116f; 18, 143/5 [Joh. 18, 29]; 4, 37f [Joh. 4, 9]), ferner die Anfügung gelehrten Beiwerks, die langer mythographischer Tradition entsprach (Belege: Golega, Stud. 56), u. die Amplificatio eines Einzelwortes. Da die Grenzen von Paraphrase u. Kommentar fließend sind (Quint. inst. orat. 1, 9, 2: et breviare quaedam et exornare salvo modo poetae sensu; Theon 2, 74, 4 Sp.: ἐκτείνομεν καὶ συστέλλομεν; Aug. conf. 1, 17), ist an einigen Beispielen zu zeigen, wo Nonnos die Möglichkeit zur exornatio benutzt, d. h. wo er interpretiert, u. in welchem Sinne. Wie stark hier Nonnos den Text hellenisiert, zeigt etwa 4, 111/8, wo das einfache προσκυνεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ καὶ ἐν πνεύματι Joh. 4, 23 zu einer breit ausgemalten byzantinischen Proskynesis umgesetzt wird. Trotz der homerisierenden Sprache stehen Paraphrase u. Dion. eher der späten Hymnenpoesie bzw. dem panegyrischen Stil nahe (mit Par. 1, 149 vgl. Clem. Alex. paed. 291, 23ff St.; Norden, Agnost. [1913] 349f; M. Schneider, Die Hymnen d. Nonnos in ihrem Verhältnis zu Proklos: Philol 51 [1892] 593/603; Berührungen mit Greg. Naz.: Golega aO. 99/101; Nachahmung Claudians: Reitzenstein aO. 184f; H. Friedländer, Die Chronologie d. Nonnos v. Panopolis: Hermes 47 [1912] 53; weitere Stellen aus Anth. Pal.: Golega, Stud. 161, 2). Es kann daher von christianisierender Umsetzung oder Umdeutung des antiken E. hier nicht gesprochen werden, wohl aber von einer Parallelisierung oder Konkurrenzdeutung von Dionysosreligion u. Christentum. Bei der interpretierenden Umschreibung überwiegen ägyptische Einflüsse, die teils (christlich) dem Monophysitismus entstammen (K. Kuiper: Mnemos NS 46 [1918] 225ff), teils (außerchristlich) der Aion-Vorstellung (Reitzenstein aO. 188/207). Entsprechend spielt das Wort θεοτόκος eine beträchtliche Rolle, nicht nur in der Paraphrase (2, 8. 65; 19, 134f. 137f; Grund zur Datierung auf ca. 450?: so Golega, Stud. 107), sondern auch in den Dionysiaka (45, 98; 48, 832/7. 834 enthält eine Kontamination aus Homer Od. 23, 40 u. Jes. 7, 14 = Matth. 1, 23); daher wird das brüske Joh. 2, 4 gemildert (2, 21). Demgegenüber trägt Maria die gleichen Epitheta wie Athene, zB. vgl. Par. 2, 9 mit Dion. 27, 114. Diese Entwicklung setzt sich fort bei Georg. Pis. bell. Avar. 1, 230ff u. andeutungsweise im Prooem. 1/9. Andererseits mythisiert Nonnos den Ev.-Text im Sinne der *Aion-Vorstellung (Belege Golega,

Stud. 63/5; vgl. E. Norden, Geburt des Kindes [1924] 29f; vgl. Scheindlers Index s. v. ἡμιοχεύων), die in allen ihren Zügen sich erst aus Dion. u. Par. zusammen erschließt. Auch die Horen treten in beiden Gedichten auf (Par. 9, 2; 12, 6; 4, 204; Dion. 3, 381; 46, 158). Ebenso behält die Paraphrase die Personifikation der Physis bei (Golega, Stud. 65). Wegen der vielfältigen interpretatio christiana des Hades im lat. Bereich ist hinzuweisen auf 4, 165 (vgl. Dion. 11, 326: Hades u. Lethe). Christus rückt in der Paraphrase dem Dionysos nahe (2, 20/54 = Joh. 2, 7/10: Hochzeit zu Kana; vgl. Anth. Pal. 7, 36 u. Norden, Kunstspr. Nachtr. 14), an anderer Stelle dem Helios (Par. 20, 81f; Dion. 40, 369/410: Hymnus auf Helios-Herakles; zu Christus-Helios vgl. F. J. Dölger, Sol salutis [1941] 267; ders., Ichth. 1, 547f; Clem. Al. protr. 11, 114, 3 [1, 80 St.]; Melito de lav.: Pitra, Anal. 2 [1884] 5). Die genannten u. weitere Zeugnisse für die Ambivalenz dieser Epik ergeben das Bild eines Synkretismus aus christl., hellenistischen u. ägyptischen Elementen (vgl. die Belege bei Golega, Stud. 67/78). Das Doppelantlitz dieser aus religiösen Traditionen Ägyptens stammenden Epik wird verständlich, wenn man berücksichtigt, wie lange gerade in Ägypten heidnischer u. christl. Kult nebeneinander bestanden haben (vgl. U. Wilcken, Heidnisches u. Christl. aus Ägypten: ArchPapF 1 [1901] 396/436). Eine genaue volkstümliche Analogie zur nonnianischen Epik bietet die Verwendung von Bibelsprüchen zur Zauberei (Wilcken aO. 430).

3. PsApollinarios. Der wichtigste strukturelle Unterschied zu Nonnos liegt bei der Psalter-Paraphrase des PsApollinarios, die geistig u. geographisch nach Kpel gehört, in der doppelten Praefatio (proth. 1/47 u. 48/110; zur Zweiteilung: R. Keydell: ByzZ 33 [1933] 244). Aus der Analyse der Protheoria ergibt sich die Antwort auf die Echtheitsfrage; Golega hat sie aus dogmengeschichtlichen u. zeitgeschichtlichen Gründen verneint. Nicht gelöst ist dennoch der Widerspruch zwischen behaupteter Nonnos-Imitation (Golega, Ps. 93/119) u. nichtnonnianischer Verstechnik (Golega, Stud. 90f; ders., Ps. 118f). Man wird daher die Frage nach der Echtheit vom Problem der Abfassungszeit trennen müssen; wäre nämlich die Benutzung des Greg. Naz. (Golega, Ps. 83/92) sicher nachzuweisen (auf Grund unserer Unkenntnis evtl. gemeinsamer Vorlagen ist das schwierig), dann ist, legt man Gewicht auf Prosodie u. Metrik, Abfassung zwischen ca. 390 u. 440 durchaus möglich. – Die Protheoria bietet in ihrem ersten Teil Dedikation u. Indikation des Themas; die Motivierung ist dem Adressaten Markianos in den Mund gelegt u. deswegen aufschlußreich, weil nur hier innerhalb der griechisch-christl. Poesie eine exegetisch begründete Literaturtheorie aufgenommen wird. Sie reicht bis Origenes zurück (c. Cels. 3, 45; 4, 12; 6, 7), begegnet aber schon bei Josephus, der hexametrische Grundlage der atl. Poesie behauptet (ant. 2, 16, 4; 4, 8, 44). Eusebius hat sie übernommen (praep. ev. 11, 5, 7), später auch Hieronymus (Belege Norden, Kunstpr. 2, 526/8; vgl. Curtius 443f). Sie sollte dem Vorwurf christlicher Unbildung begegnen (Geffcken, Ap. 257), u. zwar mit der These, der Text des AT sei ursprünglich poetisch. Auch rechtfertigte sie die Lektüre u. Nachahmung antiker Poesie, ferner die Bibelexegese. So sagt PsApollinarios, die χάρις μέτρων der Psalmen sei durch die LXX der ‚Achäer' entstellt (18/23; ist die spätantike Selbstbezeichnung des Heidentums als Ἕλληνες vermieden oder noch nicht bekannt ?). Da gerade auch mit dieser Behauptung des Literaturcharakters der biblischen Schriften Julian sein Verbot hatte rechtfertigen können, wirkt sie im 5. Jh. etwas anachronistisch. Andererseits kann eben deswegen die Paraphrase mit der genannten Motivierung nicht als Reaktion auf den Julianerlaß verstanden werden. Sie ist ebensowenig als Ersatz der paganen Dichtung gedacht wie die Metaphrasis des Greg. Thaum., der ebenfalls die Restitution des Urtextes anstrebte. Dennoch steht die apologetische Begründung dem 4. Jh. näher als dem 5. – Namentlich die Berufung auf David als Archegeten des Hymnus (36f) bindet die christl. Literaturtheorie ans AT (vgl. Hieronymus ep. 53, 8; Curtius 456f; auch die Interpretation von Ps. 67, 32 ähnelt der in Hieron. ep. 70, 7). Wegen der Umsetzung in ἑξάτονα ἔπεα (32), d. h. der Homerimitation, beruft sich nun der Verfasser, den Spott der Gebildeten ironisierend, auf den σκυτότομος Paulus (proth. 32/35 ~ Phil. 2, 11). Nach der fingierten (?) Aufforderung durch Markianos, den man trotz der Versuche Golegas wohl nicht mehr identifizieren kann, apostrophiert er die antike Hymnus-Tradition in αὐτὰρ ἐγώ (44) u. χαῖρε (47), wie schon vorher (v. 3) im Blindheits-Topos, der hier als Bescheidenheitsaussage aufzu-

fassen ist. Die zweite Hälfte der Protheoria beginnt im Gebetsstil; sie deutet, nach einer motivierenden Paraphrase von Act. 2, 3. 9ff (v. 80f = Ps. 18, 5), die Pfingstgeschichte als Botschaft von der Gleichheit aller Sprachen im heiligen Geist (59/104); er legitimiere auch die Sprache Homers als θεότευκτος (106). Der traditionelle Musenanruf wird ersetzt durch die Berufung auf Christus als dux carminis (110; das hatte im Westen schon Juvencus). – Wollte Nonnos ein rhetorisches Kunstwerk schaffen, so gehört das Werk des PsApollinarios zur Gattung der grammatischen Paraphrase mit engem Anschluß an den Urtext. Der ‚antiochenischen' Literaturtheorie widersprechen freilich einige Allegoresen (Stellen: Golega, Verf. 8f; vgl. F. Scheidweiler, Zur Protheoria des unter dem Namen des Apollinarios überlieferten Psalmenparaphrase: ByzZ 49 [1956] 342). Die hexametrischen u. jambischen Überschriften der Psalmen, die wahllos ὕμνος, μέλος, κῶμος, ἄεισμα heißen u. vor etlichen Psalmen mehrfach stehen, sind wohl spätere Schulübungen (Ludwich, Ausg. 34*; T. Mommsen, Zur Lehre von den griechischen Präpositionen [1895] 265. 274; Golega, Ps. 4_1; vgl. die Buchüberschriften in Nonnos' Dion.). – Aufschlußreich ist also bei dieser zweiten erhaltenen Paraphrase aus dem christl.-griechischen Bereich, zumal angesichts der gleichzeitigen Renaissance des E. vor allem der Nonnosschule, wie der Verfasser eine kirchliche Epik zu motivieren versucht: er verbindet das exegetische Motiv (David; Psalm = Hymnus; vgl. Hieronymus) mit dem historischen (Ptolemaeus habe keine Poeten beauftragt) u. dem missionarischen (Evangelium in allen Sprachen: Act. 2, 3; Phil. 2, 11; Ps. 18, 3); die Homerimitation begründet er, die Theorie des Typs Origenes-Hieronymus unter Berufung auf Act. 2, 9ff mit der Anschauung ‚heiliger Homer' kombinierend, mit dem göttlichen Ursprung aller Sprachen u. also auch des Jonischen. Daß der jonische Dialekt hier in Wirklichkeit die gesamte klassische Poesie vertritt, zeigt ein Katalog der fast centohaften Nachahmungen (bei Golega, Ps. 45/92). Mit der genannten Motivierung ist ja das Problem der Auseinandersetzung zwischen Kirche u. E. nicht nur wie bei Hieronymus u. später bei Arator umgangen, sondern ‚exegetisch' gelöst. Die apologetische Absicht, in Konkurrenz zur profanen Poesie eine originär christl. Dichtung zu schaffen, unterscheidet sich demnach, so wenig sie auch erreicht ist, sehr von der Tendenz der ‚neuen Psalterien' der Häretiker, die Greg. Naz. meint (ep. 101 [PG 37, 193a] kann daher nicht auf die Psalmenparaphrase gehen, vgl. Golega, Verf. 3f). Dieses Psalterium will weniger Nachdichtung oder Ersatz der Psalmen sein als Rückübersetzung des (kritisch beurteilten) LXX-Textes (σοφία = πνεῦμα ἅγιον Proth. 48ff geht daher wohl auf den Urtext, nicht auf die Inspiration der eigenen Paraphrase; anders Scheidweiler aO. 342f; immerhin böte eine Parallele Pamprepios [?] 1, 7, vgl. Gerstinger 45; bei Annahme einer Topos-Rezeption durch PsApoll. hätte dieser πνεῦμα als Inspiriertheit verstanden [vgl. Juvencus]; das ergäbe ein dogmengeschichtliches Argument für das 4. Jh.). – Daß in beiden Dichtungen, der Evangeliendichtung des Nonnos u. des PsApollinarios Psalmenparaphrase, eine interpretatio christiana, geschweige denn eine Kontrastimitation des antiken E. nicht angestrebt ist, ergibt sich aus Stoff u. Konzeption dieser ungefähr gleichzeitigen, aber nach Tendenz u. Stil ganz verschiedenen Werke. Da die Frage nach einer interpretatio christiana wegen der Verwandtschaft zwischen Paraphrase u. Dionysiaka bei Nonnos ohnehin unangebracht ist, würden Einzelnachweise bei PsApollinarios nur Beispiele für den traditionellen Typus ‚Übertragung' liefern. Es bleibt im christl.-griechischen Bereich bei der Fragwürdigkeit einer epischen Bibelparaphrase. Sie hat keine Geschichte wie im Westen, dem für die Entwicklung zur Bibelepik das Bestehen eines christl. Lehr-E. u. der Rückgriff auf Dogma u. Exegese zustatten kommt.

II. Lateinisch. a. Deutung des vorchristl. E. in der theolog. Literatur (Deutungstypen). 1. Antithese u. Anerkennung. Daß die traditionelle Mythoskritik im lat. Christentum zu Beginn des 4. Jh. in die Stellungnahme zum philosophischen Gehalt des E. bzw. in die Auseinandersetzung mit dem Lehr-E. übergeht, liegt am Fehlen einer eigentlich mythologischen Epik, der überwiegend moralisch-didaktischen Auffassung der Poesie (vgl. Kroll 64/86) u. dem durch die Autorität Vergils gestützten Ansehen des Lehr-E. im Lateinischen. Es hängt ferner eng zusammen mit dem Aufkommen der grammatisch-philosophischen E.-Exegese (*Scholien, *Kommentare); aus ihr stammt die christliche

Beschäftigung mit dem E. (vgl. E. Norden, Komm. 35f; Schelkle 26f u. ö., 91; zum Vorgang der Philosophie [Seneca] in der Interpretation vgl. Courcelle 2/7), abgesehen vom eigenen Unterricht (vgl. Aug. conf. 1, 13, 21; der Topos ‚Ablehnung der heidn. Literatur' hat sich früh mit dem Bekehrungstopos ‚sündige Vergangenheit' zum Topos ‚Sünden der Jugend' verbunden, zu denen auch die E.-Lektüre gehört, *Topoi). Neben der kritischen Aneignung dauert aber die Polemik gegen den Mythos durchaus an, u. zwar unter Ablehnung der philosophischen *Allegorese (*Apologetik). So erhält sich zB. die Invektive gegen die Saturnüberlieferung (Aen. 8, 319/25 bei Augustin cons. evang. 1, 23, 34f, mit etymologischer Umdeutung Satur-νοῦς u. Bezug auf Cic. de nat. d. 2, 25, 64, vgl. Buffière 533; ep. 17, 3; c. D. 7, 4. 27; 18, 15; Material Schelkle 147; Lavarenne, Ausgabe des Prud. 3, 138, zu c. Symm. 1, 42); ferner begleitet die Polemik gegen den *Inzest Zeus-Hera (Aen. 1, 46f; Il. 2, 432) die christliche Prosa von Tert. (apol. 25, 8) bis ins 5. Jh. (Stellen Schelkle 35, 7; 59f; Ablehnung der stoischen physikalischen Umdeutung soror = aether, coniunx = aer, zB. bei Serv. zu Aen. 1, 47 u. 4, 638; Macrob. somn. 1, 17, 14: August. civ. D. 4, 10, weiteres Schelkle 34f; zu den Vorbildern vgl. Geffcken, Ap. 205). – Zugleich mit der Mythoskritik zeigt sich hier im 5. Jh. das Bestreben, in Konkurrenz zur philosophischen E.-Exegese u. unter durchgehender Benutzung von Kommentaren das E. im Anschluß an alexandrin. u. epikureische Tradition gegenüber der Philosophie im Literalsinne in Anspruch zu nehmen (vgl. Aristarch. schol. 3 Il. 2, 494; 4, 491; Cic. nat. d. 1, 41; Weinstock 137f). Andererseits soll das E. selbst gegen den Götterglauben ausgespielt werden (zB. als Zeuge für die Ohnmacht der Götter Aen. 1, 67f bei Aug. civ. D. 1, 2/4; weitere Stellen: Schelkle 60. 88. 109f; vgl. ferner Tert. apol. 14, 4; ad nat. 1, 10: Homer als ‚decorator deorum'). Mehr u. mehr beruft man sich, den jeweiligen Text verallgemeinernd, auf negative Partien des E. So benutzt Aug. 10mal den Vers Aen. 2, 351, um die Gottverlassenheit des Heidentums zu demonstrieren (Stellen Schelkle 93/5; vgl. Oros. adv. pag. 6, 1, 11. 23). Vergil setzt ja die Destruktion des Mythos bereits voraus u. sucht sich von moralisch-fragwürdigen Partien der Tradition zu distanzieren (Heinze 243, 1). Da schon Lukrez die epikureische Kritik am Mythos episch umgesetzt hat, kann der theologische Widerspruch zum E. im lat.-christl. Bereich nur relativ sein (vgl. u. a. Aug. util. cred. 7, 17 [CSEL 15, 1, 23]: heidn. Dichter absurdae libidinosae contiunculae, Abwandlung des Topos ‚Lüge der Dichter'; man steht in diesem Fall auf seiten Platos bzw. der Philosophie gegen Homer, vgl. Min. Fel. 23, 2; daneben vgl. Lact. div. inst. 2, 4, 4); er kann sich in Kontrastimitation zur zeitgenössischen E.-Exegese, aber auch zur Religionskritik des E. selbst (Lact. ira 8, 1 gegen Lucr. 2, 656/52), mit einer theologischen Anerkennung verbinden (vgl. Aen. 12, 896/902 in civ. D. 15, 9; Aen. 8, 326f in civ. D. 3, 10: die Stellen werden verallgemeinert zur Aussage zunehmenden Niedergangs in der röm. Geschichte; ep. 104, 26 ist dagegen Aen. 8, 326f nur rhetorisch umgesetzt). Augustinus benutzt also aus apologetischen Gründen historische Partien des E.; als Geschichtsquellen zieht er daher neben römischen Historikern auch das historische E. selbst heran, um ein Bild des ‚wirklichen' Heidentums als Gegenbild zum Christentum zu entwerfen (vgl. Lucan. 1, 95 in civ. D. 15, 5; 2, 142ff in civ. D. 3, 27; weiteres Schelkle 204). Die moralische Geschichtsauffassung hat Augustinus mit Gegnern u. Gewährsleuten gemeinsam. Hier liegt ein wichtiger Unterschied zur E.-Rezeption des griechischen Christentums, das ja nicht auf ein klassisches historisches E. zurückgreifen konnte. Verallgemeinernd kann man aus Aen. 1, 335 mit den Scholiasten die Ablehnung des Opfers überhaupt herauslesen (ep. 102, 20, vgl. Schelkle 79). Neben dieser theologischen Inanspruchnahme ist die moralisierende Umsetzung des E. wichtig (zu Ovid vgl. hier J. E. Sandys, A history of classical scholarship² [London 1906] 479_2. 638/41; E. K. Rand, Ovidius and his influence [London 1926] 131/3; P. Lehmann, Die Erforschung des MA [1959] 1_{35}); sie steht der rhetorischen Tradition nahe (*exemplum; dieser Typ ist daher bei Hieronymus stark vertreten, wie u. a. die Beispiele bei Hagendahl 144f. 195f. 207f zeigen, ferner Ambrosius, vgl. zB. explan. psalm. 43, 75; de fide 3, 1, 4). Schon Arnobius hatte Ovids Bild des eisernen Zeitalters (met. 1, 125/50) für apologetische Zeitkritik ausgewertet (Hagendahl 389/92). Als Beispiel ethischer Umdeutung sei ferner die (nicht spezifisch christ-

liche) Berufung auf Aeneas als Vorbild des Christen genannt (Verg. Aen. 4, 168 bei Lact. mort. 12, 1; Aen. 4, 449 bei August. civ. D. 9, 4; Latinus als Typ: Aen. 7, 586 in Aug. ord. 2, 20, 54; vgl. Schelkle 143); vorangegangen war auch hier die griech. Philosophie in der für die Kirche besonders bedrohlichen ethischen Deutung der Heroen des antiken E. Erst in dieser Deutungsform wurde der Mythos für die Predigt relevant. – Nicht selten war die apologetische Berufung auf eine E.-Stelle auch dadurch vorbereitet, daß diese schon früh Sentenzcharakter angenommen hatte; so kann Augustinus Lucan. 7, 819 ,caelo tegitur, qui non habet urnam' als Argument verwenden (civ. D. 1, 12; cura pro mort. 2, 4). In Parallele zur nichtchristlichen E.-Exegese wird Aen. 1, 216 u. 8, 184 für die Unterscheidung von fames u. amor edendi in die *Ethik übernommen (August. c. Jul. Pelag. 4, 14, 67). Mit Ambrosius de fide 1, 6, 46 (Häresie = Hydra von Aen. 6, 576) u. in Psalm. 118 = s. 18, 47, sowie mit Lact. ira 18, 13, ist diese Stelle zugleich ein Beleg für die antihäretische Verwendung des E., die sich auch in der christl. Poesie findet (aus der Prosa vgl. noch, nach Hippolyt. ref. 7, 13, 1/3 u. Physiolog. 13: Hieronym. in Mich. 1, 1; adv. Jovin. 1, 4: Häretiker = Sirenen). Das ist die Christianisierung des polemisch verwendeten mythischen *exemplum (vgl. Schelkle 158f).

2. Übertragung. Aus dem apologetischen Deutungstyp (Antithese u. Anerkennung) entwickelt sich so eine weitere Interpretation des E.; sie wird von Laktanz eingeleitet, der ja die ausgesprochene Auseinandersetzung mit dem E. beginnt (Lact. div. inst. 5, 4, 3/3 tadelt Cyprian wegen seines Verzichts auf apologetische Behandlung der antiken Poesie; vgl. Hieron. ep. 70, 3 ,mordetur Cyprianus'): in Aen. 6, 266 (sit mihi fas audita loqui) deute Vergil nicht bloße Fiktionen, sondern verborgene Weisheit an; einzig die Unkenntnis des mysterium sacramenti divini habe die Dichter nicht den eigentlichen Sinn erkennen lassen (div. inst. 7, 22, 1; vgl. Servius zu Aen. 6, 266: de alta dicturus prudentia miscet poeticam licentiam). So sieht dann auch das MA die großen Epiker (vgl. Rahner 358f zu Raffaels Handzeichnung, abgebildet in: R. u. E. Boehringer, Homer. Bildwerke u. Nachweise 1 [1939] Taf. 119). Die mendacia poetarum, ein auch von den Christen reproduzierter Topos, waren in der philosophischen Interpretation längst zur licentia poetica umgeformt (πλάσμα statt ψεῦδος, vgl. Weinstock 124f; Curtius 471; Kroll 49/57); sie ließen sich so durch interpretatio christiana ,aufheben' in der christlichen Offenbarung (Lact. div. inst. 1, 5, 11: Maro non longe afuit a veritate; dazu Courcelle 39_3; mendacium u. licentia werden unterschieden div. inst. 1, 11, 19/24; gerade zu Aen. 6 vgl. noch Gregor. Tur. glor. mart. praef. 2: MG Merov. 1, 2, 488: ... aut finxit mendacio aut versu depinxit heroico). Auf die poetische licentia griff dann auch die christliche Epik zurück, um ihrerseits Zusätze zum Bibeltext aus heidnischer Tradition zu ermöglichen (vgl. Avit. praef. 202 Peiper; Claud. Mar. Vict. aleth. 2, 1/5). Mit dieser Rezeption der Allegorese ist der christl. Literatur, nach der zunächst nur apologetischen Verwendung des E., der Weg freigegeben zur Umsetzung des vorchristlichen E. sowie zur Umdeutung seiner theologisch u. ethisch relevanten Partien u. Begriffe; die ästhetische Auffassung der mythischen Rede läßt dann auch in der Poesie die Rezeption von Ausdrücken wie Olympus, Tartarus, Tonans u. a. zu. – Als früheste u. einfachste Form christlicher Umdeutung begegnet bei Laktanz die Übertragung des Epikur-Hymnus (Lucr. 6, 24/8) auf Christus (div. inst. 7, 27, 6). Hatte man sich für die Religionskritik auf das E. berufen, so konnte man das Ergebnis der Kritik doch nicht übernehmen (vgl. ira 8, 1 u. 3, 14, 1f); man schloß sich daher entweder der stoischen Gottesdeutung an oder übertrug, wie hier, auf Christus das Lob des Befreiers von der Religion (vgl. schon Arnob. adv. nat. 1, 38, dazu W. Kroll: RhMus 71 [1916] 329). Hymnische Elemente, auch Gebetsanreden wie das ennianische pater omnipotens, können dann aus Vergil herübergenommen u. christlich umgedeutet werden (zB. Aug. ench. 3, 11; cons. ev. 1, 12, 18). Verg. georg. 2, 490: felix qui potuit rerum cognoscere causas, meint ursprünglich Lukrez, während Augustin es als Lob Juppiters versteht u. von da auf den christlichen Gott überträgt (civ. D. 7, 9. 30; vgl. die Kombination von Luc. 3, 60 Iovis omnia plena mit Aen. 6, 724/8 in civ. D. 4, 9); ench. 5, 16. 23 dagegen deutet die laudatio ethisch auf den Menschen um, der gut u. böse zu unterscheiden weiß. Wie übertragbar gerade solche Makarismen u. Elemente des Prädikativstils längst geworden waren

(vgl. zu den Stellen bei Norden, Agnost. 100_1 noch Claudian. c. m. 5, 1; 21, 1), zeigt etwa Sil. Ital. Pun. 2, 276: (Poenorum interea) quis rerum summa potestas (Aen. 10, 100 u. ö.; vgl. Anth. Lat. 1, 17, 25f Buecheler-R.). Lact. div. inst. 3, 14, 1f deutet Lucr. 5, 6/8 um in einen Hymnus auf ‚den' Menschen als *Erfinder der sapientia u. setzt ihm den Lobpreis des Gebers der sapientia entgegen. Zugleich liegt eine stillschweigende Umdeutung des Wortes deus vor: tamen non erat sic laudandus deus, quod sapientiam invenerit, sed quod hominem fecerit, qui posset capere sapientiam; minuit enim laudem qui partem laudet ex toto. Bei Lukrez ist deus prädikativ gemeint, Laktanz faßt es als Subjekt (Äquivokation; vgl. noch Lact. div. inst. 7, 12, 5 zu Lucr. 2, 999/1001; Diskussion d. Stelle mit Lit. bei Hagendahl 63). – Aber nicht nur die hymnischen Elemente des E. konnte die christl. Literatur in Anspruch nehmen; auch die aus dem Gebetsstil abgeleiteten monotheistischen Formulierungen erlaubten eine Übertragung. Laktanz beruft sich auf Lucrez 2, 991: omnibus ille idem pater est (div. inst. 6, 10, 7; vgl. Min. Fel. 19, 1: audio poetas quoque unum patrem divum praedicantes, u. Stellen wie Od. 18, 136/8, Aen. 6, 724/32, georg. 4, 227f; vgl. Courcelle 37_5). Auf Grund nur weniger Beispiele, die an Hand längst vorliegender, aber nur beschreibender Materialsammlungen zu ergänzen wären, stellten sich bisher als Formen der Auseinandersetzung heraus: einmal (apologetische) Spiritualisierung oder Verallgemeinerung, ferner Übertragung äquivoker Begriffe u. Formeln. Beide Methoden nehmen das E. in üblicher Verallgemeinerung als Berufungsinstanz, jene mehr kritisch-überführend (‚Gesetz'), diese positiv-umdeutend (‚Evangelium'). Der Übertragung dienen noch zwei weitere Verfahren, einen E.-Text der christlichen Tradition anzupassen: Kontamination u. Interpolation.

3. Interpolation. Die ‚christl. Interpolation' (Ausdruck Traube 67) gehört nicht nur in die Überlieferungsgeschichte (zB. vgl. Ovid. met. 15, 835 in einer Hs. des 13. Jh.: prolem sancta de virgine, statt: coniuge, natam; weiteres Traube aO.; Norden, Komm. 130). Die erste interpolierende Umdeutung in der christl. Literatur findet sich in der Rede des lukanischen ‚Paulus', Act. 17, 23 (vgl. Norden, Agnost. 55/64; weitere Beispiele 122/4, von Kallikles in Plat. Gorg. 484b an über das hellenist. Judentum; vgl. ferner Geffcken 600; E. Norden, Beitr. z. Gesch. d. gr. Philosophie = Jb. Klass. Phil. Suppl. 19 [1893] 387; K. Führ, Rhetorica: Nov. Symb. Joachimicae [1907]). Interpolierende Rezeption des E. zeigen u. a. folgende Stellen: Aug. c. Jul. Pelag. 6, 1, 1 wird atra dies in Aen. 6, 429 durch ultimus (dies) ersetzt; nur ohne das pessimistische atra konnte der Vers in die Diskussion aufgenommen werden (andere, nämlich antithet. Verwendung im apologetischen Deutungstyp, unter Beibehaltung von ‚atra', bei Fulgentius ep. ad Gallam viduam [PL 65, 312B]: atra sei der Tag für alle, die nach 1 Joh. 2, 11 u. Joh. 3, 19 in der Finsternis des Unglaubens leben). In De ordine 1, 4, 10 interpoliert Augustin ‚pater deum' (Aen. 10, 875f) zu ‚pater deus', läßt aber das ‚sic altus Apollo' stehen, das später in einer interpolatio ecclesiastica (Traube 69) zu ‚sic altus Jesus' verwandelt wird; das tat schon Hieron. adv. Ruf. 1, 5, beließ aber ‚pater deum'. Im Gegensatz zu Augustin ist bei Hieronymus nur die bloße Übertragung epischer Stellen mit häufiger Interpolation vertreten. Beispiele: in Ruf. 1, 7; ep. 77, 6, 4: mit interpolierender Toposabwandlung centum linguae; 11, 2: statt Aen. 8, 287f Herculeas: femineas. Eine derartige Übertragung aus dem heroischen auf den martyrologischen Bereich findet sich auch im Cento aus Aen. 2, 650 u. 6, 672 in v. Paul.: PL 23, 17/30; es sind die Verse, die auf Christus zu übertragen Hieronymus in ep. 53, 7 ablehnt (vgl. v. Hil. prol.: PL 23, 29A; Sulp. Sev. v. Mart. 26; beide Male Homer im Rahmen der Unsagbarkeitstopik).

4. Kontamination. Kontaminierende Übertragung ist bei Hieronymus ebenfalls sehr häufig (Belege Hagendahl 298/309). Die Kontamination von buc. 3, 60 mit Aen. 6, 726f bei Serv. in buc. 3, 60, die zur Gleichsetzung von Juppiter u. spiritus führt (vgl. Norden, Komm. 22; Plotin. enn. 4, 4, 9. 10; Buffière 143/6. 535. 537_{65}), wirkt sich bei Augustin civ. D. 4, 9f aus (vorher Lact. div. inst. 7, 3, 4f; 1, 5, 11; ira 11, 5). Hier wird diese Zitatkombination weiterhin gekoppelt mit Jer. 23, 24 (vgl. ferner ench. 7, 20f mit Act. 12, 9 u. Aen. 10, 392; Schelkle 164f; zu dieser Methode mit Belegen: H. Hagendahl, Methods of Citation in postclassical Latin: Eranos 45 [1947] 114/28). Innerhalb der nichtchristlichen philosophischen Verwertung des E. war dieses Cento-Verfahren ver-

breitet (vgl. Sen. ep. 53, 3; 82, 16; Serv. in Aen. 6, 596). Das früheste christliche Beispiel ist Minuc. Fel. 19, 1, wo georg. 4, 222f u. Aen. 1, 743 umdeutend kontaminiert sind (vgl. Courcelle 37_5). In dieser Tradition steht Augustin weiterhin serm. 105, 7, 10; ep. 140, 32; ench. 5, 16; c. Jul. Pelag. 6, 21, civ. D. 10, 21; nat. et orig. an. 4, 18, 28. Die Stelle civ. D. 10, 21 ist deshalb interessant, weil hier mit Hilfe der Kombination von Aen. 7, 310 u. 3, 338 u. der *Etymologie Heros-Hera eine Gleichsetzung von Heroen u. Märtyrern erreicht wird. Dasselbe versucht Aug. civ. D. 21, 27 durch eine Kombination von Mt. 10, 41 u. Aen. 6, 664 (vgl. Courcelle 36); er konkretisiert hier durch die Bibelstelle den allgemeinen Sinn des Verses ‚quique sui memores alios fecere merendo‘. Damit war, unter Aufnahme traditioneller Methoden (*Interpolation, Kontamination, *Etymologie), auch sachlich eine Interpretatio christiana ermöglicht. Sie erstreckte sich naturgemäß vor allem auf den ekklesiologischen u. martyrologischen Bereich u. war daher außerdem geeignet, zusammen mit den genannten Übertragungen des Hieronymus, die Theorie für den Ersatz des heroischen E. durch die poetische Heiligenvita zu bilden.

5. Zusammenfassung. Die christl.-lateinische E.-Interpretation hat es also nicht bei einer Übernahme der philosophischen Allegorese bewenden lassen, sondern darüber hinaus das vorchristl. E. apologetisch benutzt, sowohl historisch gegen den Mythos als auch im Literalsinn gegen die Allegorese. Indessen ist mit Hieronymus u. a. immerhin auch der Typ bloß rhetorischer Übertragung vertreten, u. die Methoden der Deutung stammen überwiegend aus vorchristlicher Praxis. Aber es war im Westen doch die Möglichkeit einer schärferen u. breiteren Auseinandersetzung als im griechischen Christentum dadurch gegeben, daß man hier außer einem entwickelten historischen E. auch ein ausgebildetes Lehr-E. vorfand, beide, zumal in ihrer Verbindung bei dem poeta maximus Vergil, für die Bildung seit langem verbindlich. – Zweitens war die Auseinandersetzung so profiliert, weil die lateinische Theologie, vor allem in Augustinus, sich in einer viel tiefergreifenden Kontrastimitation zur spätantiken Philosophie befand. Weithin fällt daher die Rezeption des heidnischen E. vor allem in das Gespräch mit der Philosophie, die ihr Selbstverständnis zu einem guten Teil ebenfalls in der E.-Auslegung entwickelt hatte. In dieser indirekten Verwendung wurde die antike Poesie faktisch auch im Christentum zur ancilla philosophiae vel theologiae, während die griechische Theologie nur den entsprechenden Topos weitergab, ohne ihn anders als formal zu verwirklichen (Stellen: Wyss 181_{15}). Für sie rechtfertigte er vielmehr Fortführung der Schultradition, sei es als Weiterverwendung der üblichen Metren, sei es als Begeisterung für Homer. Das heidnische E. unmittelbar zu rezipieren, in ebenfalls theologischer Absicht, blieb dem christl.-lateinischen E. vorbehalten. Jedenfalls scheint im Westen der Kampf mit der Bildungstradition, u. d. h.: mit der eigenen Vergangenheit, im 4. u. 5. Jh. schärfer ausgetragen worden zu sein. So kam es hier mit Hilfe der E.-Interpretation auch zu einer klareren Abgrenzung im ekklesiologisch-politischen Bereich als im Osten. – Das Erbe einer derart komplexen E.-Auslegung hatte das MA systematisierend anzutreten. Durchgesetzt hat sich in ihm freilich weder der antithetische Deutungstypus noch die selbständige interpretatio christiana zB. Augustins, sondern die Allegorese mit ihrer Umdeutung sowohl der biblischen als auch der antiken Tradition. Damit verwischen dann auch die Unterschiede zwischen griechischer u. lateinischer E.-Deutung.

b. Stilgeschichte des christl.-lat. E. (strukturelle u. motivische Rezeption). 1. Didaktische Epik. α. Commodian. Die christl. Epik setzt im 3. Jh. ein, zu einer Zeit, die keine vergleichbare nichtchristl. Epik bietet, mit der Lehrdichtung Commodians (zur Frühdatierung vgl. J. Martin, Comm.: Traditio 13 [1957] 1/71; ders.: CCLat 128, X/XIII; K. Thraede, Beiträge zur Datierung Commodians: JbAC 2 [1959] 90/114; anders o. Bd. 3, 248). Die Anfänge der christl. Poesie liegen also vor der E.-Renaissance des 4. Jh., die sich dann in der theologischen Literatur nach Laktanz, nicht aber schon bei Cyprian, Commodians Zeitgenossen, gespiegelt hat. Der zeitgemäße Bruch mit klassischer Sprache u. Metrik bei Commodian sowie das Fehlen der Imitation ist Absicht (Mohrmann 289), am deutlichsten sichtbar im Vermeiden des Hyperbaton. Die Form im ganzen entspricht dem apologetischen Gehalt mit der Ablehnung der klassischen Literatur (c. 583f). – Die zwei Bücher Instructiones sind als Zy-

klus konzipiert, gerahmt durch Praefatio u. Epilog (mit Sphragis des Dichters 2, 35; nur hier keine akrostichische Verankerung der Überschrift; zum Autornamen im Epilog: Curtius 503f). Buch 1 (gegen Heiden, ‚Gottesfürchtige' u. Juden) kann als Reihe von Paraphrasen apologetischer Topoi aufgefaßt werden, Buch 2, eher katechetisch, versifiziert paränetische Sätze u. Testimonien, in erster Linie aus Cyprian bzw. seiner Vorlage. Der apologetisch-paränetischen Tendenz entsprechen Stilmittel, die bewußt populärer Tradition entnommen sind. Dazu gehören vor allem Wortspiel u. Volksetymologie bzw. etymologisierende Rückführung u. Neudeutung. In der klassischen Epik erscheinen sie am Rande, wenn auch nicht selten (vgl. I. N. Herescu, Poètes linguistes: RevÉtLat 24 [1946] 71/73; J. Marouzeau, Quelques aspects de la formation du latin littéraire [Paris 1949] 72/9; Curtius 483f); für Commodians Stil aber sind sie konstitutiv (das Material ist noch nicht gesammelt, vgl. aber S. Cucco, La Grammatica di C.: Didaskaleion 3 [1914] 183; 4 [1915] 7; E. Löfstedt, Vermischte Studien z. lat. Sprachlehre u. Syntax [Lund 1936] 98f). Zeitgenössische Weisheits- u. Spruchliteratur, wie erwiesenermaßen die Disticha Catonis, sind nicht nur inhaltlich benutzt, sondern auch stilistisch nachgeahmt; so ist ein Streben nach paarweiser Versanordnung festzustellen. Ferner gehören dahin Abecedarius (1, 35; 2, 15) u. Reim (Tiradenreim: 2, 4; 2, 23; 2, 35) als vers- u. strophenbildende Faktoren an Stelle des klassischen Metrums. So wird auch die in den Instruktionen durchgehende *Akrostichis aus dieser Tradition unmittelbar geschöpft u. nicht als Nachahmung der metrischen argumenta der Komödie usw. gedacht sein. – Auch die Praefationen (instr. 1, 1; c. 1/88) sind nicht von der Struktur des epischen Prooemiums bestimmt, sondern von traditionellen Aussagen der apologetischen Literatur. Zur Bekehrungstopik gehört zB. der Hinweis auf die eigene sündige Vergangenheit (instr. 1, 1, 4/6; c. 1/15), die später in der prosaischen u. poetischen confessio-Literatur wiederkehrt; ferner gehört zu dieser Topik die Bekehrung durch die Schrift (1, 1, 6; c. 11) u. die Solidarität mit dem ungläubigen Leser, die schon Barn. 3, 6; 5, 9; 14, 5; 16, 7 betont (c. 14f, similiter 1, 1, 4; zu diesem Komplex gehören ebenso 2, 4, 8; 3, 21; 4, 2; 22, 24; 29, 2; c. 63. 83. 765; Unwürdigkeitstopos: 1, 31, 6. 9; 2, 16, 1; vgl. Barn. 4, 9; 6, 5; Ign. Eph. 8, 1; 18, 1). Die ganze Praefatio des Carmen ist derart vom Topos simile e simili beherrscht, kombiniert mit den Topoi ‚Unsagbarkeit' (9f), brevis vita (31), homo melior belua (35). Die Topik der autobiographischen Aussagen verbietet eine Auswertung für die Lebensverhältnisse des Dichters, sie können aber mit den literarischen Topoi zeigen, wo die Vorbilder für Tradition u. Stil dieser Gedichte zu suchen sind, nämlich in apologetischer u. rhetorischer Prosa sowie in der Weisheits- u. Spruchdichtung. Versuche, das Carmen zu gliedern durch Einfügen digressorischer Topoi, liegen vor als Rahmung eines versifizierten apologetischen Credos v. 89 u. 131/7, als Topos ‚pauca e multis' 523f, Bescheidenheit 546f, als Paralipsis u. a. 579.

β. Carmen adversus Marcionitas. In die Stiltradition Commodians gehört auch das Carmen adversus Marcionitas. Während sich bei Commodian keine einzige antihäretische Formulierung findet, ist hier die Position bereits antihäretisch, obschon, das gilt für das christl. Lehr-E. grundsätzlich, keine aktuelle oder auch nur treffende Auseinandersetzung mit der Häresie gemeint sein kann (vgl. K. Holl, Zeit u. Heimat d. ps.-tertull. Carm. adv. Marc.: GesAbh 3 [1928] 13/53). Die versbildenden Faktoren sind dieselben wie bei Commodian: Reim, Alliteration, Wortspiel, ebenso die apologetischen Topoi (aus Barn. hergeleitet von A. Oxé, Prolegomena de Carmine adversus Marcionitas, Diss. Leipz. [1888] 12f; zum Anschluß an Commodian: 42/5). Ebenso wie bei Commodian sind Etymologie u. Übersetzungsdeutung häufig (die Stellen bei Oxé aO. 25f ließen sich stark vermehren). Allegorese u. Typologie geben den Zusammenhang (das ganze Buch 4 behandelt allegorisch den Zusammenhang von araagnus-terra). Strukturell indes ist eine Veränderung festzustellen, insofern die Fünfzahl der Bücher Mosis, nach der schon die Psalmen gruppiert worden waren, kompositionsbildend gewirkt hat (zur Zahlenkomposition Curtius 491/8) u. also die Verteidigung des AT gegen Marcion auch in der Form ausgedrückt ist. – Am Übergang von Buch 4 (Zahl der Evangelien) zu 5 (Pentateuch) steht ein Binnen-Prooemium mit Inhaltsangabe aller 5 Bücher u. folgendem Credo, das auch Buch 4 einleitet. Von kompositionellen Erweiterungen im einzelnen sei nur genannt die

Ausformung des typologischen Schemas lignum mortis – lignum vitae (Commod. 1, 35) zur ἔκφρασις τόπου mit Übersetzungsdeutung von Golgotha (2, 296ff); die Rolle Palästinas als epische Landschaft bzw. als locus amoenus deutet sich bereits an bei Juvenc. 3, 460f, geht in den AT-Paraphrasen auch auf die Paradiesesbeschreibungen über (Avit. 1, 193; Dracont. 1, 178), macht sich dann aber, derart christianisiert, wieder selbständig bei PsCyprian. de ligno vitae (CSEL 3, 3, 305/8: est locus; als Vorbild vgl. PsLact. de ave Phoenice 1: est locus...; vgl. Carmen de resurr. 193 [82 Wasz.]: est locus Eois Domino dilectus in oris; Claudian. in Ruf. 1, 123; Norden, Komm. 296).

γ. Pseudepigraphische u. anonyme Kleinformen des 4. u. 5. Jh. Die von Rhetorik u. Apologetik bestimmte Kombination hymnischer, paränetischer u. exegetisch-paraphrasierender Elemente löst sich im Laufe des 4. Jh. auf; in Konkurrenz zur außerchristlichen E.-Renaissance u. -Exegese u. in Parallele zur Deutung des E. in der christl. Prosa bildet sich eine Kontrastimitation der antiken Epik heraus, Rezeptionstypen werden erkennbar u. es entsteht im 5. Jh. mit einer spezifisch epischen Tradition des lat. Christentums auch ein literarisches Selbstverständnis, das sich, verbunden mit der topischen Kontrastierung heidnischer u. christl. Literatur, in den Prooemien niederschlägt (Ansätze zur christlichen Prooemientopik bereits bei Juvencus). Mit dem 4. Jh. sucht die christl. Poesie Anschluß an die klassischen Muster. Das theologische Element formiert sich antihäretisch als orthodoxes Lehr-E., das nunmehr bewußt antike Vorbilder nachahmt u. umformt (*Prudentius); das paränetische Element wird zum ethischen Lehrgedicht (*Orientius). Der Unterschied zum 3. Jh. wird deutlich, wenn man bei Prud. den Hymnus de trinitate, Prooemium zu Apotheosis u. Hamartigenia, vergleicht mit Commodian c. 94: (deus), qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus: hier erscheint, wie bei den Apologeten, das kirchliche Bekenntnis nur am Rande u. ist im Gegensatz zum Hymnus des Prudentius keine dogmatisch verwertbare Aussage. Als sich gegen Ende des 4. Jh. Orthodoxie u. Klassizismus verbünden, wird die bewußt antiklassische Poesie im Stile Commodians abgedrängt in den Untergrund anonymer u. pseudepigraphischer Literatur; Commodian selbst gilt dem Decretum Gelas. als apokryph (PL 59, 163 = TU 3, 38, 4 [1912] 317). Als rhetorisch geprägte Kleinform oder als Schulübung lebt diese Tradition am Rande der Orthodoxie weiter (Katalog dieser Dichtungen bei G. Krüger: Herzog-H., RE [3]6, 407/11; *Cento); sie findet sich auch als Gelegenheitsproduktion von Namenschristen unter den Epikern (zB. Claudians c. de Salvatore). Das früheste uns bekannte Stück dieser Art, noch vor dem genannten Bündnis entstanden, ist das Gedicht ‚Laudes Domini‘ (148 Hexameter; ca. 325; Ausg. W. Brandes: Progr. Braunschweig [1887]). Es bestätigt seine Herkunft aus der Rhetorik zunächst in seiner Struktur (exponierender Prolog nach 2 Petr. 3, erzählende Einleitung, Hymnus, Epilog), ferner in der Topik (v. 10 memini; vgl. Norden, Komm. 208f; Macrob. sat. 4, 6, 137: Augenzeugenschaft als locus rhetoricus; vgl. Cento Probae 35; De ecclesia 113; Juvenc. 1, 379. 395; C. de res. 43; De ligno vitae 4; aber auch Prud. ham. 789; apoth. 450; cath. 3, 198; v. 86/8 Unsagbarkeitstopos ‚centum linguae‘), schließlich auch im Epilog selbst (v. 143/8), dessen panegyrischer Topos salus principis (vgl. Plin. paneg. 94, 2) innerhalb der christlichen Dichtung nur noch bei Juvencus 4, 805/11 begegnet (vgl. G. Bardy, Les Laudes Domini, poème autunois du commencement du IVe s.: Mém. Acad. Dijon 1933, 36/51). Die höfische peroratio begegnet in der Epik zuerst am Schluß der Thebais des Statius (12, 814). Daß, im Gegensatz zur später christlich stilisierten laudes-Literatur, die anonyme u. pseudepigraphische christl. Poesie bei bloßer Übertragung rhetorischer Formen bleibt, zeigt etwa ein Vergleich von Auson. app. 3 (Nomina Musarum) mit PsOrientius p. 247f Petschen. (Explanatio nominum Domini.) Die übrigen epischen Kleinformen des 5. Jh. weisen sich als Randerscheinungen aus; zB. blickt das Carmen de res. im Prooemium (v. 1/32), wie das Carmen der Sulpicia (Ausonius app. c. 5, 1/11), auf durchaus profane lyrische Produktion zurück (Georgica-Imitation); es ist im übrigen eine Kompilation aus Cyprianus poeta, Avitus, Dracontius, Claud. Mar. Vict., d. h. den AT-Paraphrasen des 5. Jh. Im Carmen de res. entstammen auch die stilbildenden Faktoren der für uns mit Commodian einsetzenden Tradition (Topoi, Binnen- u. Tiradenreim, Etymologie samt Tmesis, v. 145, 167 u. ö., vgl. Ausg. Waszink 74).

Der Schritt von Apologetik u. Rhetorik zur Poesie macht die christliche Epik zugleich exklusiv (vgl. Traube 50f; E. v. Ivánka, Κεφάλαια. Eine byzantinische Literaturform u. ihre antiken Wurzeln: ByzZ 47 [1954] 291; P. Wendland: Gercke-Norden, Einl. i. d. Altertumswiss. 2² [1910] 316). Die nichtklassische Form (Sprache, Metrum) lebte weiter in der Poesie der Häretiker, die den Anschluß an die hohe Literatur bewußt unterließen u. ihre Maße aus der Volksdichtung nahmen (bezeugt ist das besonders aus dem griechischen Bereich, vgl. P. Maas: Philol. 68, 22 [1909] 445f, mit Belegen u. Parallelen aus Papyri; vgl. noch Sozom. 6, 25 über die εἰδύλλια des Apollinarios).

δ. Augustinus. Stileigenheiten der frühen christlichen Epik treten uns erst wieder entgegen, u. zwar jetzt bewußt im Dienste einer kirchlichen Epik verwendet, im Psalmus contra partem Donati Augustins, der seinerseits die Psalmen der Häretiker imitiert (retr. 1. 20; schon Greg. Naz. folgt dieser Tendenz: ep. 101 [PG 37, 195A], ebenso Ambrosius gegen die Arianer, vgl. Mohrmann 294f; *Hymnus, *Psalm). Das Motiv ‚Belehrung des Volkes' hatte die orthodoxe Lehrdichtung nicht übernommen, während es zuerst u. weiterhin bei den Häretikern in den ‚neuen Psalterien' (Greg. Naz. ep. 101 [PG 37, 193 A]) wirkliche Gemeindepoesie gab (Belege Golega, Ap. 4, 1; vgl. Norden, Kunstpr. 2, 841/3; die Hymnen des Ambrosius, motiviert zB. ep. 21, 34, bleiben hier füglich beiseite). Es wird daher richtig sein, den Stil des Psalmus (Abecedarius, Reim, Refrain, Rhythmik) nicht in direkte Verbindung mit Commodian zu setzen (vgl. H. Vroom, Le psaume abécédaire de Saint Augustin et la poésie latine rhythmique = Latin. christ. prim. 4 [Nijmegen 1933] 32. 48f), weder positiv (W. Meyer: Ges. Abh. 2, 118; Mohrmann 289), noch negativ (Norden, Kunstpr. 2, 865: ‚bloße Spielerei'), sondern ihn als Nachahmung der häretischen, den urkirchlichen Hymnus mit der Volkspoesie verbindenden Tradition zu verstehen, zumal zuallererst bei Augustin didaktische Epik liturgisch, nicht nur katechetisch wie in Commod. instr. 2 u. bei Greg. Naz., gebunden sein will, trotz des Ich-Stils in v. 35. 183 u. im Epilog. Immerhin greift hier Augustin, wenn auch gezwungen, auf bewußt vulgäre Form zurück, wie sie der Chiliast Commodian in seiner antipaganen u. antijüdischen, aber noch nirgends antihäretischen Dichtung verwendet hatte, ehe die orthodoxe Poesie, als Lehr-E. nunmehr ganz antihäretisch, sich dem Zwang der klassischen Muster unterwarf u. eben dadurch exklusiv wurde.

ε. Prudentius. Strukturell ausgeprägt sind erst die didaktischen Epen des *Prudentius: Hamartigenia, Apotheosis, Contra Symmachum. Sie folgen indes nur insofern der Tradition des lateinischen Lehr-E., als sie von der Möglichkeit Gebrauch machen, das Prooemium als Hymnus zu gestalten (vgl. U. Fleischer, Zur Zweitausendjahrfeier des Ovid: Antike u. Abendl. 6 [1957] 38). So leitet der ‚Hymnus de trinitate' Apoth. u. Hamart. ein, die als ein einziges Werk in zwei Büchern konzipiert sind, wie die Praefatio zum Gesamtwerk zeigt (v. 37/42; vgl. Weyman 64f; der Hymnus ist von Lavarenne 2, 1 nicht entsprechend gedruckt, sondern vor die Apoth. gesetzt; auch der Epilog, Hamart. 931/66, müßte gesondert werden). Der Katalog der sectae umfaßt so gut wie alle einem Christen um 400 überhaupt wahrnehmbaren Häresien der Vergangenheit; unmöglich, den Titel ‚Apotheosis' mit dem Gesamtinhalt zur Deckung zu bringen (vgl. R. Keydell, Ein dogmatisches Lehrgedicht Gregors v. Naz.: ByzZ 44 [1951] 321; Anregung durch Greg. Naz. or. 3/4 ?), zumal die Bekämpfung der Häresien in der orthodoxen Literatur, abgesehen von theologischen Bestreitern wie Origenes u. Augustin, durchweg pauschal u. moralisch vor sich ging wie ehedem die Invektiven gegen das Judentum (vgl. W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum [1934] 153 u. ö.; auch die Bedeutungsgeschichte von perfidus-perfidia, impius, infidelis usw. zeigt das deutlich). Jedes der beiden Gedichte bietet eine metrisch abgesetzte Praefatio (Apoth.: Disticha aus iamb. Trim. u. iamb. Dimeter; Ham.: iamb. Senare), in Anlehnung an die zeitgenössische Epik (s. o. zu Claudian; vgl. auch die Zweizahl der Bücher Ham. u. c. Symm. mit Claudian in Rufin.), in der jeweils ntl. (Apoth.) oder atl. Texte (Ham.: Gen. 4) allegorisch-antihäretisch umgesetzt sind. – Symmetrisch komponiert sind auch die beiden Bücher contra Symmachum, deren erste Praefatio sich auf Paulus, mit allegorischer Deutung von Act. 27/28, deren zweite sich auf Petrus beruft, mit Allegorese von Mt. 14, 24/32; die Berufung auf diese beiden Apostel in einem Werk, das in Rom erschien

(Lavarenne, Ausg. 4, 89; A. Puech, Prudence [Paris 1887] 195), ist programmatisch u. für die politische Theologie des Prud. bezeichnend (vgl. c. Symm. 2, 772: patriae sua gloria Christus). – Die biblisch gebundene Praefatio hat in Metrik u. Topik nichts gemein mit dem klassischen Prooemium, ähnelt vielmehr einer allegorisierenden Paraphrase u. hat ihre Parallele, ebenso wie der Ich-Stil, in den Epen des Claudian. Ist bei Claudian der Eposdefinition ‚bella' historisch-panegyrisch bzw. mythologisch (de raptu Pros.; Gigant.) genügt, so hier historisch-apologetisch (vgl. praef. v. 39 ‚pugnet'), wie in der Psychomachia moralisch-allegorisch.

ζ. Orientius. In die Geschichte der christl. Lehrepik gehört auch das Commonitorium (2 Büch.) des *Orientius, trotz des elegischen Maßes (vgl. R. Ellis: CSEL 16, 196). Sigebertus Gemblacensis vir. ill. 34 (11. Jh.) schloß aus dem Inhalt auf metrum heroicum (Orientius wurde erst im 16. Jh. bekannt); es überwiegt Imitation der Epiker. Der Stoff wird wie bei Commodian (c. 87f) mit der Zweiwegelehre exponiert (43ff). Auch Junkturen (wie non sanguine fuso, 65, u. ergo mei similis peccator, 611, zugleich Solidaritätstopos, vgl. v. 405) weisen dorthin. Wenn auch die Buchzahl eine gewisse Entsprechung zu Prudentius bietet u. im Binnenprooemium der Kontrasttopos auftritt (2, 7; vgl. 1, 347/52), so deutet, abgesehen von der Verwischung der metrischen Form, die Fülle der Topoi u. rhetorischer Figuren auf stärkere Abhängigkeit von der Kunstprosa. Das könnte bereits eine Analyse des Prooemiums zeigen, das im Übergang zum literarisch gemeinten Hymnus (da mihi posse loqui, v. 26), der innerhalb der Doxologie sich auf Bileams Eselin (29/32) u. im Schlußgebet auf Christus verbum beruft, die Christianisierung des Topos ‚a Iove principium' bietet (17/19); zum literarischen praeceptor wird Gott auch degradiert comm. 1, 89, wo Entschuldigungstopos u. Sündenbekenntnis verschmolzen sind (wie auch Claud. Mar. Vict. precatio 119/22). Eine Zusammenstellung der Topoi, zB. ‚vita brevis' 1, 411f, ‚Unsagbarkeit' (centum linguae) 1, 387f, ‚Unwürdigkeit' 1, 611f, ferner der Manierismen u. rhetorisierten Bibelzitate (wie 1, 74: nolo tuos hircos, nolo tuos vitulos) würde ergeben, daß Orientius stilistisch zwischen der selbständigen Epik etwa des Prudentius u. der rhetorisierenden Poesie älteren Typs steht; das erklärt auch die Gemeinsamkeiten mit den Paraphrasen, vor allem im Prooemium. – Aber auch der Epilog gehört in diese Tradition: die Nennung des Autornamens, verbunden mit Demutsformel (2, 417f) findet sich schon bei Commodian, bei dem ‚mendicus' (2, 35) im Sinne einer Demutsformel zu verstehen ist, begleitet vom Topos ‚pauca e multis' (2, 35, 25). Für die commendatio im Epilog, übernommen aus der Rhetorik u. bei Orientius mit einer Bekenntnisaussage verschmolzen, haben wir Parallelen in der spätgriechischen Poesie: Pamprepios (?) 1, 193 Gerst. = 580, 151f Page; Tryphiodor 664ff (vgl. auch die aus dem Prosa-Panegyricus übernommene höfische peroratio bei Statius, Juvencus, Laudes dom., u. die Topos-Christianisierung Orient. comm. 1, 89). Unbeschadet des Urteils über seine Nähe zum spätantiken Manierismus läßt sich das Commonitorium des Orientius doch auch als erster Versuch christl. Rezeption der Elegie verstehen. Venantius Fortun. freilich führt ihn im Katalog der eigenen Vorbilder unter den christl. Epikern auf (v. Mart. 1, 15f; diese Liste der Vorläufer zeigt, daß sich endgültig eine christl. Dichtungstradition gebildet hat; in ihm zuerst findet sich die innerchristl. Imitation auch ausgesprochen). Aber zuerst Orientius hat doch die elegische Form in die didaktische Poesie übernommen. Während er einerseits durch den Stoff u. die stärkere Imitation der Epiker die ursprüngliche Gattung (bewußt?) überspielt, gehört er daher andererseits doch auch in die Linie von Ps-Laktanz de ave Phoenice zu Dracontius, die auch in der Rezeption der Ekphrasis deutlich wird (s. u. Sp. 1029f). Unter diesem Gesichtspunkt gehören dann auch die Selbstaussagen, vor allem in den Schlußversen, eher in die Tradition der Elegie.

2. Ntl. Paraphrasen. α. Juvencus. Die Evangelienparaphrase des Juvencus wurde schon mehrmals gestreift. Die christl.-lateinische Paraphrase stellt ja nicht nur das Problem der Episierung des Bibeltextes, sondern, da sie zugleich in die Übersetzungsliteratur gehört, auch das der Romanisierung (vgl. dazu die Beseitigung des palästin. Kolorits in 1, 328f: es fehlen Pharisäer u. μετάνοια). Die Buchzahl und die erste 8zeilige Praefatio sind von der Vierzahl der Evangelisten bestimmt; Juvencus folgt überwiegend Matthäus als dem längsten Evangelium. Die 2. Praefatio kontrastiert die eigene Dichtung der bisherigen Epik; die indicatio des Themas

(19f) nennt als Gegenstand ‚Christi vitalia gesta', darin der üblichen E.-Definition entsprechend; dennoch zeigt die Umschreibung des antiken E. (laudes, gloria), daß die E.-Auffassung von der rhetorisch-panegyrischen Haltung berührt ist, was ja auch gut zur Gattung im ganzen u. zur höfischen peroratio paßt (anders Raby 18). Sehen wir von Mißverständnissen (vgl. 3, 239/42 mit Mt. 16, 8) u. der Frage ungemäßer Episierung ab (vgl. mit Mt. 26, 68: ‚wer dich schlug', cuius tibi palma sonarit, 4, 569), dann bleibt innerhalb der Gattung das Problem der exornatio u. das der variatio. Erweiterungen finden sich an den zeitlichen Übergängen (Sonnenauf- u. Untergang) u. als Episierung der Landschaft; die gattungsgemäße breviatio übt Juv. in der Kompression von Reden (vgl. 2, 801/5 mit Mt. 13, 27ff u. 2, 232/8 mit Joh. 4, 47ff). Theologisch wichtiger ist die variatio der Gottes- u. Christusnamen, die zu Namen wie Tonans u. rector Olympi führen (vgl. N. Hansson, Textkrit. z. Juvencus mit einem vollständigen Index verborum [Lund 1950]; für die Christusnamen vgl. 2, 55; 3, 530; 4, 365. 385. 479; 785: proles veneranda Tonantis).

β. Sedulius. Das Carmen Paschale des Sedulius hat nicht nur Juvencus, sondern, in Allegorese u. Typologie sowie in den antihäretischen Formulierungen des ersten Buches u. des Epilogs, auch das christl. Lehr-E. verarbeitet (1, 37 haec [sc. dona paschalia v. 36] mihi carmen erit, nimmt Juvencus praef. 19 auf u. ersetzt das episch-paraphrastische vitalia gesta thematisch durch dona paschalia). Auch die Fünfzahl der Bücher weist zurück auf das Carmen adv. Marcionem bzw. auf die Bindung an das AT (zu dieser vgl. auch David als Vorbild in 1, 23/6). Als Produkt der Rhetorisierung u. also stilistisch in die Nähe des Orientius gehörig erweisen es nicht nur die Manierismen im einzelnen (als Beispiel vgl. 2, 7: noxia tu coniux magis an draco perfidus ille? Perfidus ille draco, sed tu quoque noxia coniux) oder auch die Motivierung (ep. ad Maced. 4, 15, 5, 10), sondern vor allem die doppelte Abfassung in Poesie u. Prosa (Curtius 454/7) in der der Autor sein eigener Paraphrast wird (vgl. Liban. or. 5, 1 u. o. zu Basileios v. Seleukia; Ambrosius hat sein Aeterne rerum conditor im Hexaemeron in rhetorische Prosa aufgelöst). Erstmals bei Sedulius steht auch eine widmende Prosa-Vorrede neben einer poetischen. Der rhetorisierende Charakter wird auch deutlich am Vorherrschen des Rezeptionstypus ‚Übertragung'.

γ. Arator. Die zwei Bücher De actibus apostolorum des Arator weisen sich als Paraphrase dadurch aus, daß der jeweils versifizierte Lukastext vor die Paraphrasierung eingeschoben ist. Die Bucheinteilung paßt sich der lukanischen Konzeption insofern an, als Petrus u. Paulus die Hauptakteure jeweils eines Buches sind; so ist das Aufbauprinzip neutestamentlich, aber apostolisch, im Unterschied zum synoptischen des Juvencus. Es wird hier deutlich, daß die Bindung an den biblischen Text bei der Paraphrase keine freie epische Technik, sondern allenfalls stichische Erweiterungen zuläßt, während im Lehr-E. bereits die Zahl der Bücher programmatisch sein konnte, wie die mosaische Fünf-Zahl im Carm. adv. Marc. u. die röm.-apostolische Zwei-Zahl bei Prudentius. Hatte Juvencus die episierende exornatio nur an theologisch unwichtigen Stellen (Rahmungen) verwendet, so wurde bei Sedulius eine Annäherung an das Lehr-E. insofern sichtbar, als mit Allegorese u. Typologie nunmehr theologisch legitime Erweiterungen des Bibeltextes vorgenommen werden konnten. Die Tendenz der epischen Erzählung zur ‚epischen Breite' war also innerhalb der biblischen Paraphrase nur mit Hilfe der Allegorese zu verwirklichen (*Predigt), ein Sachverhalt, den Prudentius für die Schöpfung eines allegorischen E. ausgewertet hatte. Mit der Verwendung der Allegorese, deren Rolle sozusagen der des Gleichnisses im alten E. ähnelt, brauchte man sich nicht mehr auf Variationen von Epitheta, Übertragung äquivalenter Szenen u. Ausmalung von Naturphänomenen (Zeit, Landschaft) zu beschränken, sondern konnte dogmatisch einwandfrei, in Analogie zur zeitgenössischen Hermeneutik alexandrinischen Typs, alle Möglichkeiten allegorischer Ausweitung u. Verknüpfung benutzen. Die Bindung an das Dogma, die das Werk des Arator einem poetischen Kommentar annähert (A. Ansorge, De Aratore veterum poetarum imitatore, Diss. Breslau [1909] 7f; Ziehen 411f), erlaubte auch die unbefangenere Rezeption des vorchristlichen E., zumal im Falle des Arator, da er trotz der Nachahmung Vergils, Ovids, Val. Flacc. auf Grund seines kirchengeschichtlichen Stoffes eine Episierung oder gar Mythisierung des ‚Lebens Jesu' nicht zu befürchten hatte (histo-

riam sequens carmina vera loquar: 2, 1081f); andererseits zog er daher mehr die historische Epik zur sprachlichen Ausgestaltung heran u. brauchte mit der Sprache etwa Lucans auch keine Begriffe der Mythologie zu übernehmen, wenn man von obligaten Verschlüssen wie rector Olympi (1, 37) absieht (Belege für die Imitation: Ansorge passim). Drittens konnte Arator bereits zweihundertjährige christl.-epische Tradition voraussetzen u. benutzen (bes. Sedulius, vgl. Manitius, Poesie 370/2). War Sedulius für die epische Technik an die innerbiblische Typologie gebunden, so konnte Arator in einem exegetisch selten behandelten Text allegorische Beziehungen zum kirchlichen Dogma entdecken u. sich also bewußter als Interpret verhalten u. fühlen, was sich auch in häufigen Selbstentlehnungen ausdrückt (Ansorge 80_2). Als Beispiel für solche ,Entdeckungen' sei nur angeführt 1, 156/9, wo Act. 2, 15 (cum esset hora diei tertia) folgendermaßen ausgedeutet wird: Tertia sidereis inclaruit hora loquelis: Hunc numerum deus unus habet, substantia simplex Personis distincta tribus; quarum plurima notis Instrumenta patent simul hoc et tempora monstrant. Die exornatio einer bloßen biblischen Zeitangabe hat in Juvencus einen Vorgänger, u. auch sonst sind, abgesehen von der Einfügung der Prosatexte, die Eigenarten der Gattung ,Paraphrase' durchaus erkennbar (amplificatio, exornatio, variatio, additio, zB. Einfügung synopt. Parallelen, erweiternde Ekphrasis, Isokola wie 1, 147: Mentibus instat amor, sermonibus aestuat ardor). Aber indem an die Stelle der episierenden Ausmalung die dogmatische Erweiterung tritt, wird die Nachahmung antiker Autoren, die nicht selten einer cento- oder mosaikartigen Zusammenfügung von Junkturen aus allen vorchristlichen Musterepen gleichkommt (vgl. Ansorge 9), abgesichert u. die Rezeption selbst mythologischer Ausdrücke entschärft als nur ästhetisch (vgl. Tonans: 1, 49. 613. 824; 2, 145; Tartarus: 2, 815; Olympus: 1, 37. 111. 346; 2, 289. 1117). Diese nur noch poetische Geltung der Götterwelt, in der heidnischen Literatur längst vorbereitet, geht der künstlerischen Rechtfertigung der Götterbilder in der bildenden Kunst seit 400 parallel (vgl. Cod. Theod. 16, 10, 8. 15; Libanius or. 30; Prud. c. Symm. 1, 502/5; dazu u. zum diesbezüglichen Palladas-Epigramm Anth. Pal. 9, 528 vgl. C. M. Bowra, Palladas and the converted Olympians: ByzZ 53 [1960] 1/7). Ästhetisch gefaßt hatte die Frage des Umgangs mit der heidn. Literatur zuerst *Hieronymus. – Arators Schritt über Sedulius hinaus wird deutlich, wenn man c. Pasch. 2, 97/102 vergleicht, wo die drei Gaben der Magier in Beziehung gesetzt werden zu den drei Zeiten praesentia-prisca-futura (vgl. Hieron. ep. 118, 33, 3: mystica munera). Beides, die Magier u. die Zeiten, klingen auch bei Arator an; die Dreizahl ist aber dogmatisch ganz konkretisiert. Zu diesem Verfahren gehört auch die biblizistische, wie PsApollinarios der Theorie des Hieronymus folgende Rechtfertigung der Paraphrase (ep. ad Vigil. 23/26). Man wird sagen können, daß innerhalb der Paraphrase erst mit Arator die Verbindung von kirchlicher Lehre u. rhetorischer Tradition zu einer dann auch für das MA verbindlichen Form christl.-epischer Sprache erreicht ist, zumal sie auf Grund des Stoffes weniger fragwürdig erscheinen konnte als die übrige Bibelepik u. ja auch infolge der dogmatischen Bindung wie Prudentius den Rezeptionstypus ,Kontrastimitation' stark ausgeprägt hatte. Die nunmehr zugleich kirchlich-politische Bindung dieser Rhetorik erhellt aus der Übertragung des höfischen Widmungstopos (Stat. Theb. 12, 814f) auf den Bischof von Rom in ep. ad Vig. 29: te duce legor (vgl. auch den reinen Panegyricus-Epilog ep. ad Parthenium). Sie wirft ein Licht auch auf die Wahl des Stoffes u. die genannte Bucheinteilung: zur exegetisch-historischen Absicht tritt das panegyrische Interesse an der Verherrlichung der Apostel Roms. So hat Arator die Romanisierung des Bibel-E. auch strukturell erreicht; *Arator: JbAC 4 (1961).

3. Atl. Paraphrasen. α. Historisch-grammatische Paraphrasen. Die AT-Paraphrasen haben die gleiche Entwicklung von der grammatisch-historischen zur rhetorisch-didaktischen Form durchlaufen wie die Umdichtungen des NT. – Der Typ der historisch-grammatischen Paraphrasen ist zunächst durch anonyme oder pseudepigraphische Kleinformen des 5. Jh. vertreten: PsCypr. de Sodoma u. de Jona, ,Hilarius' de martyrio Maccabaeorum, ,Victorinus' de Maccabaeis. Die Titel zeigen immerhin, daß die Paraphrasen als laudatio motiviert bzw., wenn De Sodoma u. De Jona von demselben Autor stammen, sogar didaktisch konzipiert sind, wenn auch nur apologetisch, wie der Hinweis auf das Endgericht de Sodoma 164/7 zeigt.

Zu diesem Typ gehört auch Cyprianus poeta (*Cyprianus III) mit seiner Heptateuch-Umdichtung. Wenn auch diese AT-Paraphrasen der Schulübung näherstehen und gar nicht als bewußt christlicher Ersatz des heidnischen E. gedacht sind (Raby 8), geschweige denn als Antithese, so wird doch mit ihnen einer überlieferten Form der Bildung statt der bloß variierenden Behandlung traditionellen Gutes nunmehr mit einem ganz neuen Stoff auch die Möglichkeit zugeführt, die nur versifizierende Umsetzung mit Hilfe exegetischer Methoden nach dem Vorbild der selbständigen Epik zu erweitern. Cyprianus poeta hat das noch nicht getan u. sich nur geringfügige Eingriffe in den Text erlaubt, der ja die ganze Geschichte Israels umfaßt (fortblieb das Zeremonialgesetz). Einfluß der Allegorese zeigen nur Ex. 413 u. Num. 106 (Christus statt Deus). Was in den folgenden Umdichtungen, die sich zumeist auf Gen. beschränkten, zu gelehrten Exkursen ausgeweitet wurde, ist bei Cyprian nur als unscheinbare ,Erklärung' vorhanden (zB. Gen. 29/31 die Motivierung der Schaffung des Menschen sancta dextra statt verbo). Ausgestaltung des Textes, von der episierenden exornatio der Zeitangaben abgesehen (vgl. Gen. 1245f), zu Episode, Dialog oder Ekphrasis finden sich nicht (trotz ,est locus', Gen. 904). Ansätze, andere metrische Gattungen in die Paraphrase einzufügen, bieten nur die Cantica in Ex. 506/42 (~ c. 15, 1/17), Num. 557/67 (~ c. 21, 17f) u. Dtn. 157/278 (~ c. 33). Zum Charakter dieser Dichtung als grammatischer Paraphrase ohne poetische oder theologische Ambition gehört es, daß ein Prooemium fehlt u. innerhalb der Vergilimitation nur der Rezeptionstypus ,Übertragung' vertreten ist, dem die unreflektierte u. dogmatisch bedenkenlose Aufnahme mythologischer Namen u. Junkturen wie Olympus, Tonans usw. entspricht (vgl. Index Peiper 331, 1 u. 340, 2).

β. Rhetorisch-didaktische Paraphrasen. Formgeschichtlich gesehen bildet die nächste Stufe ,Hilarius', in Genesim ad Leonem Papam. Die drei Hexameterpaare des Prooemiums enthalten dedicatio (paruimus monitis), indicatio (opus Dei) u. Selbstaussage (,eigene Unfähigkeit' kombiniert mit ,Bedeutsamkeit des Stoffes'). Das Ganze ist thematisch als Hymnus gestaltet, u. Teile aus Genesis sowie der Durchzug durchs Rote Meer bilden die Aretalogie. An Versuchen zu episieren, ist die Prosopoiie Adams 125ff zu nennen, ferner die Typologie Ex. 14, 19/31 – Taufe am Schluß (vgl. J. Daniélou, Traversée de la Mer Rouge et baptême: RechScRel 33 [1946] 402/14). – Epische Erweiterungen u. die theologische Ausgestaltung dieses Typs, die sich auch in den Überschriften ausspricht, liegen vor in der Alethia des Claudius Marius Victorius in 3 Büchern (Gen. 1/19; zum Namen vgl. P. F. Hovingh: CCL 128, 119f; der Titel erinnert an die Mythendeutung der Stoa u. des Peripatos, Ziehen 411). Der Hymnus steht hier als precatio für sich, trinitarisch eingeleitet, aber nach alter Hymnus-Struktur durchgeführt (vgl. P. F. Hovingh, Cl. Mar. Vict. Alethia. La prière et les verses 1/170 du livre 1 avec introduction, traduction et commentaire [Groningen 1955] 18; Norden, Agnost. 149/62); ihr rhetorischer Charakter wird deutlich an der Verbindung der abschließenden vota mit der commendatio, die, den traditionellen Entschuldigungstopos christianisierend, um Vergebung metrischer Fehler bittet, nicht ohne vorher auch in christianisierter Demutsformel u. Schwierigkeitsbeteuerung Gott zum iudex in litteris degradiert zu haben (vgl. Gott als artifex in 1, 113 u. Hovingh z. St. 115). Hatte man sich einmal in der Wahl des Stoffes auf Gen. beschränkt, so konnte, dem Ansatz in der Paraphrase gemäß, die exornatio im Sinne des Exkurses, der Ekphrasis oder der Episode gestaltet werden. Die Alethia schließt sich in der kosmologischen Interpretation von Gen. 1 formal der klassischen Lehrepik an, sachlich vor allem der Hexaemeron-Literatur (Nachweise bei Hovingh passim). Das überwiegend philosophische Interesse des Autors hat zu Umdeutungen des Textes geführt, die teils auf die interpretatio christiana des AT in der Hexaemeron-Literatur zurückgreifen, zB. 1, 53 (spiritus Gen. 1, 2 = spiritus sanctus, vgl. Basil. hex. 2, 6; Ambros. hex. 1, 8, 29; August. litt. in Gen. 1, 6, 10; vgl. P. Courcelle, Les lettres grecques 252_{12}, ferner die alte Typologie lignum mortis–lignum vitae in 1, 545/7), teils aber auch auf die vorchristliche Naturphilosophie (wie zB. 1, 118/23 = Gen. 1, 20, vgl. die Vergleichsstellen bei Hovingh 118. 120 zum liquor genitalis 1, 123, ein Begriff, der ja auch bei den Spekulationen über das Taufwasser eine wichtige Rolle spielte, vgl. Tert. bapt. 3, 4; adv. Hermog. 29; Hegesipp. 4, 16, 2; Cyprian. u. a.; vgl. J. Daniélou, Le symbo-

lisme de l'eau vive: RevScRel 32 [1958] 335/46). Von einem ,producere' des Wassers oder der Erde steht nichts im Urtext; der nächste Schritt in dieser durch die Vulgata nahegelegten Umdeutung wird sichtbar Avit. 1, 43 u. Dracont. 1, 27: natura iudice bzw. natura creatrix (vgl. Lucr. 1, 629; 2, 1117, dazu A. Guillemin: RevÉtLat 21/2 [1943/4] 134f; Curtius 116/31; vgl. Aetna 599: natura artifex; Cic. de univ. 2; de nat. d. 2, 22; Plin. n.h. 2, 1; aleth. 1, 113: deus artifex; Vulg. Hebr. 11, 10; Prud. cath. 3, 35; 11, 27). Außer den Umdeutungen in der Rezeption philosophischer Gedanken, etwa aleth. 1, 87 mit der Einfügung des magnum inane von Lucr. 1, 1018f als Teil der Schöpfung statt als Ursprung, spricht sich die Tendenz des Dichters in den Exkursen aus (u. a. 1, 325/37 Willensfreiheit; 2, 227/304 Brudermord; 2, 1/196 Beginn der Kultur). Entscheidend ist, als Folgerung aus der philosophischen Gestaltung der exornatio, daß die Alethia als didaktisches E. lukrezischen Typs gedacht ist; das zeigt vor allem die Kontrastimitation zu Lukrez im ersten kosmologischen Teil. Das christl E. tritt damit ein in die Auseinandersetzung zwischen Kirche u. Naturwissenschaft; die pädagogische Motivierung (precatio 104f) ist also nur scheinbar. Hexaemeron-Dichtungen gleicher Tendenz werden auch von Prudentius u. Salvian berichtet (Gennadius vir. ill. c. 13 u. 67).

γ. Elegisch-hymnische Umdichtung. Im Unterschied zu Claud. Mar. Victorius zeigen weder Dracontius noch Avitus kosmologisches Interesse. Die Ausgestaltung der exornatio im elegisch-hymnischen Sinne in des Dracontius Carmen de Deo (vgl. P. Langlois, Art. Dracontius: o. Bd. 4, 350/69) ermöglicht den Rückgriff auf Bestandteile der klass.-epischen Technik. Als Vergleiche werden antike Sagen eingefügt (Belege bei P. Langlois aO. 361), in die Ekphrasis des Paradieses elegische Gattungen, die sich aus dem klassischen Epos herausgelöst u. verselbständigt haben wie PsLactant. de ave Phoenice, das in PsCyprian. de Pascha (CSEL 3, 3, 305f) christianisiert u. seit Dracontius (1, 178 est locus) den Paraphrasen von Gen. 2 eingefügt wird, zT. kombiniert mit Antithese zum Tartarus von Aen. 6 (vgl. C. de res. 193. 246f; De ave Phoen. 15ff; Avit. 1, 191/299; vgl. Courcelle 16; Norden, Kunstpr. 408_2. 585; ders., Komm. 291; Curtius 192/206; A. Schippers, Avitus, de mundi initio [Kampen 1945] 93f). Cl. Mar. Vict. hatte diese Möglichkeit nur angedeutet (1, 259: sacris lucis; 2, 19: nemus sacrum; zum ep. Hain vgl. Curtius 201f), im übrigen aber auf Ekphrasis u. Episode zugunsten des Exkurses verzichtet.

δ. Dramatisch-lyrische Umdichtung. Daß bei Avitus die Gelehrsamkeit nur als obligates episches Ornament eingefügt wird, zeigen die Digressionen, zB. 1, 73/113 über den Bau des menschlichen Körpers, 1, 195ff (Indien, wie im folgenden der Nil: locus communis der Ekphrasis). In einem zweiten Typ von Exkurs wird die überlieferte Allegorese in epische Technik überführt; abgesehen von der allegorischen Verwendung von Mythen (Phoenix) als Vergleich (vgl. Dracontius 1, 650/60) stellt Avitus Beziehungen her zwischen dem Schlaf Adams u. dem Todesschlaf Christi (1, 160/70; ferner zwischen Arche u. Kirche; vgl. 1, 160f die Erweiterung des lignum-Motivs zur Typologie Eva [Rippe]-*Kirche [Wasser u. Blut]). Er nimmt die innerbiblische Typologie aber auch zum Anlaß größerer vergleichender Exkurse (zB. 3, 220/310: Luc. 16, 19/31). Der Umformung der Paraphrase zu einer dramatisch-lyrischen Dichtung dienen vor allem die Episoden. So benennt Avitus die Bücher seines Werkes, als dessen Titel er selbst angibt: de spiritalis historiae gestis (ep. 51 [p. 80, 20f Peiper] an den jüngeren Apollinaris), dogmatisch u. historisch (de initio mundi, de originali peccato, de sententia dei, de diluvio mundi, de transitu maris); er stellt aber in den Mittelpunkt das Menschenpaar bzw. das Thema ,paradise lost', das von hier aus in MA kam. Der Umfang des Textes ist reduziert wie bei Hilarius, der mit Dracontius auch im hymnischen Charakter zusammenstimmt, aber mit Avitus nur den Schlußteil ,transitus maris' samt allegorischer Ausdeutung gemeinsam hat (5, 704/21). Der Versuch, die Situation des Menschenpaares als Drama zu schildern, setzt sich um in die Gestaltung von Szenen, die nicht einmal mehr Ansätze im biblischen Text haben u. wie die Paradies-Ekphrasis auf klassische lyrische Motive zurückgreifen, zB. das Epithalamium 1, 188ff (vgl. Schippers aO. 92, mit Parallelen u. Vorbildern; einiges über Sprache u. Stil bei G. Losgar, Studien zu Alcimus Avitus' Gedicht de spiritalis historiae gestis, Diss. Erlangen [Neuburg a. D. 1903] 13/28; für die Topik der Paradies-Ekphrasis vgl. Waszink C. de res. 82/92).

ε. Zusammenfassung. Die christl.-lat. Paraphrase des AT hat dank unbefangenerer Haltung zum Text u. in verschiedener Affinität zum Stoff der Urgeschichte aus der exornatio der ursprünglich gegebenen Gattung, wie sie noch bei Cyprianus poeta vorliegt, die bloße Versifikation in epische Form überführt u. die in E., Rhetorik u. Theologie vorliegenden Möglichkeiten (*Allegorese, *exemplum, *Ekphrasis, Exkurs, *Epithalamium, *Elegie usw.) formal u. inhaltlich ausgebildet zu einer am Ende vom Text nahezu unabhängigen u. ihn zugunsten antiker Form entstellenden Bibeldichtung. Als solche Dichtung höchst ambivalenten, die christl. Tradition den Gesetzen spätantiker Poesie unterwerfenden Charakters hat sie dem MA als Vorbild gedient.

4. Biographische u. autobiographische Paraphrase. α. Paulinus v. Petricordia. Die hagiographische Epik beginnt, wie im griechisch-christl. Bereich (*Eudokia, *Cyprian II [Magier]), als Paraphrase des prosaischen Heiligenlebens (*Biographie). Die erste Paraphrase der Martinsvita stammt von Paulinus v. Petricordia, der die Vita des Sulpicius Severus aber nur in den ersten drei Büchern benutzt; Buch 4 u. 5 greifen auf dessen Dialoge u. Gregor v. Tours zurück (Fünfzahl!). Diese Bindung an den Prosatext erlaubt an epischer Technik nur die Auflockerung des Berichts durch rhetorische Topoi. Ein Prooemium von zehn Hexametern gibt das Motiv: die Wunder der Heiligen ersetzen die Wunder Christi extrema in Gallia (1, 10); das Binnenprooemium 1, 298/316 bietet zuerst innerhalb der Paraphrasen außer der seither topischen Ablehnung des Musenanrufs dessen Ersatz durch Anrufung des Heiligen (2, 305f: nos ... inspires ..., Martine, precamur; vgl. 6, 339). Die metrische Heiligenvita entspricht am ehesten dem historisch-panegyrischen E.-Typ u. wird bis hinein ins MA das beliebteste εἶδος christlicher Poesie.

β. Paulinus v. Pella. Strukturell gleichartig ist der Eucharisticos des Paulinus v. Pella, nach Praefatio u. Untertitel (sub ephemeridis meae textu) Paraphrase des Tagebuchs (vgl. G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1, 2 [1950] 558f. 684/9; H. Niedermeier, Die antike poetische Biographie [1919] 40/44). Der Eucharisticos setzt die panegyrische gratiarum actio (vgl. Paneg. lat. 8; Greg. Thaumat.; *Apoll. Sid.; *Ennodius; *Ausonius 21), die ihrerseits aus der Gebetssprache hervorgegangen u. auf Herrscher, Bischöfe, Lehrer übertragen worden war, unter dem Einfluß der confessio-Literatur wieder um in den Gebetsstil, das eigene Leben als Tragödie schildernd (vgl. Nestorius liber tragoediae: Nestoriana, ed. Fr. Loofs [1905] 18f. 87f. 181f. 203f; Misch aO. 556; über die Anklänge an Augustins Bekenntnisse vgl. J. Rocafort, De Paul. Pell. vita et carmine [Bordeaux 1890] 99/105). Für die Formgeschichte ist diese Metrifizierung des eigenen Tagebuchs, das einzige literarische Werk seines Verfassers, nicht von Bedeutung gewesen; es hat keine literarischen Ambitionen, trotz der Vergilbenutzung u. der Berufung auf Vorgänger (praef. 1, Abwandlung des Konkurrenztopos, aber in Kontrastierung des eigenen Unglücks mit deren gesta splendida).

5. Das allegorische E. (Prudentius, Psychomachia). Hatte sich die Verwendung der Allegorese zur epischen Technik (Ersatz des epischen Vergleichs durch die allegorische Auslegung) schon in der Entwicklung der biblischen Paraphrase gezeigt (s. o. zu Arator), u. hatte auch das Lehr-E. von Anfang an Typologie u. Allegorese nicht nur innerhalb der Darstellung, sondern auch als Prooemium aufgegriffen (*Prudentius), so konnte Prudentius mit seiner Spiritualisierung des heroischen E. dieses seiner Definition nach (bella) übernehmen, ohne mit der christlichen Tradition u. ihrem Friedensgedanken in Konflikt zu geraten; daß dieser Konflikt gespürt u. sogar noch verarbeitet wird, zeigt psychom. 800f (Concordia laesa est Sed defensa Fides). Die Spiritualisierung des heroischen Schlachtfeldes zum Gefilde der Seele u. die Umwandlung des Heros in eine moralische *Personifikation erlaubte, abgesehen von der nun ungefährlichen Übertragung von Junkturen u. Szenen, auch die Rezeption der Ekphraseis von Einzelkämpfen aus dem vorchristlichen E. Prudentius konnte dabei nicht nur an die allegorisierende Auslegung des E. durch die Philosophie, etwa die Spiritualisierung der Theomachie durch Proklos (Buffière 549/53), sondern als erster christlicher Epiker auch an Tendenzen innerhalb des E. selbst anknüpfen (vgl. Aen. 6, 274/81 u. Courcelle 13f; Norden, Komm. 213f; K. L. Born, Ovid and Allegory: Speculum 9 [1934] 362/74; M. Lavarenne, Ausg. Prudentius 3, 14/22; zur *Personifikation R. Engelhard, De personificationibus, quae in

poesi atque arte Romanorum inveniuntur, Diss. Göttingen [1881]; für die griech. Tradition, die mit Hesiod. op. 11f, Empedokles frg. 121/3 D beginnt, vgl. Christ.-Schm.-St. 1, 2 546f; C. Hense, Poetische Personifikationen bei griech. Dichtern [1868]). Eine Reihe allegorischer Gestalten war bisher im E. als handelndes Element nur in einzelnen Szenen aufgetreten u. besonders in der historischen Epik als dramatisierender Faktor übernommen (vgl. Sil. Ital. Pun. 2, 548/52; Claudian. in Ruf. 1, 25/122 u. ö.; die Übernahme u. Erweiterung der Allegorienreihe aus Aen. 6, 274/80 kennzeichnete politisches Unheil als Einbruch der Unterwelt), niemals aber waren solche Personifikationen Träger der Handlung im ganzen. Die Konzeption selbst ist in der nichtchristlichen Literatur nicht ohne Vorgänger (vgl. außer Claudian. in Ruf. 1, 25/122: Varros Satire logomachia u. armorum iudicium; Geffcken: NJbb 15, 29 [1912] 606). Es gab auch episierte Allegorese, zB. allegor. Neudichtung des Argonautenstoffes (vgl. Anth. Lat. c. 940 Riese). Prudentius konnte auch innerhalb der christl. Literatur auf Vorbilder zurückgreifen, vor allem auf die Darstellung des Martyriums als Kampf mit dem Teufel, die ihr Vorbild im eschatologischen Kampfgedanken hat, moralisiert zur ‚Berennung der Seele durch die Laster' bei Cyprian (vgl. Ebert, Gesch. 289; F. J. Dölger, Der Kampf mit dem Ägypter i. d. Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel: ACh 3 [1932] 177/88; zum theolog. Hintergrund u. zur Nachwirkung im MA vgl. J. Hering, Les Vertus et les Vices: RevHistPhilRelig 38 [1958] 154/9; Norden, Komm. 7_3). So kann Prudentius in Form (Allegorese) u. Stoff (Kämpfe) zugleich vorchristliche u. christliche Traditionen aufnehmen, in Kontrastimitation zu Vergil, wie bereits der Vers psychom. 1 programmatisch andeutet, der das vergilische ‚Phoebe graves Troiae semper miserate labores' (Aen. 6, 56) umwandelt zu ‚Christe, graves hominum semper miserate labores'. – Die sechs Einzelkämpfe, deren Ekphrasis stereotyp u. durch Episoden nicht belebt ist, die ja aber von vornherein auch nicht anschaulich gemeint sein konnten, wenn sie nicht, zumal als Schlacht zwischen Frauen, zur Groteske führen sollten (vgl. immerhin die Rezeption des Grausigen 99/108: das bluttriefende Schwert der Pudicitia, im Jordan gereinigt u. am Altar geweiht), werden durch zwei Reden (Concordia u. Fides) u. den Bau des Tempels der Seele beschlossen. Den Epilog bildet eine gratiarum actio des Dichters. Die Tendenz zum Lehrgedicht schlägt immer wieder durch, besonders in den Reden, die selbst natürlich wieder epische Tradition aufnehmen sollen (vgl. 53/97 die Rede der Pudicitia am Leichnam der Libido; mit Allegorese von Judith 13f u. Typologie Judith-Maria als exempla); sie ist auch durch den Versuch, den Rahmen der einzelnen Kämpfe zu variieren, nicht überwunden; der Mangel an Anschaulichkeit, der die spätlatein. rhetorisierte Epik kennzeichnet, wird so durch die Hereinnahme der christl. Lehre in die epische Technik noch verstärkt, erklärt aber zugleich, daß selbst Prudentius alte mythische Namen wie Tonans u. Olympus in seine Dichtung aufnehmen konnte: sie waren von vornherein nicht auf Anschaulichkeit aus. Für die Dichter des 4. bis 6. Jh. gefährdete daher der mythologische Versschluß nicht den biblischen Gehalt, nicht einmal in der neutestamentlichen Paraphrase. Ein zweites Moment ist die schon genannte ästhetische Rechtfertigung des Mythos in der Kunst (vgl. dazu noch Prud. perist. 10, 216 u. 266).

c. Typen der Rezeption im christl.-latein. E. 1. Allgemeines. Die Rezeption gehört insofern zur epischen Technik, als die imitatio, d. h. die Verwendung von Begriffen, Junkturen, Motiven u. Szenen aus Vorgängern innerhalb der Gattung, für den Stil der antiken Dichtung entscheidend war (vgl. Heinze 253f; Traube 70; Norden, Komm. 367/72; E. Löfstedt, Reminiscence and Imitation: Eranos 47 [1949] 148/54; Kroll 139/84). Nachdem nun für die christliche Dichtung das Material in vielen Abhandlungen ‚de N. N. Vergilii etc. imitatore' gesammelt vorliegt, steht doch eine Klassifizierung der Imitationstypen noch aus (Traube 71f). Ebenso wie bei der strukturellen Imitation ist bei der stichischen oder szenischen Rezeption zu fragen, was die Übernahme einer vorchristlichen Wendung in die christliche Poesie bedeutet; denn wie bei der strukturellen Rezeption liegt nicht bloße Nachahmung, sondern Plazierung in eine theologisch entgegengesetzte Umwelt vor. Das gilt besonders vom E., da die epische Welt immer an mythische Rede gebunden ist, interpretierend, korrigierend oder gar travestierend, u. auf Grund ihrer Struktur keinerlei Monismus verträgt (vgl. Staiger 83/142; Heinze 295f). Da also die Übertra-

gung des E. auf die christl. Heilsgeschichte von vornherein problematisch ist (vgl. Staiger 135f; Curtius 754), muß die Frage nach der interpretatio christiana des antiken E. ergänzt werden durch die nach der interpretatio epica der biblischen Tradition. Als Typen der Rezeption lassen sich, an Hand nur einer Auswahl von Beispielen, herausheben: (apologet.) Antithese; (rhetor.) Übertragung von Begriffen, Junkturen, Topoi, Szenen; spiritualisierende u. verallgemeinernde Einpassung; Kontrastimitation.

2. Antithese. Hier ist ein defensiv-anknüpfender u. ein offensiv-umformender Typ zu unterscheiden. Zum defensiven sind zu zählen alle Stellen, an denen die christl. Epik ihre Vorstellungen von der biblischen Botschaft als Negation vorchristlich-epischer Aussagen formuliert, wie C. de res. 246/9 (92 Wasz.): absunt ... dira cupido ... (Aen. 6, 373. 721. 274/9; 7, 326; 12, 336; georg. 1, 37; wie De ave Phoen. 15ff zeigt, ist diese Romantisierung nicht originär christlich); Prudentius nimmt in c. Symm. 2, 544/6 als Beweis für die Pietätlosigkeit der Heiden Aen. 2, 166ff auf. Daß diese Rezeptionsform dem apologetisch-mythoskritischen Deutungstypus in der Prosa entspricht, zeigt auch die antihäretische Erweiterung des Verfahrens, zB. Prud. apoth. 956/8, wo die Häretiker einer Übertragung von Aen. 6, 292f auf Christus bezichtigt werden (vgl. Courcelle 17). Ein instruktives Beispiel ist ferner c. Symm. 1, 45/8: ein Cento aus Aen. 8, 319/25, gestaltet als Rede Saturns selbst (vgl. Chr. Schwen, Vergil bei Prudentius, Diss. Leipz. [1937] 37f). Ist dieser mythoskritische usus elenchicus des E. schon ziemlich offensiv, so geht die Rezeption einen Schritt weiter, indem sie, außer der Christianisierung des Elysiums von Aen. 6, Unterwelt u. Tartarus als ‚Hölle‘ gleichsetzt, wie Prud. hamart. 824/38, wieder kontaminierend, hier aus Aen. 6, 527f. 551f. 539ff. 741. 738f. 750f; die Schilderung des Paradieses 839ff indessen übernimmt nicht Züge des vergilischen Elysiums. Aen. 6 wird also von Prud. nicht übertragen, vielmehr wird die vorchristliche Unterweltsbeschreibung, eingeschränkt u. dunkler ausgemalt, neuer Bestandteil der christl. Literatur (vgl. Lact. div. inst. 6, 4, 1; zur neuplatonischen Vorgeschichte vgl. Buffière 495/9). Was nicht in diesen perhorreszierten Bereich der impia Tartara gehört, geht im Gefolge der neuplatonischen Auslegung spiritualisiert u. moralisiert in die paränetische Allegorie ein, wie die ‚zwei Wege‘ von Aen. 6, 540 in hamart. 789/801 (mit Kontamination von 6, 638ff; vgl. Lact. d. i. 6, 3, 6; Courcelle 22/4). Der Tartarus lebt nunmehr weiter als Aufenthaltsort der antiken Götter (c. Symm. 1, 25f). Zu dieser Art von Antithese gehört auch die polemische Einpassung der Götterwelt apoth. 400/420: Prud. ersetzt hier im Exorzismus von Mc. 5, 1/13 die Dämonen durch Apollo u. Juppiter (diese Stelle in der christlichen Poesie steht für viele auch in der Prosa, vgl. F. J. Dölger, ‚Teufels Großmutter‘. Magna Mater deum u. Magna Mater daemonum. Die Umwertung der Heidengötter im christl. Dämonenglauben: ACh 3 [1932] 153/76; Apollo = Teufel auch Sed. c. P. 2, 187/9 ~ Ovid. met. 2, 44f). Das entspricht einerseits der Ersetzung von Apollo durch Christus in psych. 1, andererseits der Verschmelzung dieses Prozesses mit der schon erwähnten Konzeption des Martyriums als Kampf mit dem Teufel im poetischen Heiligenleben, zB. Paul. Petr. 3, 204/15 (nach Sulp. Sev. vita Mart. 22, 1; vgl. Aug. c. D. 10, 10. 21; Ven. Fort. v. Mart. 2, 163f; Dölger aO. 171f; Schelkle 56. 140f). Die Verteufelung von Unterwelt u. Göttern hat allererst die volkstümliche Vorstellung von ‚Hölle‘ u. ‚Teufel‘ hervorgebracht u. ist deshalb weder als Übertragung noch als Kontrastimitation aufzufassen, sondern als polemische Umformung u. Verdrängung; in diesen Typ epischer Imitation gehört auch hamart. 126ff u. psych. 683f (Verteufelung der Allecto u. der Unterwelt bzw. der Discordia als Allecto, Haeresis u. Teufel; Imitation von Aen. 6, 571f, 4, 248; 8, 702f; 7, 323/48; Allecto = Discordia zuerst Ennius, später Sil. Ital. 2, 148ff u. 584/91, wo die Imitation von Aen. 7, 323ff besagt: Unheil = Heraufkunft der Unterwelt; Imitation im polemischen Sinn dann Claud. in Ruf. 1, 25/38; von daher antihäretisch bei Prudentius).

3. Ersetzende Übertragung von Begriffen, Junkturen, Topoi, Szenen. Die rhetorische, vor allem in der Polemik verwendete Form der Übertragung findet sich als Zitat von Aen. 6, 617f in PsCypr. ad senatorem quondam v. 59f. Ebensowenig theologisch relevant wird die polemisch-übertragene Aufnahme von Aen. 6, 27 in Sedul. c. P. 1, 43 (labyrinthus = error = Athen; vgl. Lact. 7, 1; Courcelle 11_4) u. von Aen. 6, 585/90

in Drac. laud. 3, 237 (Salmoneus = Simon Magus), Prud. c. Symm. 1, 541f = georg. 1, 5f: pulcherrima lumina mundi = senatores. Auch die verallgemeinernde Übertragung mythischer exempla auf Selbstaussagen, vor allem in der Praefatio, gehört noch in diese Gruppe von Imitationen, zB. Orientius 1, 405f = Aen. 1, 630 (vgl. Dädalus u. Ikarus in Auson. ep. ad Paul. 19 [MG AA 5, 180, 32]; Courcelle 10f). Noch allgemein bleibt auch Sedul. c. P. 1, 53/5 = Aen. 6, 638 als Einformung von amoena virecta u. sedes beatae in den christlichen Invitationstopos (vgl. Commodian c. 89; Übertragung des ‚audi' im Musenanruf auf den Leser). Sedul. c. P. 2, 293/7 dagegen ist das Elysium konkret durch ‚Abrahae sinus' ersetzt, wird also als Bild der Endzeit übernommen (gegen Lact. div. inst. 6, 4, 1), wie auf Grabinschriften (vgl. pande tuas, paradise, fores sedemque beatam, Buecheler 1371, 1) u. bei Dracontius laud. 3, 751, von wo das C. de res. (191) die Junktur übernimmt (vgl. Courcelle 33). In der Paraphrase mußte die übertragende Imitation besonders problematisch werden; Cyprianus Gen. 1355: ‚revocare gradum' banalisiert ja nur den in Philosophie u. Theologie spirituell umgedeuteten Vers Aen. 6, 128 (vgl. Courcelle 13), der bei Prud. cath. 3, 198 sowie schon in den laudes Domini v. 118 als Formel für die Auferstehung rezipiert ist (hier mit Interpolation von ‚evadere' zu ‚consurgere', aber wohl noch nicht als bewußte Kontrastimitation wie bei Prud.). Als Beispiel inkonzinner Übertragung stehe noch Arator 2, 90: cum sanguine Jesus (statt Nisus: Aen. 5, 328) u. Avitus 4, 283 ~ Verg. georg. 1, 406, schließlich die Übertragung von Aen. 6, 365: eripe his invicte malis in das Gebet des Mose: ein Fündlein Cyprians (Gen. 1032), übernommen von Dracont. laud. 3, 626 (vgl. Romul. 10, 207; der Satz ist beliebtes Zitat in der Prosa, vgl. Courcelle 18_2). Die Umsetzung von Aen. 1, 279 war ein locus rhetoricus (Servius zu Aen. 6, 847); als solcher u. nicht als Kontrastimitation steht er Avit. 1, 175: progeniem sine fine dedi (vgl. Sed. c. P. 2, 66). Übertragung imperialer Aussagen auf Gott (Aen. 6, 853: parcere subiectis) auch PsCypr. de Jona 16; Cyprian. Deutn. 77: umgeformt zur Sentenz mit Wortspiel; Dracontius 3, 457; Prud. apoth. 153. 217. Sieht man von der Übertragung mythischer Begriffe wie Tonans, Olympus, Tartarus ab, die der biblischen Tradition ein fremdes episches Kolorit verleihen, wie in der strukturellen Rezeption die Herübernahme von Ekphrasis u. Elegie in die Paraphrase, ferner von Übertragungen epischer Gottessohnaussagen in die Christologie (Juvenc. 4, 785; Prud. apoth. 418: nate Deo = Christus, u. ö.), so bleibt noch die szenische Umsetzung zu nennen (zB. Sed. c. P. 5, 217ff = Aen. 2, 405: Schächer am Kreuz = Kassandra; c. P. 2, 117/9 ‚Herodes Kindermord' nach der caedes Mariana Lucan. 2, 105/9, bei Arator 1, 349/58 nach Aen. 6, 426/30). Sie führt nicht selten zur Travestie (vgl. Hagendahl 383/9), am wenigsten noch bei der Übernahme der Seesturmschilderung von Aen. 1, 81ff in Juvenc. 2, 25/42; Sed. c. P. 3, 50/69; De Jona 26ff (‚episches Unwetter', Material bei C. Liedloff, De tempestatis, necyomanteae, inferorum descriptionibus, Diss. Leipzig [1884]). Nahe lag auch die Rezeption von Ovid met. 1, 291/309 für den Sintflutbericht (Avitus 4, 429f u. Drac. 2, 377/405); Sedul. aber geht in c. P. 2, 63f ~ Aen. 1, 142 so weit, Christus die Rolle Neptuns zu übertragen. In den Beispielen dieses Abschnitts kann von einer interpretatio christiana des E. nur mit Einschränkung die Rede sein, eher von dem rhetorischen Verfahren der Umsetzung, wie es auch die Centonen zeigen, von denen sich dieser Typ nur poetisch, nicht theologisch unterscheidet. Der literarische Rezeptionstypus ‚Übertragung' muß, ebenso wie Cento-Technik u. Kontamination, in Zusammenhang mit der Christianisierung spätantiker Formen in Baukunst u. Plastik gesehen werden. Wie die christliche Basilika durch ‚Kontamination' antiker Bauelemente gebildet wird, ‚überträgt' zB. Arkadius das Serapeion als christl. Kirche (Soz. h. e. 7, 15); im Rahmen dieses Rezeptionstyps läßt man Märtyrer durch Götterbilder repräsentieren (vgl. Bowra: ByzZ 53 [1960] 1/7); den Gegensatz zum Typus ‚Antithese' macht gerade dieses Beispiel deutlich.

4. Spiritualisierende u. verallgemeinernde Einpassung. Eine christliche Umdeutung hat aber wohl schon Juvenc. 1, 706 = Aen. 2, 324 (venit summa dies, vgl. Il. 4, 164f; Lucan. 7, 191), durch Teilung des Verses umgedeutet auf das Ende der Welt; ähnlich die Imitation von georg. 4, 206: angusti terminus aevi, umgedeutet im gleichen Sinn (Cypr. Gen. 545, von daher Avit. 2, 318, Drac. laud. 2, 361). – Ist Aen. 6, 726/31 in Drac. laud. 1, 600/6 (vgl. 2, 33) nur Übertragung per aequi-

vocationem, so scheint in Claud. Mar. Vict. aleth. prec. 124 Christianisierung vorzuliegen (Juvencus 1, 357/9 rezipiert hier nicht u. versteht das πνεῦμα von Matth. 3, 16 als Inspiration; für die interpretatio christiana in der Prosa vgl. Lact. d. i. 1, 3, 3; 5, 12. 16; Courcelle 37_5. 41/3). Für das aus der Vergildeutung bekannte Verfahren, ganz neutrale Junkturen spiritualisierend zu übertragen, diene als Beleg nur Arator 2, 1139 ~ Aen. 9, 392f, wo ,vestigia' zu vestigia legis umgesetzt ist. – In diese Gruppe gehört auch die monotheistische Umdeutung hymnischer Anreden wie Aen. 10, 100, zB. bei Prudentius hamart. 20f; Cyprian. Iudic. 83f; Paul. Pell. 519. Sie sind in der Epik gleich zahlreich wie in der Prosa vertreten u. ebenso aus vorchristlicher Praxis übernommen wie die verallgemeinernde Moralisierung von Verg. georg. 2, 490 (felix, qui) in Prud. hamart. 330f (Lob der moderatio). Spiritualisierende Rezeption liegt sodann vor an allen Stellen, die bestimmte Tiere des antiken Lehr-E. allegorisch einbeziehen; so schildert Prud. hamart. 195ff den Teufel als Paradiesesschlange nach Verg. georg. 3, 413ff (Schwen aO. 48f; vgl. bei Prud. apoth. 338/40 die kontaminierende Einpassung von georg. 2, 57f in Paul. Rom. 11, 17 s. v. oleaster). Eine ausführliche Behandlung dieser Art von Imitation müßte außer der Allegorisierung von Tieren u. Pflanzen auch die der epischen Naturschilderungen einbeziehen (für die Rezeption der epischen Tageszeitbeschreibungen, die sich mühelos in die hier genannten Typen gliedern läßt, vgl. H. Bardon, L'Aurore et le Crépuscule [Thémes et clichés]: RevEtLat 24 [1946] 82/115).

5. Kontrastimitation. Die Übernahme von Junkturen zum Zwecke gegenteiliger Aussagen wollen wir als Kontrastimitation bezeichnen; in ihr wird bewußt die christl. Lehre dem alten E. konfrontiert. Außerhalb der Gedichte des Prudentius ist sie nur ganz gering vertreten u. ist auch nur bei ihm genügend sicher zu erweisen. Claud. Mar. Vict. scheint sie ebenfalls zu verwenden, zB. in Aleth. 1, 28 u. 35; die Partie 1, 22/36 ist gegen Lukrez, aber in dessen Stil geschrieben u. trägt vor allem in den Versschlüssen ganz lukrezisches Kolorit (vgl. Hovingh 103). In 1, 87 ist ,magnum inane' (Lucret. 1, 1018f) durch Kontextadaption bzw. als Übersetzung des bibl. ,Chaos' Teil der Schöpfung geworden, im Gegensatz zu seinem Ursprungscharakter bei Lukrez. Die Kontrastimitation von Aen. 6, 126f (revocare gradum als Ausdruck für ,auferstehen') in Prud. cath. 3, 198 wurde schon erwähnt; sie kommt auch bei Arator 1, 171f in diesem Sinne vor, bei Prudentius steht noch ähnlich Aen. 6, 750f in hamart. 832, kontaminiert zu ad convexa reverti (vgl. Courcelle 55/7). – Gegenüber der bloßen Übertragung des locus rhetoricus Aen. 1, 278f bei Avitus 1, 178 (progeniem sine fine dedi), die programmatisch, nämlich als Ersatz Roms durch Israel, aufzufassen reizvoll wäre, scheint doch Prud. c. Symm. 1, 541f (Christus ... imperium sine fine docet) in der politischen Theologie des Prudentius begründet zu sein (zur festen interpretatio christiana dieser Stelle vgl. Schelkle 65/70). Auf jeden Fall gehört zur Konzeption des Dichters, daß Christus an die Stelle der alten Götter tritt. So beginnt die Psychomachia mit dem Vers ,Christe graves hominum semper miserate labores' (aus Aen. 6, 56 Phoebe graves Troiae semper miserate labores): Christus ersetzt Apollo, Troja wird spirituell verallgemeinert zu ,Menschenwelt'; das ist ja zugleich programmatisch für die Übertragung der Kampfschilderungen aus dem örtlich-politischen in den universal-seelischen Bereich im allegorischen E. Nimmt man die übrigens schon neuplatonische Degradierung der Götter zu Dämonen bei Prudentius hinzu (vgl. besonders apoth. 402ff), so ergibt sich ein sinnvoller Zusammenhang. Wie in der Motivierung des poetischen Heiligenlebens der Märtyrer die Stelle Christi einnimmt (vgl. Paul. Petr. 1, 1/10), so wird auch Aen. 6, 56 noch einmal übertragen zu ,Felix sancte meos semper miserate labores' (Paul. Nol. c. 18, 260, im Munde eines rusticus; als direkte Imitation aufgefaßt, ließe sie den Heiligen die Rolle der antiken Götter übernehmen). In Prud. apoth. 662 verdrängt Christus Äolus (aus Aen. 1, 80 u. 3, 528). Die Beispiele für dieses Verfahren ließen sich reichlich ergänzen; es müßten auch die christl.-epischen Prooemien herangezogen werden unter dem Gesichtspunkt, ob eine Kontrastimitation vorliegt oder, trotz der topischen Kontrastierung christlicher u. heidnischer Literatur, nur eine Übertragung des Apollinischen auf Gott oder Christus. Besonders schlagend ist die Kontrastimitation in Prud. hamart. 635f: mit Hilfe der Imitation hebt Prudentius den Pantheismus der Stelle Aen.

6, 726f auf durch den Zusatz (fusam per artus) virginis; entgegen der stoischen Auffassung u. der christl. Übertragung ist das deutlich christozentrisch (vgl. die Ablehnung der natürlichen Theologie bzw. des Pantheismus in c. Symm. 1, 324/6 u. 2, 796f, dagegen natura creatrix bei Drac. u. Avitus). Bei Prudentius spiegelt sich also die Konzeption des Gesamtwerks in der Art der Imitation; das ist mutatis mutandis bei allen christlichen Epikern der Fall. Wie in der Prosa Augustin im Unterschied zu Hieronymus die Auseinandersetzung mit dem vorchristlichen E. als Problem erkannte, so verstand außer Claudius Marius Victorius u. Arator besonders Prudentius die bewußt umformende Rezeption als theologische Aufgabe, anders als die im Gefolge der Rhetorik nur ‚übertragenden' christlichen Dichter. Das ist weder ein literarisches noch ein theologisches Werturteil; es gilt zunächst nur, eines der wichtigsten Elemente der epischen Technik, die Imitation, u. die Einbeziehung der Theologie in das E. sachgemäß zu interpretieren. Da die Poesie rhetorisch gebunden blieb u. ihre Unanschaulichkeit durch die Bindung an die christliche Lehre noch verstärkte, würde die Ausbeute einer Untersuchung der übrigen epischen Technik nur gering sein. – Hinzu tritt eine soziologische Erwägung: am Grad der Imitation bemißt sich der Grad der Exklusivität einer Dichtung; bewußte Nachahmung, zumal mit Pointen, setzt bei dem Leser gründliche literarische Bildung voraus; daher trat die christliche Epik, je unabhängiger christlich sie sein wollte, gerade in der theologischen Fassung der Rezeption, der Gemeinde desto ferner, eine Tatsache, die schon anläßlich des Psalms Augustins zu erwähnen war u. die sich möglicherweise auch in der notorischen Unaktualität der dogmatischen Polemik im christlichen Lehr-E. ausdrückt.

I. Behrens, Die Lehre von der Einteilung der Dichtkunst, Diss. Bonn (1940). – C. M. Bowra, From Vergil to Milton (London 1948). – F. Buffière, Les mythes d'Homer et la pensée grecque (Paris 1956). – P. Courcelle, Les Pères d'Église devant les enfers Vergiliens: Archiv. d'hist. doctr. et litt. du MA 30 (1955) 5/69. – E. R. Curtius, Europ. Literatur[2] (1954). – H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres litteraires (Paris 1921). – J. W. Duff, A Literary History of Rome in the Silver Age (London 1960). – E. Fränkel, Wege u. Formen frühgriechischen Denkens (1955). – S. Gamber, Le livre de la Genese dans la poésie latine au Vme siècle (Paris 1899). – J. Geffcken, Antike Kulturkämpfe: NJb 15, 29 (1912) 593/611. – H. Gerstinger, Pamprepios von Panopolis: SbW 1928, 208, 3. – J. Golega, Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum = Breslauer Studien z. histor. Theol. 15 (1930); Verfasser u. Zeit der Psalterparaphrase des Apollinarios: ByzZ 39 (1939) 1/22; Der homerische Psalter. Studien über die dem Apollinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase = StudPatrByz 6 (1960). – P. Händel, Beobachtungen zur epischen Technik des Apollonios Rhodios = Zetemata 7 (1954). – H. Hagendahl, Latin Fathers and the classics. A study of the Apologists, Jerome and other christian writers = Stud. graec. et lat. Gothoburgensia (Göteborg 1956). – R. Heinze, Vergils epische Technik (1957). – H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur (1911). – W. Kroll, Studien zur lat. Literatur (1924). – G. Krüger, Die Bibeldichtung im ausgehenden Altertum = Vortr. d. theol. Konf. z. Gießen 37 (1919). – C. Marchesi, Motivi dell'epica antica (Milano-Messina 1942). – F. Mehmel, Vergil u. Apollonios Rhodios. Untersuchungen über die Zeitvorstellung in der antiken epischen Erzählung = Hamb. Arb. z. Altertumswiss. 1 (1940). – Chr. Mohrmann, La langue et le style de la poésie chrétienne: RevÉtLat 25 (1947) 280/97. – Th. Nissen, Historisches E. u. Panegyricus in der Spätantike: Hermes 75 (1940) 298/325. – D. L. Page, Literary Papyri, Poetry (London 1950). – J. Pépin, Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judeo-chrétiennes (Paris 1958). – F. J. E. Raby, A History of Christian Latin Poetry from the beginnings to the close of the Middle Age[2] (Oxford 1953). – H. Rahner, Griechische Mythen in christl. Deutung (1957). – K. H. Schelkle, Vergil in der Deutung Augustins, Diss. Tübingen (1939). – G. Soyter, Byzantinische Dichtung = Texte u. Forsch. z. byz.-neugriech. Philologie 28 (Athen 1938). – E. Staiger, Grundbegriffe der Poetik[4] (1959). – L. Traube, Einleitung in die lat. Philologie des MA: Vorles. u. Abh. 2 (1911). – St. Weinstock, Die platon. Homerkritik u. ihre Nachwirkung: Philol 36 (1927) 121/53. – P. Wendland, Christentum u. Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen: NJb 9 (1902) 1/19. – C. Weyman, Beiträge z. Geschichte d. christl.-lat. Poesie (1926). – A. Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos (Lund 1933). – U. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung im Zeitalter des Kallimachos 1/2 (1924). – B. Wyss, Greg. Naz. als Dichter: MusHelv 6 (1949) 177/210. – J. Ziehen, Zur Geschichte der Lehrdichtung in der spätrömischen Literatur: NJb 1 (1898) 404/17.

K. Thraede.

Equuleus s. Folter, Martyrium.

Erato s. Musen.

Erbauung.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Profanliteratur. In der Profangräzität bedeutet οἰκοδομεῖν, οἰκοδομή im allgem. ‚bauen' im eigentlichen Sinne, also ein Haus bauen oder ein Bauwerk errichten (zB. Mauer, Turm, Pyramide). Dabei kann das Bauwerk natürlich auch ein Tempel sein, genau wie οἶκος. Letzteres steht dann neben ναός, einem Wort, das im Unterschied zu οἶκος die besondere Zweckbestimmung des Tempels, das ἱερόν, zum Ausdruck bringt u. deshalb von profanen Bauten nicht gebraucht wird. Ein über diese eigentliche Bedeutung hinausgehender Gebrauch von οἰκοδομεῖν ist in der Profangräzität nur selten. Ins Geistige übertragen verwendet Aristophanes das Wort vom künstlerischen Schaffen des Menschen (οἰκοδομήσας ἔπεσιν . . .: pax 749; vgl. ran. 1004); ähnlich schon vor ihm Pherekrates (τέχνην μεγάλην ἐξοικοδομήσας: Krapataloi 94 K.). Belanglos ist, daß Xenophon von οἰκοδομεῖν ἄλλα φιλικὰ ἔργα (Cyr. 8, 7, 15) redet; um so bedeutsamer Epiktet: ἐποικοδομεῖν αὐτῷ τὴν εὐτονίαν, τὴν ἀσφάλειαν (diss. 2, 15, 8). Gemeint ist damit ein ‚konsequent u. systematisch durchgeführter Gedankengang' (Vielhauer 26). Ein religiöser Sinn verbindet sich nirgends mit dem Wort.

b. Septuaginta. In der griech. Übersetzung des AT nimmt οἰκοδομεῖν ganz u. gar die Bedeutung von banah an (A IVa), d. h.: Soweit es sich dabei um die eigentliche Bedeutung handelt, deckt sich der profangriechische Sprachgebrauch mit dem der LXX. Soweit aber banah über den profangriechischen Sprachgebrauch hinausgeht, nimmt auch οἰκοδομεῖν in den LXX denselben Sinn an. Diese Erweiterung des Gebrauchs von οἰκοδομεῖν bedeutet jedoch keinen Wandel des Begriffs, sondern ist ein einfacher Übersetzungsvorgang.

II. Römisch. Auch bei den Römern geht die Bedeutung von aedificare, aedificatio, nur selten über den eigentlichen Sinn hinaus, u., wo es geschieht, wird er auf die Kunst des Herrschens (Enn. ann. 435) oder der Rhetorik (Cic. de or. 3, 151 f), auf die Philosophie (Sen. ep. 88, 28) oder auf die Weltschöpfung übertragen (Cic. nat. deor. 1, 19; Vielhauer 25 ff). Auch dieser letzte Gebrauch gibt jedoch dem aedificare keinen religiösen Sinn, sondern bleibt auf der Linie des geistig-künstlerischen Schaffens u. steht neben construere.

III. Orientalisch. Im orientalischen Mythos nimmt ‚bauen' u. ‚erbauen' einen bedeutenden Platz ein. Die Welt wird als dreistöckiges Bauwerk vorgestellt u. ihre Entstehung auf das Wirken eines Weltbaumeisters zurückgeführt. Das ist zunächst der Form nach ein Vergleich, nämlich einer göttlichen Tätigkeit mit einer menschlichen; in der Sache aber bleibt dieser Vergleich im Bereich des Eigentlichen, d. h. des Räumlichen u. Sichtbaren, oder des künstlerischen Schaffens. Erst dadurch, daß aus diesem Bauen ein Schöpfungsmythos wird (Babylon), wird das Bauen u. Erbauen aus einem handwerklich-künstlerischen zu einem mythologischen Begriff u. der Weltbaumeister zum Urbild für das Bauen des Menschen. Denn auf diese Weise wird jedes menschliche Bauen u. Erbauen, der Tempel- u. Städtebau, zu einem mythologischen Akt, der jedoch die eigentliche Bedeutung des Bauens nicht aufhebt, sondern bestätigt (A I b). Dieser mythologische Begriff des Bauens kann im weitesten Sinne des Wortes als religiös bezeichnet werden.

IV. Jüdisch. a. Altes Testament. ‚Bauen' u. ‚Erbauen' wird durch banah wiedergegeben. Der Sinn ist zunächst derselbe wie im griech.-röm. Sprachgebrauch, d. h. der Gegenstand ist das Bauwerk aus Holz oder Stein. Auch hier kann dieses natürlich ein Tempel sein (bajith) in seiner äußeren, sichtbaren Form. So beim Tempelbau Salomos (1 Reg. 5, 17; 6, 1 u. a.). Aber auch in der exilischen u. nachexilischen Zeit, wo viel vom Wiederaufbau Jerusalems u. des Tempels geredet wird (Jes. 44, 28 [banah neben jasad]; 58, 12; 60, 10; Ez. 40 u. ö.), geht der Gebrauch des Wortes über diesen eigentlichen Sinn nicht hinaus. Denn die Wiederherstellung der hl. Stadt u. des Tempels als irdische Bauwerke gehört für diese Zeit zum festen Bestand einer diesseitig vorgestellten eschatologischen Hoffnung. Daneben wird aber das Wort banah im AT gelegentlich auch übertragen von dem

künstlerischen Schaffen Gottes gebraucht (Gen. 2, 22 J) u. dient in diesem Sinne als anthropomorphes Bild. Der religiöse Begriff des göttlichen Schaffens wird dagegen nicht durch banah wiedergegeben, sondern durch bara (ZAW [1934] 160): Gen. 1, 1/2, 4a (P). Bildlich gemeint ist auch Jes. 28, 14ff, wo, ohne die Vokabel ‚bauen', vom Bauen geredet wird u. zwar von einem Grundstein in Zion. Ps. 118, 22 (habbonim, LXX οἰκοδομοῦντες) bleibt in demselben Bild u. redet von dem Stein, der zum Eckstein (*Akrogoniaios: o. Bd. 1, 233/4) geworden ist. Mit dem Grundstein ist der Glaube gemeint (v. 16), während mit dem Eckstein das empfangene Heil Israels angedeutet ist (v. 2. 21). Mit dieser von den Verfassern selbst gegebenen Deutung werden die dem Bauhandwerk entnommenen Fachausdrücke ‚Grundstein' u. ‚Eckstein' auf das religiöse Gebiet übertragen. Dementsprechend heißt ‚Bauen', gelegentlich neben ‚pflanzen' (Jer. 18, 9; 24, 6; 42, 10; Ps. Sal. 143/5; Test. Jud. 4, 24), auch erhalten, wiederherstellen, erretten (Jer. 42, 10; 12, 16; 24, 6; 31, 4; 33, 6f). Gegensatz dazu ist ‚vernichten', ‚zerstören' (Ps. 28, 5; Jer. 12, 16; 24, 6; 31, 28; 42, 10; 45, 4; Ez. 36, 36). Das Subjekt ist in allen Fällen Gott u. das Objekt das Volk Israel bzw. die Gottlosen (Mal. 3, 15). Auf diese Weise erhält ‚bauen', ‚erbauen' den Sinn von ‚segnen' oder ‚gnädig sein' (Gegensatz: strafen oder richten). Damit ist der Begriff der E. zum religiösen Begriff geworden. Daß der Segen u. die Gnade in Glück u. Wohlergehen bestehen u. diesseitig zu verstehen sind, ist begriffsgeschichtlich atypisch u. gewinnt erst in der Gegenüberstellung mit dem Christentum Bedeutung, ebenso wie die Tatsache, daß der Begriff der E. in den Dienst der Vergeltungsreligion tritt (Jes. 28, 14ff; Jer. 1, 10; 18, 9; Iob 22, 23). Typisch aber ist, daß der religiöse Gebrauch von E. im AT nicht, wie auf dem Boden der orientalischen Religionen, mythologisches Gepräge trägt. Schon daraus ist zu erkennen, daß die Untersuchung des Begriffs E. nicht nur eine sprachvergleichende Aufgabe ist, sondern uns gleichzeitig vor religionsgeschichtliche Tatbestände stellt.

b. Außerkanonisch. 1. Jüdisch-apokalyptisch. Für das Verständnis der E. u. des Erbauens in der apokalyptischen Literatur ist es wesentlich, sich klar zu machen, daß die apokalyptische Erwartung in ihrer Verwirklichung diesseitig, nicht jenseitig ist. Es handelt sich um eine neue Weltzeit. Zwar ist es durchaus möglich, daß für die Apokalyptik u. ihre Vorstellung vom Erbauen babylonisch-mythologische Einflüsse (A III) aus der Zeit des Exils mitgewirkt haben (Jes. 54ff). Das darf jedoch nicht dazu verleiten, in dem Akt des Erbauens sowie in seinem Objekt etwas Mythisches oder auch nur Überirdisch-Jenseitiges finden zu wollen. Vielmehr bedeuten derartige Anklänge, etwa an eine Himmelsstadt, für die jüd. Apokalyptik nichts anderes als einen Ausdruck für die Untadelhaftigkeit u. Unvergänglichkeit der künftigen Stadt im Unterschied zu der zerstörten, u. sie gehören, abgesehen davon, zu dem eigentümlichen apokalyptischen Stil, nach welchem das, was der Apokalyptiker für die Erde als kommend verkündigt, von ihm im Himmel geschaut worden ist. Solche ‚Schauungen' oder Visionen liegen allen apokalyptischen Deutungen zugrunde u. haben sowohl im AT (Ez. 40 ff) als auch in der religiösen Umwelt der Juden ihre Parallelen (vgl. die Sibyllinen). Die Apokalyptiker sind ‚Seher'. Sieht man von diesem apokalyptischen Stil ab, u. das muß man, dann bleibt nichts anderes übrig als eine religiös verklärte Diesseitigkeit, die ebenso wenig mythisch wie überirdisch ist. Es handelt sich dabei immer um die Erneuerung der alten Welt, deren Lebensformen durchaus diesseitig-irdisch bleiben, nicht um eine ihrem Wesen nach neuartige Welt (Ps. Sal. 17/18; aeth. Hen. 45, 14f; 4 Esra 7, 44; 13, 26; syr. Bar. 32, 6; 57, 2); es handelt sich um die Erfüllung der alten national-religiösen Hoffnung Israels in universalem, d. h. weltgeschichtlichem Rahmen (Ez. 38. 39; Dan. 7; aeth. Hen. 50ff; 4 Esra 13, 35ff; syr. Bar. 4, 1; 19, 2; 32, 1ff). Dabei schließt sich die Apokalyptik weitgehend an die atl. Prophetie an (zB. Jes. 41, 18ff; 65, 17; 66, 22) u. interpretiert diese in ihrer Art. Wo in diesem Zusammenhang von E. u. Erbauen geredet wird, u. zwar ist das Objekt durchweg die Stadt (Zion oder die Synagoge), da kommt der Gebrauch des Wortes trotz aller apokalyptischen Einkleidung über seinen eigentlichen Sinn nicht hinaus (aeth. Hen. 52, 61; 53, 6; 4 Esra 7, 26; 8, 52; 9, 26 (10, 59); 13, 35ff; syr. Bar. 4, 1/6; 32, 1/4). Es handelt sich dabei weder um einen Vergleich noch um eine Übertragung ins Geistige u. Unirdische, sondern um den sichtbaren Wiederaufbau der hl. Stadt u. der gottesdienstlichen Stätten in der neuen Welt-

zeit. Das Objekt des Erbauens ist also nicht mehr, wie verschiedentlich im AT, das Volk Israel, sondern ein Gebäude aus Holz u. aus Stein, während der atl. Gedanke der E. des Volkes durch Vokabeln wie ‚zusammenführen‘ oder ‚sammeln‘ wiedergegeben wird. Damit trägt die Apokalyptik der seit dem Exil wesentlich veränderten Lage Rechnung. Denn als ‚Volk‘ hatte Israel seitdem aufgehört zu existieren.

2. Rabbinisch. In der rabbin. Literatur ist der Gebrauch von E. u. Erbauen sehr mannigfaltig (Vielhauer 16/21). Die eigentliche Bedeutung taucht als Wiederaufbau Jerusalems u. des Tempels in der messianischen Zeit auf (Strack-B. 1, 1004f; 4, 883f). Auch hier wiederholt sich, ähnlich wie im apokalyptischen Schrifttum, der Gedanke, daß das neue Jerusalem vom Himmel herniederkommt (ebd. 3, 796). Aber der Sinn ist auch hier weder mythologisch noch überweltlich. Vielmehr kommt darin auch hier der Gegensatz zu dem alten Jerusalem zum Ausdruck, das zerstört worden ist, während die messianische Stadt nicht wieder zerstört werden soll, weil das messianische Reich das Reich der Vollendung ist. Charakteristisch für das rabbin. Schrifttum u. neu ist aber etwas anderes, nämlich die mannigfache Verbindung des Bildes vom Bauen u. Erbauen mit der Tora. Dabei knüpft das Spätjudentum an die von den Exilspropheten betonte Ausweitung des Gottesgedankens vom Nationalgott zum Weltgott an. Gott hat nicht nur sein Volk Israel, sondern die Weltschöpfung auf dem Fundament der Tora errichtet. In der Tora, die Israel am Sinai gegeben ist, hat Gott zugleich der Welt, die ein Chaos war, ihr Fundament gegeben. Ein Targum zu Prov. 10, 25 überträgt den Gedanken: ‚der Fromme steht auf dauerndem Grund‘ in den Gedanken: ‚der Gerechte ist Fundament der Welt‘. Darin kommt der Wandel zum Ausdruck. Er ist, abgesehen von der erwähnten Ausweitung des Gottesgedankens, entscheidend mitbedingt durch die Loslösung der Gegenwart Gottes vom Tempel, welche in der Gola vollzogen wurde u. erst die Verbindung mit der Tora ermöglichte u. zur Folge hatte. Von hier aus ist mühelos alles weitere zu verstehen: Die Welt wird mit einem Bau verglichen; Gott ist ihr Baumeister; das Fundament ist, in vorausschauendem Blick auf die kommende Tora, Abraham, auch ‚Fels‘ genannt, auf dem Gott die Welt gebaut u. gegründet hat (Strack-B. 1, 733). Aus diesem Felsen ist Israel ‚gehauen‘, u. das bedeutet für den Rabbinismus: die jüdische Gemeinde als die Hüterin der Tora (ebd. 3, 333). Daraus wird die besondere Bedeutung Israels für die Welt ersichtlich. Israel ist das Fundament der Welt, ihr Bestand u. ihr Sinn. Versagt Israel, dann wird die Welt wieder zum Chaos. Von dieser Grundlage aus gewinnt die Tora nach zwei Seiten Bedeutung. Einmal für die E. der Welt: sie ist der Plan, nach dem Gott die Welt gebaut hat (ebd. 2, 356f). In diesem Sinne wird auch sie gelegentlich die ‚Baumeisterin‘ oder das ‚Bauinstrument‘ Gottes genannt (ebd. 2, 256f), während die Schriftgelehrten, die sich mit der Tora befassen, den Ehrentitel ‚Erbauer der Tora‘ (ebd. 1, 876) erhalten oder gleichfalls ‚Baumeister‘ heißen (ebd. 1, 876; 3, 379). Durch ihr Torastudium wird sowohl Jerusalem als auch die Welt erbaut bzw. letztere auch erhalten (ebd. 1, 876). Auch die Erklärungen eines Rabbi werden als ‚bauen‘ bezeichnet, während ihr Widerruf als ‚einreißen‘ gilt (ebd. 3, 537f). Sodann aber wird auch die Gemeinde durch die Tora ‚erbaut‘, nicht unmittelbar, aber mittelbar, indem jeder einzelne Israelit sein Fundament in der Tora hat. Schon die beiden letzten Belege deuteten auf diesen Gebrauch hin, sofern auch Jerusalem, nicht nur die Welt, durch das Torastudium aufgebaut wird u. sofern die Tätigkeit des Rabbi als des Lehrers der Gemeinde als aufbauend bezeichnet wird. Besonders deutlich aber wird die Bedeutung der Tora für die Gemeinde durch das Gleichnis vom Bauherrn u. Hausbau: wer viele gute Werke hat u. viel Tora gelernt hat, der gleicht einem Bauherrn, der sein Haus auf festen Steinen erbaut, im Unterschied zu jenem Menschen, der das nicht tut u. deshalb einem Bauherrn gleicht, der auf weichen Steinen aufbaut (Strack-B. 1, 469). Hiernach ist also die Tora das Fundament der Frömmigkeit jedes einzelnen Israeliten, der sich mit Hilfe der Tora sein Haus, u. d. h. sich selbst, ‚erbaut‘. Auf diese Weise wird die Tora in den Begriffskomplex der E. hineingeflochten, so daß letztere durch sie ihren spezifischen Inhalt empfängt. Man mag diesen Gebrauch theologisch u. kosmologisch zugleich nennen; man darf aber nicht übersehen, daß er, begriffstypologisch, über die bildliche, gleichnishafte Bedeutung nicht hinausführt. Dabei ist, im Unterschied zum AT, das Objekt der E. in allen Fällen nicht Israel, nicht die Ge-

meinde, sondern die Welt u. unausgesprochen der einzelne Fromme.

B. Christlich. I. Neues Testament. Als religionsgeschichtlich bedeutsam erweist sich erst der ntl. Gebrauch von οἰκοδομεῖν (ἐποικοδομεῖν, οἰκοδομή).

a. Synoptiker. Die Evangelien bezeugen zunächst den Wortsinn des Begriffs: Mt. 7, 24. 26 (Haus); 21, 33 (Turm; vgl. Jes. 5, 1. 2); 23, 29 (Gräber); 24, 1; 26, 61; 27, 40 (Tempel); Mc. 12, 1 (Turm); 13, 1f; 14, 58; 15, 29 (Tempel); Lc. 4, 29 (Stadt); 6, 48f (Haus); 7, 5 (Synagoge); 11, 47f (Gräber); 12, 18 (Scheunen); 14, 28. 30 (Turm); 17, 28; Joh. 2, 20 (Tempel). Über den Wortsinn hinaus gehen Mt. 21, 42; Mc. 12, 10; Lc. 20, 17; sie bleiben jedoch in der atl. Linie von Ps. 118, 22. Daneben aber erhält der Begriff eine völlig neue, nämlich geistliche Bedeutung. Anknüpfend an den uneigentlichen atl. Gebrauch von banah, nach welchem Objekt des Bauens Israel ist, wird hier das Objekt des οἰκοδομεῖν die Gemeinde Christi. Damit ist gegeben, daß der Begriff E. seinen Inhalt aus dem Begriff der christl. Gemeinde empfängt. Der Gegensatz, der zwischen dieser Gemeinde u. Israel besteht, lebt in der ntl. E. fort. Ausgangspunkt für diese Entwicklung ist möglicherweise der gleichnishafte Gebrauch des Hausbaus für das christl. Heil (Mt. 7, 24f; Lc. 6, 48f), sowie die ebenfalls gleichnishafte Verwendung des Tempels für Jesus (Joh. 2, 19ff). An dieser letzten Stelle meint Jesus mit dem Wiederaufrichten des Tempels offensichtlich seine Auferstehung (ἐγερῶ) u. damit alles, was sich aus der Geistgegenwart des Auferstandenen für die Christenheit ergibt. Ob bei diesem Gleichnis vom Tempel atl. oder mandäische Einflüsse mitgewirkt haben, wird sich kaum entscheiden lassen. Es ist aber bezeichnend, daß dieses Gleichnis von den Juden bis zuletzt mißverstanden worden ist (Joh. 2, 20f; Mt. 26, 61; Mc. 14, 58; Act. 6, 14). Zu seinem Verständnis fehlte ihnen jede innerliche u. sprachliche Voraussetzung. Die klassische Stelle aber für den geistlichen Sinn der E. ist Mt. 16, 18: ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν. Dies Wort weist deutlich auf Mt. 7, 24 zurück, indem es näher erklärt, was unter dem Felsengrund zu verstehen ist. Das Bild selbst erinnert an rabbinische Parallelen (IV b 2). Es führt aber gleichzeitig über Mt. 7 hinaus. Denn die Erklärung läßt deutlich werden, daß die als Felsengrund bezeichnete Haltung des Petrus gemeindebauend ist. So kommt in dem christl. Begriff der E. die innere Bewegtheit zwischen dem Bekenntnis zu Christus, dem Glauben u. der Gemeinde zum Ausdruck, d. h. die δύναμις des Geistes. E. ist zugleich individual- u. gemeindebezogen. Das bedeutet, daß dem christl. Glauben die Tendenz zur Gemeinschaft innewohnt, u. daß er sich erst in der Gemeinschaft vollendet. Dafür gibt es keine Zitate, aber die ganze Verkündigung Jesu ist Beweis dafür. Das eigentliche Objekt der E. ist nicht der einzelne, sondern die *Ekklesia, die, als Gottes Haus aufgefaßt, das Ziel des Reiches Gottes ist u. ihrerseits den geistlichen Sinn des Bauens u. Erbauens ausmacht u. rechtfertigt. Diese Gedanken liegen in der Idee des Reiches Gottes, welches der Inhalt der Botschaft Jesu ist, aber sie liegen auch in der ständigen Gegenüberstellung der jüdischen u. der christlichen Gemeinde, wie sie das Wirken Jesu darstellt. Hier wird deshalb die E. zu einer religionsgeschichtlichen Frage.

b. Paulus. Für Paulus steht die christl. Gesamtauffassung im Zeichen des Damaskus-Ereignisses. Daran hat auch die E. teil. Derselbe Geist, der in dem Glauben an den Auferstandenen, den Κύριος, wirksam ist, schafft oder ‚erbaut‘ durch die Liebe die Ekklesia. Die theologische Grundlage dafür liegt in Rom. 5 u. 6. Insofern wird unter dem Einfluß des Damaskus-Ereignisses der Begriff der E. gemeinschaftsbezogen, bleibt aber gleichzeitig, wie in der Jesus-Überlieferung, auch auf den einzelnen gerichtet. Darin ist der Einfluß der letzteren auf Paulus unverkennbar. Wie Jesus sich selbst ‚Tempel‘ Gottes nennt (Joh. 2, 19ff), so bezeichnet Paulus die Christen als ‚Tempel‘ Gottes (1 Cor. 3, 16; 6, 19; 2 Cor. 6, 16) oder als οἰκοδομὴ θεοῦ (1 Cor. 3, 9). Dadurch gewinnt οἰκοδομή gelegentlich die Bedeutung von Bau u. tritt in Parallele zu οἶκος (2 Cor. 5, 1). Es bleibt in demselben Bild vom Bauen, wenn Christus θεμέλιον genannt wird (1 Cor. 3, 11; Rom. 15, 20; Eph. 2, 20; 2 Tim. 2, 19). Demgemäß bezeichnet sich Paulus als σοφὸς ἀρχιτέκτων (1 Cor. 3, 10) u. verwendet mit Rücksicht auf das θεμέλιον das Kompositum ἐποικοδομεῖν (3, 10. 11. 12; ebenso Eph. 2, 20; Col. 2, 7). Wie nun aber für Paulus der Glaube zur Liebe wird, so wird der Christ als Tempel des Hl. Geistes zum lebendigen Baustein oder zum Hausgenossen jenes Tempels, welcher die Ekklesia ist (Eph. 2, 20ff; 1 Tim. 3, 15;

vgl. 1 Petr. 2, 5). – Zum Verständnis des Ganzen muß aber ergänzend darauf hingewiesen werden, daß neben das Bild vom Hausbau, gleichbedeutend u. jenes in sich aufnehmend u. zugleich allmählich verdrängend, ein anderes Bild tritt, das Bild vom Leibe (σῶμα): 1 Cor. 10, 17; 12, 12ff; Rom. 12, 3ff; Eph. 1, 23; 4, 4. 12. 16; 5, 30; Col. 1, 24; 2, 19. Im Rahmen dieses Bildes wird Christus das Haupt der Gemeinde (Eph. 1, 22; 4, 15; 5, 23; Col. 1, 18), während er im Rahmen des Bildes vom Hausbau zum Grundstein (vgl. Jes. 28, 14ff; Eph. 2, 20; vgl. 1 Petr. 2, 6: ἀκρογωνιαῖος) wird, in welchem der ganze Bau zusammengefügt ist. Je mehr dann aber diese beiden Bilder verblassen, desto mehr fließen sie ineinander über (Col. 2, 19; Eph. 2, 20ff; 4, 16). – Diese kurze Überschau gibt einen Einblick in das Ringen nach Ausdruck für das, was Paulus unter Ekklesia versteht, so daß die Vorstellung von der E. in diesem Zusammenhang nichts anderes darstellt als ein Mittel, sich die innere Struktur der christl. Gemeinde zu verdeutlichen, genau wie die Vorstellung vom Leib. Man versteht die Struktur der Ekklesia u. damit den Sinn der E. aber auch bei Paulus nicht, ohne sich gleichzeitig die Struktur einer Eklesia unter atl.-jüdischem oder griechischem Einfluß gegenwärtig zu halten. Die paulinische Literatur bestätigt das, sofern sie zeigt, daß sich die christl. Vorstellung von der Ekklesia bei Paulus erst allmählich entfaltet hat, u. zwar in der Auseinandersetzung mit den Vorstellungen, die auf griechischem u. atl.-jüdischem Boden gewachsen sind. – In großen Zügen gesehen, stellt sich der Vorgang mit Bezug auf die E. folgendermaßen dar: In den ältesten Paulus-Briefen (Thessalonicher, Galater) kommt οἰκοδομεῖν sowie überhaupt das Bild des Hausbaus nur sehr selten vor. 1 Thess. 5, 11: οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα im Sinne einer sittlich-religiösen Stärkung von Mensch zu Mensch, u. Gal. 2, 18 im Gegensatz zu καταλύειν u. in Verbindung mit den Werken des Gesetzes: Paulus will, was er eingerissen hat, nämlich die Werkgerechtigkeit, nicht wieder aufbauen. Hier wirkt rabbinischer Sprachgebrauch nach (A IV b 2; Strack-B. 3, 537f). Der Grund für diese Seltenheit liegt einfach darin, daß die christl. Ekklesia für Paulus noch nicht zum Problem geworden ist. Deshalb zeigt sich 1 Thess. 5, 11 zwar der Einfluß der Jesus-Überlieferung, aber noch nicht das Ringen um die Ekklesia u. damit um den geistlich-christlichen Sinn des οἰκοδομεῖν. Erst in den Korintherbriefen setzt dieses Ringen ein, u. zwar in der Auseinandersetzung mit dem griech. Geist der Gnosis. Die Spaltungen, die durch die σοφία in die christl. Gemeinde hineingekommen waren, bedrohten diese in ihrer Existenz (1, 1, 2; 1, 8, 1; 10, 23) u. bedeuteten zugleich die Verleugnung der Substanz des Evangeliums (1, 1, 17). Das Bemühen des Apostels geht deshalb dahin, darzulegen, daß der Glaube an Christus solche Spaltungen nicht ertragen kann, sondern vielmehr zur Gemeinschaft in der Ekklesia führen muß. Diese Ausführungen beginnen 1, 1, 3 (vgl. 3, 9. 11. 16) u. sie erreichen ihren Höhepunkt in den Kapiteln 12/14. Dabei geht Paulus naturgemäß auf die konkreten Einzelfragen ein, die ihm aus der korinthischen Gemeinde vorgetragen worden sind. Sämtliche Antworten sind umrankt von dem Gedanken der E. der Gemeinde im Sinne einer Gemeinschaft (4, 4. 6ff; 5, 2; 6, 12. 13ff; 7, 35; 8, 1; 10, 14ff. 23. 33; 11, 17ff; 12, 7). Es ist gewiß kein Zufall, daß in diesen Kapiteln συμφέρειν u. abgeleitete Vokabeln nicht weniger als 5mal vorkommen, während dieselben Vokabeln, abgesehen von 2 Cor. 8, 10; 12, 1, in der paulinischen Literatur sonst nicht gebraucht werden. Συμφέρειν bedeutet ‚nützlich sein', aber es gewinnt als Synonymon zu οἰκοδομεῖν (10, 23) für Paulus seine ursprüngliche Bedeutung von ‚zusammentragen', ‚zusammenbringen', ‚sammeln' wieder, so daß die Annahme berechtigt ist, daß das Wort mit Bedacht gewählt ist (vgl. Mt. 12, 30; s. o. A IV b 1). Ähnliches gilt von φυσιόω (Akt. u. Pass.). Dieses Wort kommt im NT nur bei Paulus vor u. hier, abgesehen von Col. 2, 18, nur 1 Cor. (4, 6. 18f; 5, 2; 8, 1; 13, 4). Es bedeutet ‚blasen', ‚aufblasen', pass. ‚aufgeblasen' oder ‚hochmütig sein', u. es charakterisiert die durch den griech. Geist geprägte Ekklesia. So bezeichnet es den einen Gegensatz zu οἰκοδομεῖν (8, 1), neben welchem der andere Gegensatz die atl.-jüdische Gemeinde ist. Dadurch wird der Begriff der E. inhaltlich näher bestimmt, nämlich als Liebe. Man sieht, daß auch hier die Ausdrücke u. Begriffe bewußt aufeinander abgestimmt sind u. daß tatsächlich οἰκοδομεῖν ein Ausdruck für die innere Struktur der christl. Ekklesia ist, um die der Apostel in immer neuen Ausdrücken ringt. Da aber das eigentliche Leben dieser Ekklesia seine Wurzel im Gottesdienst hat, so ist es auch nicht zu verwundern, daß im

14. Kap., das vom Gottesdienst handelt, auch der auf die Ekklesia bezogene Sinn der E. seinen klarsten Niederschlag findet. Paulus stellt dem unverständlichen Zungenreden das προφητεύειν gegenüber u. der Selbsterbauung die E. der Ekklesia. Er sagt 14, 4: ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ (vgl. v. 5: ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ). Hier wird noch einmal klar, daß der Blick des Apostels über den einzelnen hinaus auf die Ekklesia geht. In demselben Sinne dann auch 14, 3; 12, 26. – Neben dem Bild vom Hausbau findet sich nun aber auch schon 1 Cor. das Bild vom Leibe. Nicht in beiläufigen Bemerkungen, sondern in ausführlicher Darlegung (12, 12ff; vgl. 10, 16f). Es steht hier ohne ausdrückliche Beziehung zur E., aber mit um so deutlicherem Bezug auf die Ekklesia. Aus 2 Cor. sind zu nennen 5, 1; 6, 16; 10, 8; 12, 19; 13, 10. Sämtliche Stellen bleiben auf der Linie von 1 Cor., den sie zeitlich u. sachlich voraussetzen. Bemerkenswert ist nur, daß 10, 8 u. 13, 10 die οἰκοδομή der καθαίρεσις entgegengestellt wird. Καθαιρεῖν bedeutet ‚abtragen', ein ‚Gebäude niederreißen' (vgl. 10, 4; Gal. 2, 18). Auch dies Wort kommt nur bei Paulus, u. zwar nur 2 Cor., vor. – Der andere geschichtliche Gegensatz gegen die christl. Ekklesia u. ihre E. ist die jüd. Gemeinde. Die theologische Auseinandersetzung des Paulus mit ihr erfolgte in Rom., d. h. also erst nach der Auseinandersetzung mit dem griech. Geist der σοφία. Sie erfolgte im Zusammenhang mit dem Hauptartikel der paulinischen Theologie, mit der Rechtfertigung aus dem Glauben. Die atl.-jüdische Gemeinde trug, ähnlich wie die hellenistisch geprägte Gemeinde, die Tendenz der Differenzierung u. Abgrenzung, der Exklusivität, in sich. Die Gesetzesfrömmigkeit führte zur sittlich-religiösen Selbstgerechtigkeit, so wie die durch Gnosis beeinflußte Frömmigkeit zu einer intellektuellen Selbstgerechtigkeit oder Selbstgefälligkeit (1 Cor. 1, 23), die religiös jedoch in gleicher Weise verwerflich ist. Diese sittlich-religiöse Hybris richtete insbesondere zwischen Juden u. Heiden, Judenchristen u. Heidenchristen, eine Scheidewand auf. Das war mit der Gotterkenntnis des Damaskus-Ereignisses, mit der Erlösung durch Christus, sowie mit der Universalität der göttlichen Heils-Gnade unvereinbar. So bildete sich aus dem Zentrum der paulinischen Theologie heraus die Grundlage eines neuen Gemeinde-Begriffs. Es ist derselbe Begriff, wie er sich bereits in der Auseinandersetzung mit der korinthischen Gemeinde ergeben hatte. Zwischen 1 u. 2 Cor. einerseits u. Rom. andererseits besteht kein Bruch. Deshalb führen auch die wenigen Stellen, die von E. reden, zu derselben Vorstellung wie die Korinther-Briefe (Rom. 14, 19: τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους; 15, 2: ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν; 15, 20: ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ). Wichtiger aber als diese spärlichen ausdrücklichen Hinweise auf die E. ist die theologisch-grundsätzliche Begründung des analogen Bildes vom Leibe, das bereits in den Korinther-Briefen eine wichtige Rolle spielte, dort aber nur als Bild, ohne Begründung, Verwendung fand (1 Cor. 12). In dieser theologischen Begründung des σῶμα-Gedankens liegt der besondere Beitrag des Römerbriefes zur Frage der Ekklesia u. der E. Grundlegend dafür ist die Vorstellung von der Gleichgestaltetheit (ὁμοίωμα) des Christen mit Christus (6, 5ff; vgl. Eph. 3, 6), die auf den sog. Adam-Christus-Mythos zurückweist (5, 12ff) u. in dem ‚vernünftigen Gottesdienst' (12, 1) der Christen ihre Erfüllung findet. Indem der Christ seinen Leib Gott zum Opfer bringt (12, 1; vgl. 6, 6), wird er in die mit Christus beginnende neue Menschheitsreihe eingegliedert (ἐν Χριστῷ) u. dadurch ein ‚Glied' an dem Leibe Christi (12, 5). Hier schwebt dem Apostel offensichtlich 1 Cor. 12 vor (vgl. v. 12). Damit steht er vor der Idee der christl. Ekklesia, die ihr Merkmal nicht in der Absonderung u. Exklusivität hat, sondern in der Gemeinschaft des Hl. Geistes. Was das für Paulus bedeutet, führt er in den Kapiteln 12, 7 bis 15, 13 näher aus. Es ist gewiß kein Zufall, daß die wenigen Hinweise auf die οἰκοδομή sich erst in diesen Kapiteln finden, welche die Gestalt der christl. Gemeinde, theologisch wohl begründet, zur Anschauung bringen. – Im Kolosser- u. Epheserbrief tritt die Ekklesia dann wieder thematisch in den Vordergrund, u. zwar in der Abwehr hellenistisch-gnostischer Einflüsse. Das Verhältnis dieser Briefe zu Paulus spielt dabei keine nennenswerte Rolle. Man kann sie, wie sich zeigen wird, unbeschadet etwaiger gnostischer Einflüsse, auf jeden Fall zur ‚paulinischen Literatur' rechnen. Es kommt hier zu Formulierungen, welche die Ergebnisse der Korinther-Briefe u. des Römerbriefes zusammenfassen u. ergänzen. Eine Ergänzung ist darin

zu sehen, daß Christus als ‚Haupt' (κεφαλή) der Gemeinde bezeichnet wird (Col. 1, 18; 2, 10; Eph. 1, 22; 4, 15; 5, 23). In dieser geistlichen Bedeutung taucht κεφαλή erst in dem Kolosser- u. Epheserbrief auf, u. dieser Gebrauch bleibt auf diese beiden Briefe in der paulinischen Literatur beschränkt. Das Bild des Leibes wird also über Cor. u. Rom. hinaus weiter entfaltet. Das gilt in gleicher Weise nicht von dem Bild des Bauens. Wenn Eph. 2, 20 die Bezeichnung Christi als λίθος ἀκρογωνιαῖος auftaucht, so ist das zwar gegenüber den anderen Paulusbriefen neu, stammt aber aus Jes. 28, 16 u. Ps. 118, 22 u. ist nicht originell. Wichtiger ist jedoch, daß sich sowohl im Kolosserbrief als auch im Epheserbrief eine Verschmelzung beider Vorstellungen, des Leibes u. des Hausbaues, feststellen läßt (bes. Eph. 4, 12). Im Kolosserbrief herrscht im Ganzen zweifellos das Bild des Leibes vor. Ἐποικοδομούμενοι im Sinne einer geistlichen E. wie in 1 Cor. taucht nur an einer einzigen Stelle auf (2, 7), u. auch hier neben ἐρριζωμένοι (mit ἐν αὐτῷ), d. h. also neben einem Begriff, der wie αὔξει u. αὔξησις (2, 19) offensichtlich aus der σῶμα-Vorstellung stammt. Auch Col. 1, 19 u. 2, 9 finden sich Spuren des Bildes vom Bauen, doch auch diese sind vermischt mit aus der σῶμα-Vorstellung stammenden Bildern: zu 1, 19 vgl. 18: κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας u. zu 2, 9 in demselben Vers σωματικῶς. Im Eph. ist dieser Prozeß der Verschmelzung noch deutlicher. Auf das erste Bild, die σῶμα-Vorstellung, deutet 1, 22; 2, 5f; 16. Das andere Bild aber, der Hausbau, steht an hervorragender Stelle, 2, 19ff, im Vordergrund, u. nur das Wort αὔξει weist auf die σῶμα-Vorstellung hin. Eph. 3, 6 spricht dann weiter davon, die Heiden seien ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου .... Und das nennt Paulus das μυστήριον τοῦ Χριστοῦ (v. 4). Eph. 3, 16f redet von dem ἔσω ἄνθρωπος (vgl. Rom. 7, 22), von ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι (v. 17), gleichzeitig aber von τεθεμελιωμένοι u. vorher von κατοικῆσαι τὸν Χριστόν (vgl. Col. 2, 7). Ganz besonders deutlich aber wird die Verschmelzung im 4. Kap. Die Verse 4/6 haben deutlich die σῶμα-Theologie zur Grundlage (Rom. 6; 12; 1 Cor. 12). Dasselbe gilt von 4, 16 (κεφαλή, σῶμα, αὔξησις τοῦ σώματος). Aber dann wird 4, 12 von der οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ geredet, u. 4, 16 taucht, auch unvermittelt, die οἰκοδομή auf. Eph. 4, 25 heißt es dann weiter: ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη, doch bald darauf wird wieder von οἰκοδομή gesprochen (v. 29). So verschmelzen beide Bilder miteinander. Mehr u. mehr drängt die σῶμα-Vorstellung in den Vordergrund, während die Vorstellung vom Hausbau fast nur noch terminologisch nachwirkt. Im Sinne dieser σῶμα-Vorstellung kann Paulus im 5. Kap. das Verhältnis des Christus zu seiner Gemeinde als Vergleich heranziehen für das Verhältnis von Mann u. Frau in der christl. Ehe (v. 23. 28), besonders v. 29f: καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ (vgl. v. 32). – Das Ganze zeigt, daß zum Objekt der E. allmählich das σῶμα Christi geworden ist, in gleicher Bedeutung wie οἶκος, u. in dem Sinne der christl. Ekklesia. Der ursprüngliche Sinn des Bauens ist verblaßt, aber die Sache ist dieselbe geblieben. ‚Erbauen' bedeutet: das σῶμα Christi aufbauen. Es bezeichnet den Akt, in welchem sich die Liebe Christi darstellt u. zur Vollendung kommt. Dieses σῶμα Christi ist seine Inkarnation in der Ekklesia. Vgl. zum Ganzen *Corpus Christi.

c. Sonstige ntl. Schriften. Die übrige ntl. Literatur ist weniger ergiebig. Das Johannesevangelium haben wir bereits herangezogen (B I a). Ergänzend mag noch 14, 2 hinzugefügt werden, wo von den vielen Wohnungen im Hause des Vaters die Rede ist, ein Wort, das die Gestaltungskraft des 4. Evangelisten belegt, im übrigen aber zu der Frage der E. nichts beiträgt. Aus den Pastoralbriefen ist 1 Tim. 3, 15 zu nennen, wo die Gleichung zwischen οἶκος θεοῦ u. ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος vollzogen wird; ferner 2 Tim. 2, 19ff, wo von dem στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ geredet u. im weiteren Verlauf für die Christenheit das Bild des Hauses verwendet wird. Der θεμέλιος ist hier aber nicht Christus (wie 1 Cor. 3, 11f; Rom. 15, 20; Eph. 2, 20), sondern Gott. Die Apostelgeschichte hält sich weitgehend an den atl. Gebrauch von οἶκος (2, 46; 5, 42; 7, 10. 42. 46ff; 10, 2; 16, 26 [θεμέλιον]. 31; 17, 5 [οἰκία]; 18, 8) u. übernimmt die urchristliche Gleichung Haus Israel = Christen (4, 11; 15, 14 bis 18; 20, 32). Das Wort οἰκοδομεῖν (ἀνοικοδομεῖν) kommt außer in Zitaten (4, 11; 7, 47. 49; 15, 16) nur 9, 31; 20, 32 vor. An beiden Stellen wird οἰκοδομεῖν mit Beziehung auf die Gemeinde absolut gebraucht, u. zwar 9, 31 passivisch u. 20, 32 aktivisch. Subjekt ist

Gott. Das scheint darauf hinzudeuten, daß οἰκοδομεῖν zu einem Traditions-Bestandteil des christl. Wortschatzes geworden ist. Näheres läßt sich nicht sagen. Ähnliches gilt vom Hebräerbrief, der von οἰκοδομεῖν, οἰκοδομή überhaupt nicht spricht, wohl aber von οἶκος (3. 2ff; 8, 8. 10; 10, 21) u. θεμέλιος (11, 10). Hebr. 3, 1ff stellt das Hauswesen (οἶκος) des Moses als eines θεράπων demjenigen Christi als des υἱός gegenüber, u. v. 6 sagt dazu: οὗ (= Christi) οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς. Jud. 20 spricht von den Christen als solchen, welche ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει sind. Οἰκοδομή gewinnt also wieder bloß individuelle Bedeutung (vgl. 1 Thess. 5, 11). Am bedeutsamsten in diesem Zusammenhang ist 1 Petr. 2, 3ff. Hier wird von geistlicher E. ganz u. gar im Sinne des Hausbaues geredet. Jesus ist der lebendige Stein, den die Menschen verworfen haben (v. 7: κεφαλὴ γωνίας genannt, vgl. Ps. 118, 22), u. die Christen sollen als lebendige Steine zum geistlichen Haus erbaut werden (vgl. 2, 9f; 4, 17). Im Hintergrund von 2, 9f steht Jes. 28, 16. Das Bild vom Leibe fehlt völlig, u. zwar nicht nur in 1 Petr., sondern in allen hier genannten Schriften des NT. Es bleibt faktisch den bedeutendsten Paulusbriefen vorbehalten.

II. Außerkanonische Literatur. a. Apostolische Väter. Mit den Apostolischen Vätern beginnt eine neue Situation. Während bei Paulus noch deutlich der Einfluß der lebendigen Jesus-Überlieferung feststellbar ist, zeigt sich im 2. Jh. nC. sehr bald, daß an die Stelle lebendiger Jesusüberlieferung die Exegese des Alten u. des werdenden Neuen Testaments tritt. Das Evangelium beginnt, Buchreligion zu werden. Das bedingt ein Doppeltes: man hört nicht mehr auf die Gesamtheit der Überlieferung, sondern greift bestimmte Gedanken heraus, auf die mit Hilfe der exegetischen Kunst das Ganze reduziert u. dadurch vereinfacht wird. Die einzige exegetische Methode, welche die Apostolischen Väter vorfanden u. sich aneignen konnten, war die alexandrinisch-jüdische. Sie wurde bestimmend. Bei der Eigenart dieser Methode darf man sich nicht durch neutestamentlich klingende Formulierungen täuschen lassen, sondern muß auch hier auf das Gesamtverständnis des Christentums zurückgehen, von dem die Väter sich jeweils leiten lassen. Für dieses Gesamtverständnis des Christentums ist aber zu beachten, daß die Dynamik des Geistes anfängt, durch die Statik einer Lehre verdrängt zu werden. Aus der Ekklesia mit ihrer pneumatischen Bewegtheit zwischen Glaube u. Gemeinschaft (= Liebe) wird allmählich die Kirche mit ihrer mehr u. mehr fest werdenden religiös-sittlichen Ordnung. In dem Maße, wie aus dem Evangelium ein Gesetz wurde, wurde aus der E. als einer freien geistlichen Lebensfunktion der Ekklesia ein normierter Akt der Gesetzeserfüllung im Rahmen einer kirchlichen Heilsordnung. So tritt bei den Apostolischen Vätern der σῶμα-Gedanke zurück, die Christen sind nicht mehr Glieder, sondern werden isoliert u. verselbständigt (Ausnahme 1 Clem. 37, 5; 46, 7 u. in der Sache Ign. Tr. 11, 2; id. Sm. 1, 2), u. οἰκοδομή gewinnt schließlich wieder die Bedeutung von Bau, nicht von E. Vgl. auch o. Bd. 3, 448.

1. Barnabasbrief. Es entspricht seiner Gesamtauffassung, daß er die atl. Geschichte abwertet. Auch der steinerne Tempel ist für ihn in diesem Zusammenhang ein Symptom des Abfalls von der göttlichen Offenbarung (*Diatheke; o. Bd. 1, 987/89) u. insofern widergöttlich. Aber mit Hilfe der alexandrinisch-jüdischen Methode (Philo) vermag Barn. in dem Jerusalemer Bauwerk den wahren Tempel Gottes als präfiguriert zu erkennen (c. 2). Dieser wahre Tempel (ναός) sind die Christen (4, 11; 6, 15). In diesem Sinne spricht Barn. von οἰκοδομή u. οἰκοδομεῖν. ‚Erbaut‘ werden heißt also: Christ werden. Besonders lehrreich ist c. 16. Hier tritt zweierlei deutlich hervor: 1) Indem Barn. das AT mit dem NT in Eins setzt u. in dem NT die wahrhafte Verwirklichung des Sinaibundes erblickt, wird damit sowohl der Gedanke begründet, daß das Gesetz Evangelium, d. h. Heilsbotschaft, ist als auch der andere Gedanke, daß die Heilsbotschaft Gesetz ist. Damit ist eine religionsgeschichtliche Entwicklung eingeleitet worden, durch welche das Herzstück des Evangeliums verfälscht wurde. Was Paulus grundsätzlich vermeiden wollte, tritt jetzt ein: das Evangelium wird zu einem neuen Gesetz, zu dem wahren Gesetz. Schon 4, 11f hieß es: ‚Laßt uns geistlich werden, laßt uns die Furcht Gottes üben u. darum kämpfen, seine Gebote zu bewahren, damit wir durch seine Forderungen (δικαιώματα) erfreut werden . . .‘ Dieselbe Auffassung kehrt dann 16, 9 wieder, wo von der σοφία τῶν δικαιωμάτων u. den ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς geredet wird. Endlich wird sie durch

c. 18 bis 21, 1 erwiesen, d. h. durch die Lehre von den zwei Wegen, wo es abschließend heißt: ‚wer diese (τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου) tut, der wird im Reiche Gottes verherrlicht werden' (vgl. auch c. 19). 2) Im Zusammenhang mit dieser Vergesetzlichung des Evangeliums gewinnt auch die E. die Bedeutung, die sie im Barn. hat. Sie kann auf dieser Grundlage keine andere als individuelle Bedeutung haben, denn die Gesetzeserfüllung ist etwas Individuelles (s. o. A IV b 2). Der einzelne Christ wird durch die Neuschaffung des Menschen u. durch die Einwohnung Gottes in ihm (16, 8; 6, 15) zum πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ (16, 10; vgl. 1 Cor. 3, 16f), er erfüllt τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου oder die ἐντολὰς τῆς διδαχῆς. Das ist gemeint mit den Worten, daß der Tempel Gottes erbaut wird ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου (16, 6. 8). Damit ist die innere Bewegtheit der E., wie sie uns auf der Höhe des NT begegnet u. infolge der δύναμις des Geistes in der Polarität zwischen Christusglaube u. Ekklesia zum Ausdruck kommt, rückgängig gemacht. Indem der einzelne Mensch durch die Einwohnung Gottes in ihm das Gesetz erfüllt, wird er ‚erbaut' zum geistlichen Tempel Gottes.

2. Hermas. Etwas anders ist der Sinn der E. bei Hermas. Hier wird das Bild des Bauens, das bei Barn. nur gleichnishaft auftaucht, gemäß dem Wortsinn der οἰκοδομή allegorisch durchgeführt. Es handelt sich besonders um sim. 9, wo unter dem Bild eines Turmbaus die E. der Kirche dargestellt wird. ‚Erbauen' heißt hier also ‚Kirche bauen'. Diese allegorische Deutung des Turmbaus ist für Hermas ebenso charakteristisch wie für Barn. die gleichnishafte Deutung des Tempelbaus. Beide können sich in gewissem Sinne auf das NT berufen. Aber beide unterscheiden sich auch deutlich von diesem. Die Frage ist die: Was ist Kirche? Bedeutsam ist, daß als das Fundament der Kirche (θεμέλιος) weder Christus gilt (1 Cor. 3, 11) noch das Bekenntnis zu ihm (Mt. 16, 18), sondern die Gerechten des AT sowie die Apostel u. die christlichen Lehrer (15, 4ff). Christus selbst steht außerhalb dieses Turmes bzw. der Kirche. Er ist der Fels u. das Tor, über dem sich das Fundament mit dem ganzen Bau erhebt (3, 1; 12, 1). Darin macht sich eine gewisse Loslösung der Kirche von Christus u. des Heils von dem Heilsereignis in Christus bemerkbar. Das läßt darauf schließen, daß die Bedeutung Christi für den Kirchenbau anfängt, nicht mehr zentral zu sein. Zentral ist die eigene Gerechtigkeit der Steine. Auf sie kommt es an, denn auch für Hermas ist Evangelium = Gesetz u. Gesetz = Evangelium. So ist Kirche nicht mehr ein lebendiger Organismus, der durch Christus lebt u. in ihm zusammengehalten wird (das Wort σῶμα kommt nur vereinzelt und nur am Rande vor: 9, 18, 3f; 9, 17, 5; 9, 13, 5. 7); Kirche ist auch nicht mehr die Darstellung u. das Selbstverständnis des Glaubens an Christus, sondern sie ist die zusammengefaßte Summe der Gerechten, die Gemeinsamkeit ihrer eigenen Gerechtigkeit (A IV b 2). Zwar wird gelegentlich auch Christus als die Kirche bezeichnet (1, 1), aber die Taufe als der Weg zu Christus ist nicht mehr der Ausdruck für das tägliche Sterben u. Auferstehen mit Christus (Rom. 6), nicht mehr Gleichgestaltetwerden mit ihm, sondern nur noch das ‚Siegel' u. damit die allerdings notwendige Bestätigung für die eigene Gerechtigkeit u. die damit verbundene Sündenvergebung (16, 7; vgl. Barn. 11, 11). Darum ist Christus der Fels u. das Tor, über dem sich der Bau der Kirche erhebt. Indes, diese Gedanken schillern (vgl. 12, 5f; 16, 3). Doch dieses Schillern beweist andererseits, daß der Prozeß der Verselbständigung der Kirche gegenüber Christus noch im Werden u. keineswegs abgeschlossen ist. Immerhin, christlich ist die so beschriebene Kirche nur noch durch die heilsnotwendige christl. Taufe u. durch den konkreten Inhalt des von Hermas prophetisch verkündeten Gesetzes (vgl. die 12 Gebote), der nicht ohne weiteres mit dem Inhalt des atl. Gesetzes identisch ist.

3. Clemensbrief. Im Unterschied zu Barn. u. Hermas verwendet 1 Clem. den Begriff der E. überhaupt nicht, weder im bloß bildlichen noch im allegorischen, weder im individuellen noch im gemeindebezogenen Sinne. Bereits am Ende des 1. Jh. nC. ist es also möglich, vom Christentum zu reden, ohne den Begriff der E. irgendwie zu erwähnen. Zwar steht das Christusereignis im Mittelpunkt auch des clementinischen Christentums, aber es bedeutet keine eigentliche ‚Wende', sondern nur eine von Gott gesandte Hilfe zur Erfüllung des Gesetzes, das bereits im AT ein ‚christliches' Leben ermöglicht hat. Die Frommen Israels können als ‚Christen vor Christus' (W. Wrede, Untersuchungen zum 1. Klemensbrief [1891] 98) angesehen werden, so daß das Christsein mit Christus nichts anderes bedeutet als die Erfüllung jenes selben

Gesetzes, das durch ihn zur universalen Geltung gebracht worden ist. Das Besondere an dieser Auffassung ist nun aber weiter, u. auch darin weicht 1 Clem. von Barn. ab, daß das Gesetz, um das es dabei geht, aufgefaßt wird als Teil einer umfassenden kosmischen Ordnung (A IV b 2). Insofern bedeutet das Christwerden die Einordnung in den Kosmos u. seine göttliche Ordnung. Die Heilsfrage wird so zu der Frage nach dem ordo salutis. Gesetz u. Gnade fallen zusammen, u. aus der unmittelbaren Beziehung des Christen zu Christus, wie sie im Pneuma-Gedanken bei Paulus zum Ausdruck kommt, wird eine unmittelbare Beziehung des Christen zum Kosmos. Christus selbst wird von dem eigentlichen Heilsakt getrennt. Wollte man in diesem Zusammenhang von E. reden, dann könnte man höchstens von der E. des Kosmos reden, nicht von der E. der Christen oder der Kirche. Aber der Kosmos ist da u. braucht nicht erst ‚erbaut' zu werden, ebensowenig wie die christl. Gemeinde. Auch diese Gemeinde ist gegenüber der atl. Gemeinde nichts Neues, ja, sie ist sogar nicht einmal etwas Neues gegenüber der Schöpfung. Sie gilt vielmehr als ein Teil derselben, als μέρος ἐκλογῆς (29, 1) oder als ἁγία μέρις (30, 1) bzw. als μέρις κυρίου (29, 2), genau so, wie die atl. Satzungen u. Ordnungen als Teile der kosmischen Ordnung aufgefaßt werden. Dementsprechend ist auch das Wesen der Gemeinde durch das Prinzip des Kosmos bestimmt, d. h. durch die in diesem Fall sittliche u. kirchliche Ordnung. Diese Ordnung bedeutet εἰρήνη u. ὁμόνοια (bes. c. 20; vgl. 1 Cor. 14, 33), sofern die Gegensätze dazu, nämlich στάσις (1, 1; 2, 6; 46, 9; 51, 1 u. ö.), σχίσμα (2, 6; 46, 5. 9; 49, 5; 54, 2), ἔρις (3, 2; 14, 2; 54, 2), διχοστασία (51, 1) sowie πόλεμος (49, 5), die Ordnung oder Harmonie (52, 2) der Schöpfung stören. Deshalb liegt auch in dieser Ordnung wie im Gesetz das Heil. Sie ist das Heil, sie ist die Gnade. Sie ist im Prinzip, d. h. als Ordnung, dasselbe wie die alttestamentl. Priester- u. Kultordnung (40, 1; 41, 1; vgl. 37, 3; anders 1 Cor. 14, 40). Es besteht demnach kein Unterschied zwischen der atl. u. der christl. Gemeinde. Es ist verständlich, daß für diese Gemeinde nur ein einziges Mal das Wort σῶμα (37, 5) auftaucht u. hier auch nur als Vergleich, ebenso wie die Heeresabteilung (τάγμα: 37, 3; vgl. 41, 1), u. nicht als σῶμα Christi (46, 7; στασιάζειν πρὸς τὸ ἴδιον σῶμα). Der Grund dafür liegt zweifellos in dem Gesamtverständnis des clementinischen Christentums, das neben den Zügen einer Judaisierung (Gesetz) deutlich die Spuren einer Hellenisierung (Kosmos, ὁμοφωνία: 51, 1) aufweist. Ob damit auch das Fehlen des Begriffs der E. zusammenhängt, mag dahingestellt bleiben. Vgl. auch o. Bd. 3, 192/7.

4. Ignatiusbriefe. Auch für die Ignatiusbriefe ist das Evangelium zum Gesetz geworden. Darin, sowie in manchen Einzelheiten der Terminologie (ὁμόνοια, ἔρις u. a.), unterscheiden sie sich nicht von 1 Clem. Darüber hinaus aber bieten sie ein völlig anderes Bild als 1 Clem. Schon die Konfrontierung mit dem griech. Geist erfolgt in anderer Weise als dort. Denn hier haben wir es nicht mit einer Verbindung griechischer Gedanken (Kosmos) mit dem Evangelium zu tun, sondern mit deren Abwehr. Es handelt sich um eine Auseinandersetzung mit der Gnosis, genauer mit dem Doketismus. Sie ist es, welche das Gesamtverständnis des ignatianischen Christentums, das gegenüber anderen Schriften der Väter einer gewissen Großartigkeit nicht entbehrt, formt. Die von Paulus ausgegangenen Anregungen sind dabei nicht zu übersehen. – Der gesetzliche Charakter dieses Christentums hat über die anderen Väter hinaus noch eine besondere Form angenommen. Ohne auf die Fragen einzugehen, was Ignatius unter ἰουδαϊσμός u. ἰουδαΐζειν versteht (Mgn. 8, 1; 9, 1ff; 10, 3), wie weit und in welcher Weise das AT für die Christen verbindlich ist u. wie weit aus dem Evangelium selbst etwa ein Gesetz geworden u. der Glaube entwichen ist, muß darauf hingewiesen werden, daß in dem ignatianischen Christentum, zum erstenmal bei den Vätern u. als Ergebnis der Auseinandersetzung mit der Gnosis, eine nicht sittliche, sondern lehrhaft-theologische Gesetzlichkeit wirksam wird. Indem nämlich hier, im Unterschied zu 1 Clem., an die Stelle der unmittelbaren Christusverbundenheit eine theologische Reflexion tritt, muß das Ergebnis dieser Reflexion gleichzeitig zum Gesetz, zum Lehrgesetz, werden. U. zwar ist das Gesetz, das um den Preis des Lebens u. der Erlösung anzuerkennen u. zu glauben ist, die Christologie des Ignatius, die sich für ihn aus der Abwehr des Doketismus ergibt (Phld. 3, 3; 8, 2) u. die zugleich das Wesen der Ekklesia gestaltet (Sm. 7, 8, 1). Aus der doketischen Bestreitung des leibhaftigen Sterbens Jesu (Tr. 10) ergab sich für Ignatius, dargestellt

in Tod u. Auferstehung des Leibes Jesu, die Antithese der Einheit von σάρξ u. πνεῦμα in ihm: obgleich πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί ist er als σάρξ gestorben u. als σαρκικός auferstanden (Sm. 3, 3). Wie er ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός ist (Eph. 7, 2) u. wie es von ihm heißt: θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος (Eph. 19, 3), so ist umgekehrt durch Tod u. Auferstehung die σάρξ vergeistlicht u. vergöttlicht worden. Evangelium, Erlösung ist für Ignatius deshalb das Aufgenommenwerden des Fleisches in den Geist, d. h. in die Unsterblichkeit, das Sterben u. Auferstehen der σάρξ in dem Sterben u. Auferstehen Christi, die Vergeistlichung der σάρξ, nicht im paulinischen Verständnis einer geistlichen Überkleidung (2 Cor. 5), sondern substanzhaft im Sinne einer Art Vergottung, einer Unsterblichkeit (Eph. 20, 2 wird das Brot des Abendmahls φάρμακον ἀθανασίας genannt), die sich nicht nur von dem ewigen Leben bei Paulus und im Joh.-Ev., sondern auch von der Unsterblichkeit der Seele bei den Griechen unterscheidet. U. zwar wird das alles begründet mit dem aus der antidoketischen Christologie gewonnenen Grundgedanken der Einung zwischen Fleisch u. Geist, der ἕνωσις, die das Merkmal Gottes ist u. so zum Merkmal des ignatianischen Christentums wird. Einzelheiten können in diesem Zusammenhang nicht aufgeführt werden. Aber es muß betont werden, daß auch die Gemeinde im Zeichen dieser ἕνωσις u. ἑνότης steht, so daß ihre Fleischlichkeit, d. h. ihre äußere Form, ihre Ordnung, gleichfalls vergeistlicht wird. Der Bischof, für Ignatius noch wesentlich im biblischen Verständnis, stellt die ἑνότης der Gemeinde dar, wie Christus die ἑνότης der gesamten Kirche (Sm. 8, 2ff: ἡ καθολικὴ ἐκκλησία; vgl. Tr. 11, 2; 3, 1). Das ist nicht Mythologie, sondern Gnosis u. Mystik. Sowohl die Gemeinde als auch die Gesamtkirche wird dadurch zu einer mystischen Einheit mit Christus, d. h. sie wird zu einer gottmenschlichen Größe. Wer diesen Grundgedanken ablehnt oder bekämpft, der ist Schismatiker u. hat nicht teil am Reiche Gottes (Phld. 3, 3). Nach diesem Maßstab müßte Paulus offenbar Schismatiker sein; denn er redet nicht von der ἑνότης Jesu mit Gott usw., sondern von seiner μορφὴ θεοῦ (Phil. 2, 6) sowie von dem υἱὸς τοῦ θεοῦ (Rom. 1, 3f). Ebensowenig kennt er eine Vergottung der σάρξ. Auch nach Eph. 2, 21f ist nicht die Kirche in ihrer geordneten Erscheinung mit bischöflicher Autorität mit dem Leib Christi identisch, sondern die Geistgemeinde ist ναὸς ἅγιος. Demnach müßten die paulinischen Gemeinden von dem Reiche Gottes ausgeschlossen sein. Eine weitere Frage ist dann die: was soll der einzelne Mensch tun, um gerettet zu werden? Antwort: er soll sich in die ἑνότης der Gemeinde eingliedern (Tr. 11, 2), um durch sie teilzuhaben an der ἑνότης Christi u. damit an der Erlösung durch ihn. Es ist also nicht so, daß durch die Sammlung Geretteter die Gemeinde entsteht, sondern die Rettung erfolgt durch die vorhandene Gemeinde, die ihrerseits, unabhängig von den Geretteten, ihre Existenz in der ἑνότης Christi u. der Bischöfe hat. Sie, die Ekklesia, wird also schon bei Ignatius zur Heilsanstalt. Auch bei dieser Gesamtauffassung ist wenig Raum für die E. im Sinne des Paulus. Der positiv-griechische Einfluß erscheint hier zwar geringer als im 1 Clem., aber dafür geht das eigene theologische Denken des Verfassers Wege, die offensichtlich in die Gnosis münden u. durch die Konzeption des Ganzen zu ähnlichen Ergebnissen führen wie in 1 Clem. Andererseits zeigt das ignatianische Christentum stärker als 1 Clem. Berührungen mit Paulus. Das zeigt sich auch daran, daß bei ihm, wenn auch spärlich, Reminiszenzen an den E.-Komplex auftauchen. So begegnet uns οἰκοδομή einmal (Eph. 9, 1): die Christen sind λίθοι ναοῦ πατρὸς, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός. Zu beachten ist dabei aber, daß hier nicht von der E. der Ekklesia geredet wird, sondern von der οἰκοδομὴ θεοῦ πατρός, also von dem Bau Gottes des Vaters. Dabei wird merkwürdigerweise das Kreuz oder Christus mit einer Winde (μηχανή) u. der Hl. Geist mit einem Strick verglichen (σχοινίον), beides Bilder aus dem Bauhandwerk. Im Sinne der ignatianischen Theologie wird dabei auf die ἑνότης Gottes Bezug genommen (Phld. 8, 1: Gott vergibt, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου; Tr. 11, 2), so daß auch hier jene mystische Einheit von σάρξ u. πνεῦμα sichtbar wird. In diesem Bau sind die Christen ‚Steine', d. h. auch sie sind, ein jeder für sich, durch die Erlösung durch Christus als σάρξ u. πνεῦμα geeint zur Unverweslichkeit (Phld. 5, 1); denn das Evangelium ist ὡς σὰρξ Ἰησοῦ, d. h. es bezeugt wie die σὰρξ Ἰησοῦ die Auferstehung des Fleisches, das πάθος u. die ἀνάστασις. Ähnlich ist der Befund bei dem Gebrauch

von σῶμα. Mit Bezug auf die Gemeinde taucht das Wort Sm. 1, 2 auf: ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ. Sonst nur noch Rom. 4, 2 im eigentlichen Sinne (μηδὲν τῶν τοῦ σώματός μου). Auch in Sm. 1, 2 ist die mystische Einheit mit Christus gemeint, die hier als ἓν σῶμα dargestellt wird. Erläutert wird dieser Vergleich, ohne daß dieselbe Vokabel verwendet wird, durch Eph. 4 u. Tr. 11, 2 (vgl. 1 Clem. 51, 2). An beiden Stellen taucht das Bild von den Gliedern auf (Tr. 11, 2: ‚Haupt' u. ‚Glieder', von den Christen auch κλάδοι τοῦ σταυροῦ; sowie Sm. 1, 2). Beide Stellen bestätigen aber, daß der Sinn dieses Bildes die ἑνότης ist. Von einer sachlichen Übereinstimmung mit der paulinischen Verwendung dieser Termini kann man deshalb ebenso wenig wie bei οἰκοδομή reden. Es hat vielmehr den Anschein, als ob Ignatius die paulinische Vorstellung des ὁμοίωμα zwischen Christus u. den Christen sowie zwischen den Christen u. Christus durch den ihm eigentümlichen Begriff der ἕνωσις bzw. ἑνότης verdrängt hat u. daß darin der Unterschied zwischen ihm u. dem Apostel seinen zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat (ὁμοίωμα bei Ign. nur Tr. 9, 2). Daraus würde sich dann auch der sehr sparsame Gebrauch des Wortes οἰκοδομή u. verwandter Ausdrücke erklären. Die Auseinandersetzung mit der Gnosis hat ihn davon sowie von Paulus abgedrängt. In der Abwehr der Gnosis ist er selbst ihr verfallen u. hat in die christl. Literatur Vokabeln eingeführt, die bis dahin nachweislich in ihr entweder nicht vorhanden waren oder nur höchst selten vorkamen. Auch in der Profan-Gräzität finden sich diese Vokabeln nicht oder erst im Spätgriechischen. Ob Ignatius oder die Gnosis die Schöpfer dieser Wortbildungen gewesen sind, kann auf sich beruhen. Jedenfalls beweist ihre Einführung in die ignatianische Theologie, daß dem Verfasser der Wortschatz der Bibel nicht genügte, um das auszudrücken, was er unter Christentum verstand. Es handelt sich dabei um die grundlegenden Begriffe ἑνόω (NT: –; AV: nur Ign.), ἑνότης (NT: nur Eph. 4, 3. 13; AV: nur Ign.) u. ἕνωσις (NT: –; AV: nur Ign.). Dasselbe dürfte auch für οἰκοδομή gelten. Auch dies Wort ist für das ignatianische Christentum nicht mehr adäquat.

5. Polykarp. Als letzter Zeuge der apostolischen Zeit ist Polykarp anzusehen. In seinem Brief an die Gemeinde in Philippi kommt das Wort οἰκοδομεῖσθαι u. οἰκοδομή je einmal vor. Phil. 3, 2 in der Verbindung mit der πίστις: δυνήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν u. 13, 2 in der Wendung: πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν. Beide Stellen zeigen einen rein individuellen Gebrauch der E. Die πίστις aus 3, 2 wird 13, 2 mit dem Zusatz zu πᾶσαν οἰκοδομήν erläutert: τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν u. οἰκοδομή durch καί mit πίστιν u. ὑπομονήν verbunden.

b. Spätere Zeit. 1. Apologeten. Bei den Apologeten findet sich das Wort häufiger, u. zwar besonders in Justins Dialog mit Tryphon. Soweit es sich aber bei allen in Frage kommenden Stellen nicht um Zitate aus LXX oder auch einmal aus Paulus (Diogn. 12, 5: 1 Cor. 8, 1) handelt, wird das Wort fast ausschließlich im eigentlichen Sinne gebraucht, d. h. als Bau Jerusalems oder des Tempels (auch profan τοῦ οἴκου). Damit ist jede über den Wortsinn hinausgehende Bedeutung der E. um die Mitte des 2. Jh. aus der christl. Literatur verschwunden. Bestätigt wird diese Erscheinung durch Irenaeus, der zwar im Westen schreibt, aber nach Geburt u. Bildung Kleinasiat u. Schüler Polykarps ist (Vielhauer 166/67).

2. Clemens Alex. Erst Clemens Alex. kehrt zu einem bildhaften Gebrauch der E. zurück, besonders um im Anschluß an 1 Cor. 3, 10/15 das Verhältnis der Gnosis zur Pistis zu veranschaulichen: ἐπὶ τῇ πίστει τὴν γνῶσιν ἐποικοδομεῖ ἡ ἀλήθεια (strom. 7, 202, vgl. 5, 2; paed. 1, 1, 1; Vielhauer 168). Bei der weiteren Ausführung dieses Bildes werden Eph. 2, 20 u. 1 Cor. 8, 1 verwendet, so daß das Ergebnis sich folgendermaßen darstellt: Die Wahrheit, welche die Gnosis (accus.) auf dem Glauben aufbaut, ist Christus (Joh. 1, 3), der dadurch die Bedeutung des Ecksteins (Eph. 2, 20; strom. 6, 95, 2) oder des θεμέλιος (strom. 7, 55, 5) erhält. Darüber erhebt sich der Glaube, der sich gelegentlich als κοινὴ πίστις u. ἐξαίρετος πίστις ἐποικοδομουμένη (ebd. 5, 2, 5f) differenziert, aber auch ohnedem in die γνωστικὴ τελειότης einmündet (ebd. 5, 26). Sowohl diese Gnosis als auch jener Glaube ist nach dem Aufbau des Ganzen christusbezogen zu verstehen. Das kommt auch in der Art zum Ausdruck, wie Clemens die Gnosis mit Hilfe der Liebe gegen Verfälschungen zu sichern sucht (1 Cor. 8, 1). Gnosis ohne Liebe ist Verfälschung, Gnosis mit Liebe dagegen ‚baut auf'. Weshalb? Weil die Liebe

es mit der Wahrheit zu tun hat (strom. 54, 4; anders Diogn. 12, 5 u. Iren. haer. 2, 39, 1; Vielhauer 165/66). Da sowohl der Glaube als auch die Liebe etwas ganz Persönliches sind, so bleibt auch der Begriff der E. im Individuellen stecken, ohne die Gemeinde miteinzubeziehen (einzige Stelle paed. 2, 18, 4 im Anschluß an Eph. 4, 12). Objekt der E. ist der christl. Gnostiker, Subjekt ist die auf Christus bezogene Wahrheit, man kann auch sagen: Christus. Daraus ergibt sich dann auch, daß das Erbauen ein soteriologischer Begriff werden kann (strom. 7, 115, 1; 7, 82, 2; protr. 114, 4). – Man wird gut tun, der Frage, weshalb in der Mitte des 2. Jh. der religiöse Begriff der E. aus der christl. Literatur vorübergehend verschwunden ist, keine gar zu große Bedeutung beizumessen. Wir erinnern uns daran, daß ein halbes Jh. vorher auch schon 1 Clem. diesen Begriff nicht verwendet hat. Sachlich paßte er auch nicht in seine Konzeption. Ebenso fällt die Didache für den Begriff der E. völlig aus. Vielleicht lagen ähnliche Gründe für die Apologeten vor, denen es nach Lage der Dinge in erster Linie auf die Verteidigung des christl. Glaubens ankam u. nicht auf E., weder im Sinne der einzelnen Christen noch im Sinne der Gemeinde oder der Kirche. Die Front war eine andere. Der christl. Glaube selbst stand im Kampf um seine geistige Existenz, nachdem die Kirche so stark geworden war, daß ihre jüdischen u. heidnischen Gegner um ihrer selbst willen glaubten, sich zur Wehr setzen zu müssen. So kam es zu Angriffen gegen das Christentum u. auf der anderen Seite zu jener geistigen Abwehr, die den führenden Männern den Namen ‚Apologeten‘ eingebracht hat, während der Aufbau der christl. Gemeinde in dieser Literatur zurücktrat. Als dann aber die Kirche um die Mitte des 2. Jh. in Alexandrien eine Katechetenschule gründete u. damit die innerchristliche Arbeit der Väter fortsetzte, war es allein Clemens Alex., der seinen Beitrag dafür, man kann sagen, unter das Leitwort der E. stellte. Athenagoras, der vielleicht als Gründer der Schule gelten kann, bringt οἰκοδομεῖν nur ein einziges Mal (9, 2), u. zwar in einem Zitat aus den LXX (Vielhauer 165). Origenes scheint ebensowenig an diesem Begriff interessiert zu sein. Um so stärker Clemens, der die Zahl der Derivate sogar um einige Wortbildungen vermehrte (ἐποικοδομή, ἐποικοδόμημα), wodurch sein ihm eigentümliches Interesse an der Bauvorstellung beleuchtet wird. Der ausschließlich individuelle Charakter der E. ist zugleich ein Zeichen dafür, daß in dem Einflußgebiet dieser Theologie diese Auffassung von der E. sich als einzige erhalten hat.

3. Latein. Väter. Anders war es in der westlichen christl. Literatur. Von Irenaeus ist bereits die Rede gewesen. Er kann als Zeuge gelten sowohl dafür, daß in der griechisch beeinflußten Welt in der 2. Hälfte des 2. Jh. nC. jeder religiöse Sinn der E. fehlt, als auch dafür, daß dem lateinischen Sprachgebrauch der Worte aedificare, aedificatio u. a. ein solcher Sinn fehlen mußte. Das ist anders bei Augustin. Für ihn hat die Kirche entscheidende Bedeutung gewonnen u. in diesem Zusammenhang auch die E. Zunächst ist festzustellen, daß er im Anschluß an Gen. 2, 22 aedificare synonym zu formare oder fingere versteht u. gebraucht (civ. Dei 22, 17; en. in Ps. 138, 2), also im Sinne künstlerischen Schaffens. Dieser Gebrauch ist durch die Vulgata populär geworden. Wichtiger aber ist, daß das, wodurch die Kirche ‚erbaut‘ wird, nicht Christus oder der Glaube an ihn sind, sondern die sacramenta. Zu Joh. 19, 34 bemerkt er: sanguis et aqua profluxit, quae sacramenta esse novimus, quibus aedificatur ecclesia (civ. Dei 22, 17; vgl. in Joh. tr. 120, 2). Damit tritt das Wort ecclesia als Ausdruck für die organisierte Kirche in Erscheinung: . . . qui compage caritatis incorporati sunt aedificio super petram constituto (vgl. Hermas) . . . . ., ipsi utique possidebunt regnum Dei (unit. 21, 60). Die ntl. Ecclesia als Gemeinschaft der durch Christus Erlösten ist in die Verborgenheit gedrängt worden. Sie ist als die vera ecclesia die Summe der praedestinati; für die Praedestination jedoch gibt es keinerlei Kriterium. Deshalb gibt es für Augustin keine communio praedestinatorum, sondern nur eine civitas Dei. Für diese civitas Dei findet der Begriff der E. Verwendung. Wenn von der Mitte des 5. Jh. an das Bild vom Bau auch aus der latein. Literatur verschwindet (Vielhauer 173), so hat jedoch der zu der E. gehörende augustinische Kirchenbegriff bis heute nachgewirkt. Es ist die Idee der Kirche als einer Heilsanstalt.

4. Zusammenfassung. Die Gesamtübersicht zeigt, daß der ntl. Sinn der E., in loser Anlehnung an einen bestimmten atl. Sprachgebrauch (A IV a), eine original-christliche Schöpfung ist. Das Objekt der E. ist die christl. Gemeinde. Die Entstehung dieses

ntl. Begriffs sowie seine Entfaltung ist dabei an eine bestimmte geschichtliche Situation gebunden gewesen, an die Situation nämlich, in der die christl. Gemeinde noch nicht fertig, sondern als etwas Neues erst im Entstehen, im ‚Aufbau' begriffen war. Dieses Werden der christl. Gemeinde vollzog sich in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Synagogen- sowie mit der griechischen Philosophengemeinde u. stellt insofern das Ringen um die innere Struktur der Ekklesia dar. Die innere Bewegtheit des Werdens, die in ihrer Dynamik nach dem paulinischen Verständnis des Evangeliums nie zur Ruhe kommen kann, fand ihr vorzeitiges Ende bereits gegen Ende des 1. Jh. nC. (Barn.), so daß die E. mehr u. mehr aus der christl. Literatur verschwand (1 Clem., Ignat.). In der 2. Hälfte des 2. Jh. findet sie sich im wesentlichen nur noch in Zitaten aus den LXX u. aus dem NT oder im eigentlichen, unspezifischen Sinne als Bauen (Apologeten, Irenaeus). Diese Entwicklung fällt nun aber zusammen mit der schon früh einsetzenden u. wachsenden Verkirchlichung der Ekklesia (Barn., Herm., Ign.). Merkmale dieser Verkirchlichung sind auf der einen Seite eine Vergesetzlichung des Evangeliums sowie auf der anderen Seite eine, zunächst theologische Vertauschung der sich immer neu aus dem Geist konstituierenden freien Gemeinschaft der Christusgläubigen mit einer, unabhängig von solcher Gemeinschaft, konstituierten Institution. Die Folge davon ist, daß die E. sich entweder nur noch auf den Einzelnen bezieht (Barn., Ignatius, Polykarp, Clem. Alex.) oder auf die Kirche (Hermas). In der Bedeutung ist sie in die abendländische Kirche eingegangen (Augustin) u. hat durch Augustin fortgewirkt. So kann man an der Geschichte der E. das Werden der Kirche u. an dem Werden der Kirche die Geschichte der E. ablesen.

H. Bassermann, Über den Begriff ‚E.': ZPraktTheol 4 (1882) 1/22. – H. Cremer, Über den biblischen Begriff E. (1863); Art. οἰκοδομέω, οἰκοδομή: Cremer-Kögel, Wb. der ntl. Gräzität[10] (1915) 782/4. – E. Käsemann, Leib u. Leib Christi (1933). – J. Klevinghaus, Die theologische Stellung der Apostol. Väter zur atl. Offenbarung (1948). – O. Michl, Art. οἰκοδομέω: ThWb 4, 139/47; Art. οἰκοδομή: ebd. 147/50; Art. συνοικοδομέω: ebd. 151. – J. Ratzinger, Volk u. Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954). – R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium (1921) 167. – Th. Schneider, Art. Bauen: o. Bd. 1, 1265/78. – P. C. Trossen, ‚Erbauen': ThGl 6 (1914) 804ff. – P. Vielhauer, Oikodome. Das Bild vom Bau in der christl. Literatur vom NT bis Clemens Alexandrinus (1939).

H. Pohlmann.

Erblichkeit s. Vererbung.

Erbrecht s. Hereditas, Testament.

Erbsünde s. Ursünde.

Erbübel s. Ursünde.

Erdbeben.

E. beruhen entweder auf vulkanischen Vorgängen im Erdinnern, die sich in Lavaausbrüchen äußern können (Schaeffer 6/48), oder auf Erdschollenbewegungen, welche die oft weltweit wirkenden sog. tektonischen Beben hervorrufen (ebd. 49/77; Herrmann 119f). Ein westlicher Arm der geosynklinalen Zone der Erde reicht vom Himalaja als Zentrum über Mesopotamien, das nördliche u. westliche Anatolien, Syrien-Palästina, ferner über Griechenland, Dalmatien u. Italien nach Südspanien, von wo er auf Algerien übergreift, jedoch das östliche Nordafrika mit der Kyrenaika u. Ägypten weitgehend unberührt läßt (Montessus, Tremblem. Karte 1 a/b). In dem eben beschriebenen Bereich fanden in der überblickbaren Geschichte mehr als die Hälfte aller registrierten E. statt (Sieberg). Im Altertum, das sehr häufig, wenngleich nur selten schwer, heimgesucht wurde (Sp. 1071 u. C), hatten E. auf die Abfolge der Kulturperioden wesentlichen Einfluß. Die in der Schichtenfolge der Zivilisationen des Ostmittelmeergebiets u. Nahen Ostens erkennbaren Einschnitte beruhen vielfach auf E.katastrophen, deren Zeitansatz damit zugleich für die Chronologie jener Kulturen wichtig ist (Schaeffer 1/5). So geht zB. das Ende der älteren Bronzezeit in Anatolien, Syrien-Palästina u. Mesopotamien mit einer um 2100/2000 vC. erfolgten Katastrophe zusammen (ebd. 5f. 90f); dasselbe gilt für das Ende der mittleren Bronzezeit

um 1730 vC. u. der jüngeren Bronzezeit um 1365 vC. (ebd. 2. 9. 15). – In den vor allem städtisch besiedelten Gebieten Palästinas, Syriens, Kleinasiens u. der griech. Inselwelt war der Mensch den E. hilflos ausgeliefert, so daß solche Ereignisse stark auf die Bewußtseinsbildung wirkten u. als wiederkehrendes Phänomen einen festen Platz in der religiösen u. moralischen Ideologie erhielten. In dem folgenden Überblick soll die geistige Verarbeitung dieser ständigen Gefahr durch den antiken Menschen in Mythologie, Religion u. Naturwissenschaft dargestellt werden. Die Antwort auf die Frage nach übernatürlichen Ursachen der E. in Israel u. bei den antiken Christen ähnelt dabei durchaus derjenigen bei den Heiden, nur daß sie den göttlichen Zorn über die Menschen als hauptsächlichste E.ursache auf Jahwe bzw. den Christengott übertrugen.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten. 1. Vorkommen. Das am Rande des ostmittelmeerisch-vorderasiatischen E.bereichs gelegene Nilland wird im allgemeinen nur von den Ausläufern der großen Erdvorgänge berührt, die sich südlich von Alexandria meist nur noch als ein leichtes Zittern äußern. Seneca nennt als Grund hierfür das sedimentäre Alluvialland in Unterägypten u. das Vorherrschen von Kalkstein in Oberägypten; mit seiner Angabe, daß trotzdem auch Ägypten von E. betroffen wird, meint er demgemäß das stärker bedrohte Küstengebiet (sed movetur et Aegyptus et Delos: qu. nat. 6, 26, 1f). Zur Zerstörung etwa der Pyramiden nicht stark genug, konnten E. in Ägypten aber den Einsturz von Pfeiler- u. Säulenbauten sowie vor allem das Umfallen von Obelisken u. Monumentalstatuen bewirken (vgl. E. De Lacy O'Leary, The destruction of temples in Egypt: BullSocArchCopte 4 [1938] 51/7). So richteten die E. der Jahre 27 u. 20 vC. im großen Karnaktempel u. anderwärts Verwüstungen an; im 2. Jh. nC. wurde der Pharosturm v. Alexandria stark beschädigt, um dann bei einem E. im 14. Jh. (wohl 1303) völlig einzufallen (Audebeau 18f; vgl. Schaeffer, Karten-Abb. 3). Wie heftig E. auch in Oberägypten sein können, zeigt das zusammengestürzte Felsengrab des Thuthotep in El Bersche (Zeit der Katastrophe unbekannt; vgl. W. Wreszinski, Bericht über die Expedition für den Atlas zur altägypt. Kulturgesch. [1927] Taf. 18a). Zu Zerstörungen durch E. im Nildelta (Alexandria, Kanopos u. a.) während des 10./14. Jh. vgl. G. Daressy, Ménélais et l'embouchure de la branche canopique: RevÉgAnc 2 (1928) 20/51 u. Liste 47/9.

2. Religion. Wie alle im Nilland selteneren Naturerscheinungen (Regen, Blitz u. Donner) gilt seinen Bewohnern auch das E. als numinos. Schon die Pyramidentexte erwähnen es öfters (die ägypt. Sprache kannte für E.-tätigkeit fünf verschiedene Ausdrücke; Erman-Grapow, Wb. 2, 81, 5/8; 222, 9; 223, 1f; 4, 366, 9; 5, 146, 2) u. benutzten es zur Heraushebung übernatürlicher Vorgänge, etwa einer Götter- oder Toten-*Epiphanie. Dies war hier um so eher möglich, als die ägyptischen E. einerseits zwar unbekannte Kräfte offenbarten, anderseits aber kaum völlig zerstörend wirkten. Nach dem sog. Kannibalenhymnus ‚erzittern die Knochen des Akeru (Erdgottes)‘ gleichzeitig mit einer Himmelsbewölkung u. Sternverdunklung, nachdem der tote Herrscher als ein Gott erschien (Pyr. 393; vgl. R. O. Faulkner, The ‚Cannibal Hymn‘ from the Pyramid texts: JournEgArch 10 [1924] 97/103). Die Tore des Akeru bzw. der Dat (Unterwelt) öffnen sich, während die Erde ‚redet‘, um den Verstorbenen nach oben gehen zu lassen (Pyr. 796a/b). Als Ausdruck von des Toten Zaubermacht gelten Ächzen des Himmels u. Zittern der Erde (Pyr. 924a). Zum ‚Reden des Himmels‘ u. ‚Zittern der Erde‘ tritt ein ‚Brüllen der beiden Gottesgaue‘ (d. h. Ägyptens) hinzu (Pyr. 1120). Wenn auf den Tötungsschrei des Opfertieres hin die Erde erbebt, erzittern auch die Götter von Heliopolis (Pyr. 1110b). Mit Bergrissen, Regengüssen u. Blitzen begleitet ein E. die ‚Wiedergeburt‘ des Königs (Pyr. 2063a/b; vgl. H. Bonnet: MittInstKairo 14 [1956] 11). Aus Furcht vor der Macht des toten Königs gibt ihn die Erde unter Beben aus ihrer Umhüllung frei (Pyr. 2109). Anläßlich seiner Auferstehung ‚weint‘ für ihn der Himmel (d. h. es regnet) u. ‚erzittert für ihn die Erde‘ (Pyr. 1365c). Als Zustimmung zur Auferstehung des Königs zeigt aber die Natur trotz eines gleichzeitigen E. auch ein freundliches Gesicht: ‚Geb lacht, Nut lächelt, der Himmel jubelt ihm zu, u. die E. erbebt‘ (Pyr. 1150a). Unter den bei einem E. beteiligten Göttern tritt außer dem Erdgott Geb auch Osiris (bzw. der tote König als Osiris) auf (Pyr. 549a), welcher mehr u. mehr selbst Erdgott wird. So sagt von ihm eine Osirishymne der 19. Dyn.: ‚Wenn du dich regst, so bebt die Erde‘ (Erman, Lit. 376). Die Auf-

erstehung des Osiris wird durch Horus u. Thot bewirkt, bei deren Erscheinen der Himmel schüttert u. die Erde bebt (Pyr. 956; vgl. H. Brunner, Das rechtliche Fortleben des Toten bei den Ägyptern: ArchOrF 18 [1957] 55). Auch unabhängig von dieser Situation heißt Horus ,Vor dem die E. bebt' (Pyr. 143a; es folgt: ,Seth, vor dem der Himmel schüttert'). Sind hier Erde u. Himmel auf Horus u. Seth gleichberechtigt verteilt, so denkt man sich ein andermal den von Horus besiegten Seth unter ihm liegend, um ihn zu tragen u. in Form eines E. unter ihm zu beben (Pyr. 581; Pyr. 1855a). Im Einklang mit dieser alten Vorstellung von Seth als E.erzeuger nennt Plutarch dafür den Gott Typhon (Isid. 53f [2, 33. 232. 247 Hopfner]). Daß auch der allesumfassende Himmelsherr des NR, Amun, in dieser Rolle auftrat, bekundet der Leidener Amunshymnus (c. 500): ,die Berge schwanken unter ihm zur Zeit, wo er schrecklich ist (d. h. zürnt), u. die Erde bebt, wenn er brüllt' (A. Erman, Der Leidener Amonshymnus = SbB 1923, 11, 68; ders., Lit. 372). Daß das E. bei einer Götterepiphanie schon im MR zum literarischen Topos geworden ist, lehrt die ,Geschichte des Schiffbrüchigen', dem auf der Insel des Roten Meeres das Schlangennumen unter Donner(?)-getöse u. Erderschütterungen erscheint (Erman, Lit. 59).

b. Vorderasien. Im Zweistromland treten E. eher in den Randgebirgen als im Schwemmland auf. So sind sie dort eine bekannte, aber nicht vorherrschende Erscheinung. Als eine Theorie der Babylonier gibt Plinius, ohne dieser Meinung beizupflichten, wieder, daß die im Zweistromland u. den anschließenden Bergländern vorkommenden E. auf Einfluß von Planeten zurückgingen (n. h. 2, 81). Noch bevor man zu solch einer allgemeinen kosmischen Erklärung gelangte, pflegte man Naturkatastrophen in Jahreslisten zu registrieren (B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 409). Die E.ursache erblickte man dann vor allem in der Person des Addad, von dem als Wettergott ja auch Sturm, Hagel u. Gewitter ausgingen; hierüber handelt insbesondere das astrologische Werk: ,Als Annu, Elil ...' (ebd. 257). Ferner galt die Unterweltsgöttin Eraškigal als E.erreger; ihr ,Geschrei', das in sich unterschiedliche Getöse der Erdbewegung, wurde mit dem Gebrüll des Löwen, dem Bellen des Wolfs, dem Husten des Fuchses oder dem Quieken des Schweins verglichen (Weidner 232f). Der ominöse Charakter der E. wird auch deutlich, wenn die Vorbedeutung eines jeden E. je nach dem Monat, in dem es stattfindet, angegeben ist (Nisan: Aufruhr; Siwan: Tod des Herrschers, Zerstörung der Siedlungen; Tammuz: Mißachtung des Königs usw.; Ch. Virolleaud, L'astrologie chaldéenne [Par. 1921], Addad 20, 35/48 u. 2. Suppl. 99, 13/24; vgl. Meißner aO. 259). Die Vorzeichenbewertung der E., welche man nach dem E.text von Nuzi jetzt in das 2. Jtsd. vC. zurückverfolgen kann (Weidner 231f), hat sich bis in hellenistisch-römische Zeit erhalten; dies zeigt der Nachweis von C. Bezold u. F. Boll (Reflexe astrologischer Keilschriften bei griech. Schriftstellern = SbH 2, 7 [1911] 45), daß der Traktat Ἑρμοῦ τοῦ Τρισμεγίστου περὶ σεισμῶν (F. Boll, Cat. cod. astrol. Graec. 7 [1921] 167) im wesentlichen Übertragung des ebengenannten Addadtextes ist (u. Sp. 1085). – In Kleinasien, wo E. häufig auftreten, hat sich dieses Phänomen, vielleicht gerade weil es beinahe alltäglich war, nicht besonders in der Mythologie niedergeschlagen; jedenfalls ist in der hethitischen Religion hiervon bislang nichts festgestellt worden. Wohl gibt es tobende Gottheiten wie die zahllosen Wetter- u. die Stiergötter (A. Götze, Kleinasien = HdbAltWiss 3, 1, 3 [1933] 123f). Keiner davon ist aber auf die E.katastrophe spezialisiert. An E. ist vielleicht gedacht, wenn man zerstörte u. entvölkerte Städte zu Weiden der Götter erklärt (ebd. 133), u. wenn beim Zorn des Gottes Telepinusch der Himmel donnert u. die Erde dröhnt (ebd. 136). Wenn bei einer Belagerung eine Mauer (wohl durch E.) einstürzte, galt dies den Hethitern als ein ominöses Zeichen (ebd. 139). Inwieweit der ihnen bekannte Hausschutzzauber bes. gegen E. schützte, wird nicht deutlich (ebd. 143. 146). Auch scheint sich die Erklärung des hethitischen Gottes Valchannasses als E.-gottheit (,Gott des Stampfens'; vgl. E. Forrer, Apollon, Vulcanus u. die Kyklopen in den Boghazköi-Texten: Rev. Hittite et Asianique 2 [1931] 141/63) nicht zu bestätigen. Noch heute als E.helfer gilt die türkische Schattenspielfigur des Karagöz mit Hörner-Mütze in der Art des hethitischen Wettergottes (nach einem Vortrag von E. Akurgal, Ankara). – In Altsyrien tritt ebenfalls kein E.gott hervor. In einem ugaritischen Gedicht bringt Anath dem Baal die Nachricht, daß ihm ein neuer Palast aus Gold u. Edelstein errichtet werde;

dabei stampft die Göttin vor Freude mit den Füßen, wobei die Erde zu beben beginnt (Gedicht über Anath u. Baal v. 83; Pritchard, Texts² 133). In einem anderen Teil derselben Dichtungsgruppe ist es die Stimme Baals selbst, welche die E. erschüttert u. die Berge beben läßt (ebd. 7, 29/34; Pritchard aO. 135a).

II. Israel. a. Allgemeines. In Palästina wurde von den dort häufigen tektonischen E. eine emotional veranlagte Bevölkerung betroffen, die in gesteigertem Grade geneigt war, Naturkatastrophen als göttliche Willensbekundung aufzufassen (Rahmer). Neben der monotheistischen Deutung zeigen sich in Israel, vor allem in späterer Zeit, aber auch Ansätze zu Mythologumena, so wenn von vier Toren der Erde gesprochen wird, durch welche Feuer, E., Wind u. Kälte kommen (4 Esdr. 3, 19; vgl. L. Ginzberg, Legends of the Jews 6⁴ [1959] 322), oder wenn, etwa in der Metatron-Henoch-Literatur, ein E.engel namens Sui'el genannt wird (Targum 1 Reg. 19, 11f; Hakeloth 6, 170f; vgl. Ginzberg aO. 1 [1954] 140). In der Bildersprache kann eine politische Katastrophe (Ps. 60, 4) oder eine Heuschreckenplage (Joel 2, 10) als ein E. gekennzeichnet werden. Wegen des Zitterns des Menschen vor dem Lebensende kann E. sinnbildlich ‚Todestag' bedeuten (Ginzberg aO. 4 [1954] 200; 6 [1959] 322).

b. Geschichte. Das AT erwähnt einige historische E., so eines zur Zeit des Königs Saul (1 Sam. 14, 15) u. des Königs Uzzia v. Juda (Zach. 14, 5); letzteres ist wahrscheinlich das Amos 1, 1 zur ‚Ereignis-Datierung' (o. Bd. 3, 39) verwertete (vgl. Rahmer 5): die Heimsuchung von Moab, an welche Jesaja anknüpfte (Jes. 15/6; 24/7; vgl. Beek). Aus einigen biblischen Episoden hat man rationalistisch auf historische E.ereignisse geschlossen, wie zB. beim Untergang von Sodom u. Gomorrha (Dtn. 29, 22), bei der Vernichtung der Ägypter im Roten Meer (Ex. 14, 23/8; vgl. H. Greßmann, Moses u. seine Zeit [1913] 118f). E. wurden ferner vermutet als Hintergrund von Jahwes Erscheinen auf dem Sinai (Ex. 19, 16/8; dazu PsPhilo 11, 5; 16, 6; 23, 10; 32, 7f; Ginzberg, Legends 3 [1954] 91; 6 [1959] 35f). Dem Triumphlied der Deborah, wo ebenso wie Ps. 77, 19; 114, 7 an das Meeresbeben des Exodus erinnert wird (Iudc. 5, 2/5), steht ein assyrisches Siegeslied des 3. Jh. vC. zur Seite, wo bei einem triumphalen Anlaß ebenfalls ‚die Berge zittern' (vgl. W. F. Albright: BullAmSchOrRes 62 [1936] 26/31). Ein E. nahm man weiter an beim Einsturz der Mauern von Jericho (Ios. bell. Iud. 6, 5. 20) sowie bei der Zerstörung der Philisterstadt Gaza (Herrmann 137). In der späteren jüdischen Geschichte bezeichnet es Flav. Jos. als einen ‚Schicksalsschlag' (συμφορὰ δαιμόνιος), als iJ. 37 vC. (d. h. im 7. Jahr des Herodes) durch ein E. in Palästina zahlreiche Rinderherden u. Zehntausende von Menschen untergingen (bell. Iud. 1, 370).

c. Heilsgeschichte. Als Ausdruck von Gottes Zorn über Israel oder seiner Widersacher Freveltaten werden E. häufig erwähnt. Beim Aufruhr der Rotte Korah entsteht auf Moses Bitten hin ein Erdriß u. verschlingt die Übeltäter (Num. 16, 31; Philo v. Mos. 2, 282). Das von Jonathan unter den Philistern angerichtete Blutbad wird von einem E. begleitet, das seinerseits einen ‚Gottesschrecken' anrichtet (1 Sam. 7, 7; 14, 15; Ios. ant. Iud. 6, 27). In seinem Dankpsalm auf die Errettung vor seinen Feinden spricht David aus, daß als ein Zeichen von Gottes Zorn die Erde zitterte u. die Himmelsfesten wankten (2 Sam. 22, 8), wie auch Hiob weiß, daß Gott die auf Pfeilern ('ammûdîm) ruhende Erde erschüttern kann (Iob 9, 6; 26, 11). Besonders die Propheten sind es, die bei historischen Anlässen immer wieder die öfters auftretenden E. als göttliche Zeichen ausgeben u. darin Hinweise auf Gottes Unwillen u. seine Strafabsichten erblicken (Ies. 13, 13: beim Auszug der Meder gegen Babel; Amos 8, 8 als Drohung gegen Kornwucherer). So wird das E. geradezu zum topischen Ausdrucksmittel von Jahwes Zorn (Ps. 18, 8) u. zum Inbegriff von Israels Nöten im natürlichen oder staatlichen Leben überhaupt (Ps. 46, 2). Für die Steigerung dieser Vorstellung ist es bezeichnend, daß bei der Wiedergabe biblischer Episoden im spätjüdischen Schrifttum eine E.erscheinung manchmal entgegen der Schrift hinzugefügt wird. So bestraft Gott Kain, als er ihn nach Abel fragt, zusätzlich durch Erschütterung der Erde (Tan. Beresch. 9; Jaschar Beresch. 96; Ginzberg, Legends 1 [1954] 111). Als Abraham, in Babylon gefangen, bedroht wird, vernichtet ein E. 80000 Menschen, läßt ihn selbst aber unverletzt (PsPhilo 5Af). Auch bei der Sintflut wird ein Erzittern der Erde die geradezu selbstverständliche Begleiterscheinung (Jaschar Noah 15a/16a; Ginzberg aO. 1 [1954] 158); ebenso läßt zur Bestrafung des sakrilegisch das Heiligtum betretenden

Königs Uzzia (2 Chron. 26, 16/20) nach später Version zusätzlich ein E. den Tempel bersten, so daß den König der biblisch überlieferte Aussatz durch einen Sonnenstrahl vom Himmel her befallen kann (Ios. ant. 9, 225; Ginzberg aO. 4 [1954] 262). Bei Gottes Erscheinen am Sinai (Ex. 19, 16) erbeben Himmel u. Erde, so daß sich die Israeliten kaum auf den Füßen halten können. Daraufhin sendet Gott einem jeden zwei Engel: der eine hält mit der Hand eines jeden Herz, damit die Seele nicht entweiche; der andere hält sein Haupt, um Gottes Glanz aufzunehmen (Ginzberg aO. 3 [1954] 95). – Die Entstehung der E., welche man übrigens genauso wie andere Unwetter u. Naturkatastrophen aus den Sternen vorhererkennen zu können meinte (Philo op. m. 59), wurde nach hellenistisch-jüdischer Erklärung vom Propheten Elias folgendermaßen begründet: wenn Gott sieht, wie die Theater u. Zirkusanlagen der Heiden florieren, während sein hl. Tempel in Trümmern daliegt, droht er durch E. der Welt, sie zu zerstören (Belege bei Strack-B. 1², 1046; 2², 616; 4², 403; ferner Ginzberg aO. 4 [1954] 218; 6 [1959] 332). – Nach atl. Auffassung können E. auch Ankündigungen von etwas Gutem sein. Denn nicht nur als Warnung oder zum Gericht, sondern auch für neue Gottestaten offenbart sich in ihnen Jahwe. So bebt, als er Mose auf dem Sinai erscheint, der Berg unter Gottes Feuer (Ex. 19, 18); als Gott sich vor Elias Berufung dem Jeremia kundtut, erbebt der Berg Horeb (1 Reg. 19, 11; vgl. Ginzberg aO. 4 [1954] 200). Die Sendung des Propheten Ezechiel leitet ebenfalls unter E.getöse eine Epiphanie Jahwes ein (Ez. 3, 12). Ferner berichtet Habakuk von wankender Erde u. berstenden Bergen angesichts des Adventus Gottes (Hab. 3, 6). Eine E.erschütterung durch Jahwe fällt schließlich auch zusammen mit der Voraussage der Herrlichkeit des zweiten Tempels, der um 520 vC. errichtet wurde (Agg. 2, 6). – Noch häufiger als für vorübergehende schlechte oder auch gute Ereignisse wird die E.katastrophe insbesondere von den Propheten angeführt als Begleitvorgang, ja als wesentliches Kennzeichen des Endgerichts Gottes über die Menschen. Vor allem Jesaja gab diesem Erleben Ausdruck (Ies. 2, 19; 24, 18/20; 26, 6/12; 29, 5f; nach Beek handelt es sich um das große E. der Amoszeit, das Moab zerstörte, aber Jerusalem verschonte). Ebenso ist für Jeremias (8, 16; 10, 10), Ezechiel (38, 19) und Sacharja (14, 54) die E.katastrophe eine Form der Apokalypse. Dieser Gedanke hat dann auch für die spätjüdischen Apokryphen Gültigkeit (Apc. Abrah. 30, 7 [39 Riezler]; Orac. Sibyll. 4, 128 [Kautzsch, Apokr. 2, 204]). Auch nach den Sektentexten v. Qumrān wird das Endgericht Gottes, wo dessen Engel alle Frevel tilgen werden, von Unwetter, Feuer u. E. begleitet (Hymnenrolle 3, 20/4).

III. Griechisch-römisch. a. Sprachliches. 1. Bezeichnungen. In dem von Griechen besiedelten Raum, aber ebenso im Bereich der latein. Sprache waren E. eine so gängige Erscheinung, daß dies schon in den beiden klassischen Sprachen zum Ausdruck kommt, indem sie nicht nur eine Normalbezeichnung für E., sondern darüber hinaus Namen für die verschiedenen Arten der Vorgänge ausgebildet haben. Neben dem allgemeinen Verbum σείει (ὁ θεός; d. h. Poseidon [u. Sp. 1013]; σείων [scil. τὴν γῆν]; Aristoph. Ach. 484; vgl. ders. Lys. 1142; Xenoph. Hell. 4, 7, 4; Thucyd. 4, 52; auch passiv, zB. Dio Chrys. 46 [63] 3; 80 [30] 11) u. dem Substantiv σεισμός (mit oder ohne τῆς γῆς; Eurip. Herc. fur. 862; Sophocl. Oed. C. 95; Aristoph. eccl. 791; Thucyd. 1, 101), dem ein lat. terrae motus (bis zu Tac.: motus terrae) bzw. spätlat. terrimotium (Prob. app. gramm. 198; vgl. A. Souter, A Glossary of later Latin to 600 AD [Oxf. 1949] 416) entspricht, gab es Ausdrücke zur Unterscheidung verschiedener E.nuancen. So spricht Aristoteles von ‚Zittern' (τρόμος) u. ‚Aufwallen' (σφυγμός) der Erde (meteor. 2, 8). PsAristot. de mundo (4 [396a]) unterscheidet mit wissenschaftlicher Absicht noch genauer vier Arten: βράσται = horizontale Erdstöße (nach Amm. Marc. 17, 7, 13 sind brasmatiae, welche bei Apul. de mundo 18 als brastae bezeichnet werden, aber aufwärts drängende Erdstöße), ἐπικλίνται = vertikaler, bzw. seitlich spitzwinkliger Stoß, χασματίας = Erdriß u. ῥήκτης = Erdspaltung mit Erdrutsch; ebd.: μυκητίας σεισμός = E. mit unterirdischem Gebrüll. Amm. Marc. benennt die 4 Arten als brasmatiae = Aufwärts-Stöße, climatiae = Seitwärts-Bewegungen der Erde, chasmatiae = Erdspaltungen mit Erdrutschen; mycematiae = E. mit Getöse (17, 7, 13). Seneca, der in seiner Abhandlung über die E. drei Arten unterscheidet (qu. n. 6, 21, 2), nennt für die ersten beiden Arten, Poseidonios folgend, zuerst succussio = Erderschütterung, als zweite, die er mit dem Schwanken eines Schiffs vergleicht,

inclinatio, u. schließlich als die dritte den schon im älteren Sprachgebrauch begegnenden tremor terrae, d. h. das Vibrieren der Erde.

2. Bildersprache. Auch in übertragenem Sprachgebrauch wird das E. verwendet. Die Dämonin der Raserei Lyssa vergleicht ihre eigene Wut gegenüber Herakles mit E. u. Donnergrollen (Eurip. Herc. f. 862). Mit Hilfe des Verbums σείειν können die seelische Erregung des Herzens (Philostr. v. soph. 2, 1, 11) sowie die Aufregung einer Stadt (vgl. Mt. 21, 10) charakterisiert werden. Seneca schildert E.erscheinungen als Begleitvorgänge zu einer Seelenbewegung (Thyest. 262. 696f). Auch zur Kennzeichnung von Kriegsereignissen wird das E.bild gebraucht (Sall. Iug. 42, 1; Petron. 124 v. 287). Ovid vergleicht den Todeskampf des Lapithen Caeneus ebenfalls mit einem E. (met. 2, 520f). Um das Hinfallen des vom Pfeil getroffenen Achill zu veranschaulichen, zieht Quint. Smyrn. 3, 64 das Bild des bei einem E. umstürzenden Turms heran.

b. Ursachen. 1. Natürliche Ursachen. Seitdem der antike Mensch über seine Umwelt u. die Vorgänge in ihr rational reflektiert, d. h. seit der jonischen Naturphilosophie des 6. Jh. vC., hat man versucht, für E. natürliche Erklärungen zu finden. Diese Bemühungen wurden schließlich zu einer Art wissenschaftlicher Seismologie ausgebaut (Capelle 363/73). Thales, der die Erde noch als eine Scheibe auf dem Weltozean schwimmend glaubte, soll (nach Sen. qu. n. 3, 14; vgl. Aetius 3, 11, 1) das E. mit dem Schwanken eines Schiffs verglichen haben (VS A 15). Nach Anaximander führen starke Trockenheit u. große Regenfülle zu inneren Erdbewegungen (VS A 28); mit dieser Lehre stimmte Anaximenes überein (Aristot. met. 2, 7, 365b; vgl. Capelle 363, 42/364, 19). Demgegenüber machte Anaxagoras für die E. in das Erdinnere eingedrungene Luft verantwortlich (Aristot. met. 2, 7, 365a 14 = VS A 89; Diog. Laert. 2, 9 = VS A 1; Hippol. ref. 42, 1, 12 = VS A 42). Für Demokrit ist es ständiger Wasserdruck von oben oder in trockene Hohlräume im Erdinnern einlaufendes Wasser, was E. entstehen läßt (Aristot. met. 2, 7, 365a 1 = VS A 97); darüberhinaus scheint er auch an Mitwirkung von Luft gedacht zu haben (Sen. qu. n. 6, 20 = VS A 98). Archelaos (ebd. 6, 12, 1 = VS A 98) u. Metrodor v. Chios, der als erster den manchmal nur lokalen Charakter der E. erkannte (Aetius 3, 15, 6), hielten ausschließlich ins Erdinnere eingedrungene Luft für die E.ursache (VS A 21; Sen. qu. n. 6, 19, 1). Der Sophist Antiphon muß dagegen Feuer als E.verursacher angenommen haben, da er zu deren Entstehung von einer ‚Krümmung‘ der Erde (γρυπάνιον: VS B 30) u. ihrem ‚Schrumpfen‘ (ῥύσασθαι: VS B 31) redet. Dem entspricht die Lehre des Empedokles (VS B 52; vgl. Sen. qu. n. 3, 24, 1; ferner VS A 69). – Die sachlich wichtigste E.theorie der Antike stammt von Aristoteles, die überdies wie keine andere im Originaltext überliefert ist (meteor. 2, 8 [365b 21]; vgl. PsArist. de mundo 4 [395b/96a]). Nach Aristot. bilden sich durch abwechselnde Feuchtigkeitsaufnahme u. Austrocknung der Erde Erdgase, die einen Ausweg suchen u. Erdbewegungen verursachen. Aristot. bemüht sich dabei, seine auf Demokrit fußende Theorie durch empirische Beobachtung zu unterbauen (schon der Pythagoreer Pherekydes stellte Beobachtungen an, aus denen er E. prophezeite: Cic. divin. 1, 50; später brachte Plin. eine Veränderung des Schattens des Obelisken auf dem Marsfeld mit E.vorgängen in Verbindung: n. h. 36, 73). Aristoteles meint, zB. das Vorherrschen von Nacht- u. von Mittags-E. erklären zu können aus der zu diesen Tagesstunden üblichen Windstille; weiter erörtert er lokale E.bedingungen sowie den Einfluß der Jahreszeiten u. bezieht, gemäß seinem Verständnis der Seismologie als Meteorologie, auch die jeweiligen atmosphärischen Umstände in seine Erwägungen ein. Gegenüber den früheren Erklärungsversuchen muß der des Aristoteles als der umsichtigste gelten, der dann auch die stärkste Wirkung ausgeübt hat (zum Ganzen Capelle 367/9). – Von den Nachfolgern des Aristoteles seien vor allem Poseidonios, Asklepiodot u. Seneca genannt. Poseidonios mißt außer dem πνεῦμα im Erdinnern auch dem Feuer (πῦρ) E. verursachende Kraft zu, womit er zur Unterscheidung seismischer u. vulkanischer Beben gelangt; infolge der Annahme sehr tiefer E.-herde gibt er die von Aristoteles befürwortete lokale Begrenzung der E. auf u. faßt größere Zusammenhänge ins Auge (vgl. Ringsmann 52/6; ebd. 58/64 über die vulkanischen Beben nach Poseidonios). Asklepiodot, ein Schüler des Poseidonios, der seinerseits Seneca, die Stoa u. einige kaiserzeitliche Historiker beeinflußte, übernimmt die Auffassung vom Zusammenwirken von Luft u. Feuer, fügt dem

eruptiv-vulkanischen Beben aber das Einsturzbeben hinzu. Ihm ist wesentlich, daß sich E. tief im Erdinnern vorbereiten, für sie also vorwiegend Vulkanismus maßgeblich ist (ebd. 65/7). Seneca, der auf Poseidonios u. Aristoteles fußt, sich aber nicht mehr auf deren wissenschaftlicher Höhe hält, hat sich nach einer verschollenen Jugendarbeit über E. (qu. n. 6, 4) in einer späteren Kompilation noch einmal mit diesem Thema befaßt. Indem er darin dem Feuer keine Rolle mehr beläßt, gibt er die vulkanische Ursache für E. preis u. beschränkt sich auf ihre Erklärung als rein seismische Vorgänge (qu. n. 6, 1/37; Ringsmann 68f). Anderseits trägt er der Popularwissenschaft Rechnung, wenn er Kometen als E.ursache für möglich erklärt (zum E. vJ. 372 vC.; qu. n. 7, 16, 2; vgl. 5, 4; 28, 3). Weiter fügt er seiner Darstellung Bemerkungen über die psychologische Wirkung der E. auf die Menschen an u. verbindet damit die Aufforderung an sie, die Bedrohung durch solche Naturgefahren in stoischer Furchtlosigkeit zu ertragen (6, 28/32), womit er sich in Lukrez' Nähe begibt; denn dieser führte die Menschenängste bei Katastrophen wie E., welche sie zum Glauben an göttliche Wesen brächte, auf bloße Unwissenheit über den wahren Charakter der Naturvorgänge zurück (5, 1236f). Daß das E. dagegen ein der stoischen Philosophie entgegenkommendes Phänomen gewesen ist (nach dem Stoiker Cleanthes frg. 528 = Cic. nat. deor. 2, 14 galt der bei E. in den Menschen fahrende Schrecken sogar als eine Art Gottesbeweis), zeigt sich zB. auch bei Senecas Schilderung des Weltendes mit E.erscheinungen (dial. 6, 26, 2). – Dem Fehlen strenger Wissenschaftlichkeit in der Popularphilosophie entspricht die Beurteilung des E. bei dichterisch begabten Denkern u. Historikern, die mit dem Gedanken an übernatürliche Erklärungen spielen. Schon Plato steht an der Grenze zur Mythenbildung, wenn er die Seelen der Verstorbenen durch Unwetter u. E. hindurch als Sternschnuppen auf neue Plätze im Jenseits fallen läßt (rep. 621 A). Aber auch Thukydides, in Naturdingen ein Schüler des Anaxagoras, scheint trotz der Erkenntnis des Zusammenhangs von Erd- u. Seebeben (3, 89, 5; anläßlich des Seebebens vJ. 426 bei Euböa geäußert; Capelle 367) von den wirklichen Erdvorgängen nur sehr begrenzte Vorstellungen gehabt zu haben (J. O. Thompson, History of ancient geography [Cambr. 1948] 102); ihm lag die Erklärung der E. als ein prodigium der Götter jedenfalls näher (u. Sp. 1087).

2. Übernatürliche Ursachen. Stärker als die wissenschaftlichen Bemühungen um eine natürliche Erklärung der E.ursachen erwies sich der Volksglaube, nach welchem sich durch E. eine zürnende Gottheit bekundet. Griechen u. Römer gingen in dieser Auffassung mit einer Reihe von Naturvölkern zusammen (zB. in Altamerika u. der Südsee: Lasch; Bertholet; in Polynesien: A. Bertholet: Religionsgesch. Lesebuch 8 [1927] 35; in Indien: ders., ebd. 9 [1928] 26; indisch ist auch die Vorstellung, ein E. entstehe, wenn sich der das Weltgebäude tragende Elefant schüttele; ähnliches nahm man in Altchina von dem Weltdrachen Lung an, worüber sich Konfuzius u. dessen Kommentatoren besonders geäußert haben; vgl. Friedreich 102). Der Meinung, E. entstünden durch übermenschliche Wesen, trugen auch klassische Historiker wie Herodot (6, 98; 7, 129), Thukydides (3, 89, 1; u. Sp. 1087f), Xenophon (Hell. 4, 7, 4), Livius (3, 10, 6; 4, 21, 5), Sallust (hist. 4, 17; vgl. E. Skard, Zu Sallust: SymbOsl 32 [1956] 108f), Pausanias (7, 24, 6. 8) u. Diodor (15, 48, 4) Rechnung; u. genauso dachten noch die Byzantiner, welche für E. den Ausdruck θεομηνία gebrauchten (Tzetz. hist. 5, 727; Eusth. Lex. 891, 24; vgl. Sophokles, Lex. s. v.). – Auf Kreta, das oft vom Meer her von E. heimgesucht wurde, hatte sich die Vorstellung vom zürnenden E.gott schon früh mythologisch in der Gestalt des Stiers v. Knossos niedergeschlagen (Paus. 5, 10, 9), welcher in zügelloser Wut genauso brüllen sollte wie bei E. das Land (A. Evans, The Palace of Minos at Knossos 2 [Lond. 1928] 324; vgl. Schoo). Vorindogermanisch ist in Kreta die von Oransfiguren verehrte, selbst idolartig zylindrisch gebildete Pfeiler- bzw. Baumgöttin, welche angesichts der dauernden E.gefahren offenbar ein festes Stehen vermitteln sollte (Ch. Picard, Les religions préhelléniques [Par. 1948] 77; vgl. auch A. Evans, Mycenean Tree and Pillar Cult: JHellStud 21 [1901] 99/204). Poseidon, der im räumlichen Bereich der Indogermanen zunächst keine Bedeutung besaß (Schachermayr 105), wurde von den Spartiaten als Beschützer vor E. aus vordorischer Religion übernommen (ebd. 21). In dem häufig erschütterten Thera u. auf Rhodos trug er die Namen Asphalios (ebd. 28) u. Gaiarchos (ebd. 30f; vgl. Nilsson, Rel. 1, 448). In

seiner Eigenschaft als E.erzeuger oder -verhüter heißt Poseidon anderwärts auch ἐννοσίγας (Pind. Pyth. 4, 33. 173), ἐννοσίγαιος (Hom. passim), ἐνοσίχθων (ebd.), κυανοχαίτης (Kern, Orph. frg. 284f). In solche Vorstellungen nimmt Nonnos beiläufig die wissenschaftliche Windtheorie auf (Dionys. 21, 96/104). Auf E.erzeugung hindeutende Namen erhielten auch Erechtheus (σεισίχθων: Pind. Isthm. 1, 53; Bacchyl. 17 [16] 58; 18 [17] 21; Orph. A. 345) u. Hedraios (θεμελιοῦχος, δαμασίχθων, γαιήοχος usw.; Gruppe, Myth. 1139_2; vgl. ebd. 814. 1432); diese treten dabei aber gegenüber Poseidon zurück. Vorbeugend weiht man die Grundmauern eines Gebäudes Poseidon (Myth. Vat. 3, 10, 2). Wenn man Poseidon im Traum erblickt, kündigt dies ein E. an, da er auch Wassergott ist, zugleich aber Regen (Artemid. 2, 38; der Zusammenhang der Vorstellungen vom Erderschütterer u. Wasserbeweger kann auf der Erosionswirkung unterirdischer Gewässer, die von einigen Naturphilosophen in der Tat für eine E.ursache angesehen wurde beruhen; vgl. Nilsson, Rel. 1, 450). In Kleinasien, insbesondere in Phrygien u. Karien, zwei stark gefährdeten Gebieten, erscheint das Bild des Poseidon auf Münzen nicht nur der Küsten-, sondern auch der Binnenland-Städte (Paus. 7, 24, 6; Thyateira, Maionia, Kelainai, Hierapolis usw.; J. Partsch, Geologie u. Mythol. in Kleinasien: Philol. Abh. M. Herz [1888] 105/22, bes. 119f; F. Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen 1 [1901] 205; Steinhauser 28). Im trojanischen Sagenkreis zeigt sich Poseidon als E.gott in Beziehung zum ‚trojanischen Pferd', einem chthonischen Wesen, das zu seinem Festlandsemblem wird (Poseidon Hippios; Mackay 153). Noch bei Vergil wird der Fall Trojas durch ein von Neptun persönlich geleitetes E. eingeleitet (ohne Beziehung zum ‚Pferd' Aen. 2, 608/12; nach Quint. Smyrn. 12, 94/7 war es Zeus, der durch ein E. den vorzeitigen Fall der Stadt aufhielt, während Athena durch ein E. Laokoon zu täuschen vermochte; ebd. 12, 396f). – Wenn als Herr des E. Zeus auftritt, steht hinter ihm einerseits der kretische (u. hethitische?) Velchanos (o. Sp. 1074; vgl. Picard aO. 136). Anderseits beruht Zeus' Beziehung zum E. offenbar darauf, daß dieser Naturvorgang öfters von Blitzen u. Donnern begleitet wird (Belege für E. als ein ‚Zeus sign' bei A. Cook, Zeus 2, 1 [Cambr. 1925] 1/7; 3, 1 [1940] 1/29). Die Beziehung zwischen Zeus u. Poseidon hinsichtlich des E. wird anläßlich einer Katastrophe in Tralleis im 2. Jh. nC. durch ein pythisches Orakel ausdrücklich geklärt; hiernach sei Zeus in Zorn geraten, weil die Stadtbevölkerung Poseidon mißachtet habe: beide Götter müßten gleichmäßig verehrt werden (O. Kern: Genethliakon C. Robert [1910] 98f). Im allgemeinen scheint aber bei E. Poseidon als der zerstörende u. Zeus als der errettende Gott zu gelten. So wird 115 nC. in Antiochia ein zerstörter u. wiederaufgebauter Tempel dem Zeus Soter geweiht (Malal. chr. 11 [275 Dind.]; vgl. Eusth. in Dionys. per. 916). – Die Auslösung eines E. kann auch allgemein oder lokal gebundenen Erdmächten zugeschrieben werden; so etwa Pluto (Stat. Theb. 8, 82), Hekate (Lucian. philops. 22: bei einem Mittags-E.; ebd. 24 ausdrücklich genannt; Sen. Oed. 569/71; Wirkung des E. auf den Hades schon Il. 20, 57); ferner dachte man an Typhon, Typhoeus (Pind. Pyth. 1, 15/28; Ov. met. 5, 346/58: Deutung eines Aetna-Ausbruchs), an die Titanen bzw. Zyklopen (Ov. met. 12, 521; in Zakynthos sind es nach B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen 1 [1874] 200f noch in der Neuzeit einäugige Riesen), ferner an die Giganten (Sil. It. 12, 141/6) oder an namenlose Meeresungeheuer (Sen. Hippol. 1050). Aus Furcht, dem Volke zu schaden, wenn man sich an einen falschen Gott wende, ließen die Römer bei ihren Sühneopfern (u. Sp. 1091) den Namen des E.erzeugers gerne offen u. opferten unter der Formel: si deo si deae (Gell. noct. Att. 2, 28). Letztlich stand aber für die Römer hinter den E. doch die Erdgöttin Ceres bzw. Tellus selbst (Liv. 41, 28, 2; Flor. 1, 14, 2; LeBonniec aO.), wie auch im griech. Bereich immer wieder an Erdmächte gedacht worden war. So ruft eine Grabinschrift des 3. Jh. vC. gegen Grabschänder die Geister der Tiefe (personifizierte σεισμοί) als Rächer an (O. Gottwald, Epigraphica: JhÖInst 31 [1939] Beibl. 164/70). Durch magische Anrufungen solcher Mächte vermögen Zauberer E. zu bewirken. Medea läßt beim Abschneiden der Wurzel des Unterweltsdämons Brimo die Erde erbeben (Apoll. Rh. 3, 864; vgl. Ov. met. 7, 205). In einer magischen Anweisung wird ein dienstbarer Geist erwähnt, der Winde aus der Erde emporschleudert (ἀνέριπτε ἀνέμους: PGM I, 97). Der Magier Cyprianus lernt als Zauberlehrling in Ägypten die Ähnlichkeit künstlich hervorgebrachter u. natürlicher E.

u. Regengüsse kennen (PsCypr. confess. 3 [Hopfner, Font. rel. Aeg. 568]). Daß Magier durch Tricks wie Rauchentwicklung mittels Verbrennung der Exkremente eines Ichneumons zusammen mit ‚Magnet' (Magnesium ?) den Menschen subjektiv E. suggerieren können, wird später von Hippolyt behauptet (ref. 4, 39). Auch der hexenhafte Typus der alleswissenden Frau weiß über E. Bescheid (Iuv. sat. 6, 411). – Nicht allein die Mächte der Tiefe führen Erderschütterungen herbei (Aristot. anal. post. 2, 11 [94b] u. Ael. var. hist. 4, 17 fügen als eine Ursache noch hinzu σύνοδον τῶν τεθνεώτων, das ‚Zusammenkommen von Toten', d. h. wenn sie miteinander kämpfen; vgl. A. Delatte, Études sur la littérature pythagoréenne [Par. 1915] 276; Nilsson, Rel. 1, 702_3), sondern auch solche des himmlischen Kosmos, wie etwa die Wagenfahrt des Phaeton über den Himmel (Ov. met. 2, 276/8) oder gewisse Planetenkonstellationen (Carm. Hermet. περὶ σεισμῶν: O. Kern, Orph. Fragm. 283/5 [nr. 258] = F. Boll, Cat. cod. astrol. Graec. 7 [1921] 167; zur babylonischen Herkunft des Textes o. Sp. 1074; zu E.büchern, worin der Sonnen- u. Mondstand das E. eines Jahres bestimmt, vgl. F. Boll, Offenbarung des Joh. [1914] 82). Einzigartig ist die manichäische Lehre, E. entstünden dadurch, daß Omophoros die Erde von der einen Schulter auf die andere lege (Hegem. Act. Archelai 8, 2; 9, 5 [GCS 16, 11, 10; 12, 1; 15, 4]).

c. Bedeutung. 1. Götterepiphanie. Poseidon läßt die Erde nicht nur bei besonderen Zornesausbrüchen beben; Berg u. Wald werden stets erschüttert, wenn er vorüberschreitet (Il. 13, 18). Auch beim Erscheinen von Göttern, die nicht die üblichen E.erreger sind, pflegen die Erde oder die Gebäude auf ihr zu erbeben. Servius bringt diese Erkenntnis auf die Formel: adventu deorum moveri templa (Serv. Aen. 3, 91). Als Mars aus Thrakien eintrifft, erzittert der Boden, brüllt der Fluß u. öffnen sich die Tempeltore (Stat. Theb. 7, 64f; vgl. O. Weinreich, Gebet u. Wunder [1929] 236). Beim Besuch des Tempels von Epidauros durch eine römische Gesandtschaft wird die *Epiphanie des Apollonsohnes Asklepios in Gestalt einer Schlange vom Zittern der Türpfosten begleitet (Ov. met. 15, 669/74). Als Aeneas auf Delos den Apoll nach seiner neuen Heimat fragt, erbeben Tempel u. Lorbeerbaum zugleich als Zeichen der Gebetserhörung (Verg. Aen. 3, 89/92; vgl. Callim. hymn. 2, 1/6). Bei der Epiphanie des Helios Mithras vor dem Mysten auf der Himmelswanderung bebt die E. unter Blitzen u. Lichterscheinungen (PGM I, 92f). Wenn beim Versuch der Athener, die ihnen von den Ägineten geraubten Standbilder zurückzuholen, der Himmel donnert u. die Erde bebt, so daß sie wahnsinnig werden u. sich gegenseitig erschlagen, soll der Mißerfolg durch göttliches Eingreifen erklärt werden; dagegen werden die Vorgänge in äginetischer Version als ein Sieg der Ägineten u. Donner u. E. dabei nur als zufällige Begleiterscheinungen gewertet (Herodt. 5, 85f). Das E. beim Erscheinen eines Gottes ist manchmal zugleich Zeichen der Gebetserhörung, so nach einem Gebet der Juno an Jupiter (Verg. Aen. 10, 100), einem solchen der Mutter der Iphis, Telethusa, an Isis (Ov. met. 9, 782f) u. dem fluchartigen Gebetsanruf der Ariadne an Jupiter (Catull. 64, 205f). Der als E. widerhallende Tritt des Hercules wird von Amphitryon als Annahme seiner an Jupiter gerichteten Bitte aufgefaßt (Sen. Herc. f. 520/4). – E. begleiten gern den Beginn einer Schlacht, wobei diese Erscheinung zunächst nicht als Prodigium eines schlechten Ausgangs gedacht ist. So bebt vor der vierten Trojaschlacht die Erde durch Poseidon bei einer Götterversammlung (Il. 20, 1/74). Den Kampfbeginn in der Schlacht bei Cannae begleitet ein von Mars bewirktes E. (Sil. It. 11, 518), ebenso äußert sich so das Toben des Mars vor der Schlacht am Trasimenischen See (ebd. 5, 611/3; dieses überdies historisch für 217 vC. bezeugte E. soll von den Kämpfenden selbst im Eifer des Gefechts gar nicht bemerkt worden sein: Liv. 22, 5). Dem Zweikampf des Eteokles mit Polyneikes geht als numinose Begleiterscheinung der Unterwelt ein dreifaches E. voraus (Stat. Theb. 11, 411). Ein E. erfolgte weiter, bevor Apollonios v. Tyana den Geist Achills erscheinen ließ (Philostr. v. Apoll. 4, 11. 15f; vgl. Sen. Troad. 170/6). Als Regulus die karthagische Drachenhöhle betritt (256 vC.), erscheinen nach des Marus Erzählung unter E.getöse die Unterirdischen u. vernichten seine Gefährten (Sil. It. Pun. 6, 179). Eine Art Götterepiphanie ist auch das von Donnern u. Blitzen begleitete E. bei der Geburt Alexanders d. Gr. (PsCallisth. v. Al. 1, 12, 9 [Hopfner, Font. hist. rel. Aeg. 406f]).

2. Prodigium. Über die Deutung als bloße Begleiterscheinung einer Götterepiphanie hinaus wird dem E. in historischen u. literari-

schen Berichten ominöser Charakter zugesprochen (zB. Diod. 15, 48, 2/4; 16, 56, 8). Dabei tritt es zumeist nicht allein, sondern mit mehreren anderen Prodigien verbunden auf, wobei die Bedeutung als Unheilszeichen durch deren Häufung unterstrichen wird. E. werden zusammen genannt mit Sonnenfinsternis, Regenbogen, Blut- u. Eisenregen, Kometen, Licht- u. Himmelserscheinungen usw. (o. Bd. 3, 1239); man erwähnt ferner Waffenlärm, Stimmengeräusche, das Auftreten wilder Tiere in Städten, weinende oder schwitzende Bildwerke, redende Tiere usw. (Fischbach 101/18). Die Griechen nahmen derartige Zeichen meist nur als neutrale Vorkommnisse. Immerhin machte sich schon Aristophanes über die abergläubische Angst der Menschen bei E. lustig (eccl. 791). Lukian läßt seinen Peregrinus den Brahmanen in Indien eine Lügengeschichte mit einem angeblich künstlich von ihm selbst erzeugten E. auftischen (Peregr. 39). Am Ende der heidnischen Zeit bekundet noch Libanios, daß griechische Gebildete des 4. Jh. nC. in E. göttliche Vorzeichen sahen (Lib. 1, 91). – Den Römern, die hierin Erben der Etrusker waren, bedeuteten alle diese Dinge in jedem Fall böse Vorzeichen. Daß E. bei einer Eheschließung bei den Etruskern als etwas sehr Schlimmes galt, berichtet Servius (in Aen. 4, 166). Cicero faßt Ereignisse, die dem Menschen die Existenz göttlicher Wesen nahelegten, gruppenweise als Prodigien zusammen, wobei er neben dem E. (terrae hiatus) auftretende Regenfluten, Dürren, Seuchen, Mißgeburten usw. nennt (nat. deor. 2, 14). E. als Vorzeichen für Krieg scheint alter Glaube. Schon Herodot bezeugt dies, indem er das delische E. von 490 vC., das letzte vor seiner Zeit, ein Himmelszeichen mit übler Bedeutung für die Zukunft nennt (τέρας); in der begrenzten Zeitspanne unter Xerxes u. Artaxerxes kam über Griechenland in der Tat mehr Elend als vorher in Jahrhunderten (6, 98). Thukydides erklärt ein angeblich nach Plataeae (479) eingetretenes E. auf Delos (nach der zuletzt genannten Herodot-Stelle müßte es vor Marathon stattgefunden haben) im Zusammenhang mit anderen Zeichen als Prodigium für den auf die Perserkriege folgenden Peloponnesischen Krieg (2, 8, 3; zur Datierung des lakedaimonischen E. vgl. die Kontroverse Hammond-Sealey). Da E. Krieg verkündet, unterbrechen die Athener wiederholt bereits begonnene Friedensverhandlungen nach einem E. (421 u. 420; Thucyd. 5, 45, 4; 5, 50, 5), ebenso wie die Spartaner iJ. 426 vC. wegen vieler E. vom beabsichtigten Einfall in Attika absehen (Thucyd. 3, 89, 1) u. nach dem E. vJ. 414 eine geplante Expedition gegen Argos aufgeben (6, 95, 1). Ähnlich wird im Winter 413/2 der Admiral Melanchridas aufgrund eines E. durch Chalkideus ersetzt (8, 6, 5; zum Ganzen vgl. Popp 13/8). Zeichen drohender Niederlage ist das E. vor der Schlacht am Trasimenischen See iJ. 217 (Plut. Fab. Max. 3, 6). Bei den Römern, wo der Prodigienglaube den Staat seit der frühen Republik nach einem E. zu öffentlichen Sühnehandlungen verpflichtete (u. Sp. 1090f), sind seit den Hannibalischen Kriegen u. der Aufhebung der tabula pontificis E. für die politische Geschichte nicht mehr wie vorher von Belang (Wülker 70/5). Trotzdem empfindet das Volk solche Ereignisse bis in die Kaiserzeit hinein als Hinweise auf schlechte Jahre (Tac. ann. 12, 43, 1), ja als solche auf Gefährdung des Gemeinwesens (Petron. 122 [131]). Selbst noch der so naturwissenschaftlich eingestellte Plinius sagt: numquam urbs Romana tremuit, ut non futuri eventus alicuius id praenuntium esset (n. h. 2, 200). In Bürgerkriegszeiten gelten E.stöße als Anzeichen für neue Unruhen; so iJ. 63 vC., als schlechte Vogelomina zusammen mit einem E. auf Catilinas Umtriebe hindeuteten (Cic. Catil. 3, 8, 18; Dio Cass. 37, 25, 2); aufrührerische Akte wurden durch E. weiter in den Jahren 56 vC. (ebd. 39, 20, 1), 48 vC. (ebd. 42, 36, 3) u. 43 vC. (ebd. 45, 17, 2f) angezeigt u. selbst noch 160 nC. wies ein E. auf Aufstände hin (Appian. 1, 83). – Auch für das private Schicksal eines einzelnen oder einer Menschengruppe kann ein E. vorausverkündend sein. Im Gespräch mit Antigone berichtet Oedipus, daß ihm Apollo E., Donner u. Blitze als Schicksalszeichen verheißen habe (Sophoc. Oed. Col. 95). Das Eintreffen des Unglücksboten Maion beim König v. Theben Eteokles mit einer ihn berührenden Katastrophenmeldung wird durch ein E. vorher angekündigt (Stat. Theb. 3, 36). Bevor der Seher Amphiaraos von der Erde verschlungen wird, bebt der Boden (ebd. 7, 794/823). Daß ein E. die Einwohner von Antiochia warnen sollte, ist die Auffassung des Apollonios v. Tyana (Philostr. v. Apoll. 6, 38). Während Nero durch E. mehrfach nur erschreckt wurde (Suet. Nero 20, 2; 48, 2), bedeutete für Tiberius eines, das übrigens den Leucht-

turm v. Capri zum Einsturz brachte, den Tod (Suet. Tib. 74); ein E.-Prodigium kündigt auch Galba das Lebensende an (Suet. Galba 18, 1). Daß E. auch Glückszeichen sein konnten, ergibt sich aus Catal. Astr. 7, 170, 4; 8, 3, 197, 1, vgl. F. Boll, Offenbarung des Joh. (1914) 83_4.

d. Folgen. Abgesehen von den faktischen Verlusten u. Schäden an Menschenleben, Viehbestand, Gebäuden usw. lösten E. im Zusammenleben Folgen aus, denen vor allem die Römer Rechnung trugen. Schon in der Ptolemäerzeit führte die Häufigkeit der E. bei vielen Menschen zu der Befürchtung, anstatt einen natürlichen Tod zu finden, unter den Trümmern des eigenen Hauses sterben zu müssen (Belege bei F. Cumont, L'Égypte des astrologues [Brux. 1937] 107). Da im römischen Recht E. als eine vis maior galt (A. Berger, A dictionary of Roman Law [Philad. 1953] 732), hob es die Haftung bei Schuldverträgen auf (Ulp. dig. 32, 2, 24, 4; 19, 2, 15, 4; Marcian. dig. 50, 12, 4; Iavolenus dig. 19, 2, 59; Papinian. dig. 18, 1, 73; Paul. dig. 32, 3, 2, 6; vgl. Vocabular. iurispr. Rom. 5, 1016). Umgekehrt fühlt sich der Staat nach eingetretenen E.katastrophen zu öffentlichen Fürsorgemaßnahmen verpflichtet, ohne daß auf diese allerdings ein Anrecht bestände. Kaiserliche Hilfsmaßnahmen wurden seit 17 nC. üblich, als zwölf zerstörte kleinasiatische Städte mit verschiedener Hilfe bedacht wurden (u. Sp. 1104; die einzelnen Leistungen bei T. Frank, An Economic Survey of Ancient Rome 4 [1938] 712). Nachdem Augustus mit dem Wiederaufbau einiger Städte vorangegangen war (Suet. Aug. 47), setzte Tiberius für Laodicaea, Thyatira, Chios u. andere betroffene Städte des Ostens beim Senat eine Unterstützung durch (Suet. Tib. 8. 48, 2). Von dreijährigem Steuererlaß der Städte Kibyra u. Aigai durch Tiberius nach dem E. vJ. 23 nC. berichtet Tacitus (ann. 4, 13, 1). Weil Halikarnass 1200 Jahre erdbebenfrei geblieben war, kann sich die Stadt, ebenfalls unter Tiberius, um die Genehmigung zum Bau eines Tempels bewerben (26 nC.; ebd. 4, 552). Claudius gewährt den Einwohnern v. Apamea in Kleinasien nach dem E. vJ. 53 nC. für fünf Jahre Tributerlaß (ebd. 12, 58, 2). Den Bewohnern von Laodicaea wird das Zeugnis ausgestellt, nach dem wiederholten E.unglück vJ. 60 nC. den Wiederaufbau ihrer Stadt ohne fremde Hilfe ganz aus eigenen Mitteln durchgeführt zu haben (ebd. 14, 27, 1). Allgemein verlautet von Vespasian, daß er viele durch E. u. Feuersbrünste heimgesuchte Städte im Imperium ‚schöner als zuvor' wiederaufbaute (Suet. Vesp. 17). Im 3. Jh. macht Severus Alexander für einen derartigen Zweck Steuergelder flüssig (Hist. Aug. v. Al. Sev. 44, 8). Schließlich war es Kaiser Julian, der bei seinem Aufenthalt in Nikomedien iJ. 362 nC. vom E. betroffene Städte unterstützte (Amm. Marc. 22, 9, 5). Als terminus technicus der Verwaltungssprache für den Wiederaufbau verfallener Städte wird ‚intermortuas urbes reparare' gebraucht (Dessau 6091; vgl. E. Kirsten, Die byzantinische Stadt: Berichte 11. Intern. Byz. Kongr. München 1958 [1959] 14 u. Anm. 79). Daß nach E. die Wiederherstellung von Bau- und Kunstwerken auch durch Privatspenden vorkam, bezeugen einige Inschriften (Pompeji: CIL 4 suppl 6788; Kolosseum in Rom: CIL 6, 32094). Für Wiederherstellung von Begräbnisplätzen nach E. sorgten satzungsgemäß Vereine (E. Ziebarth, Vereinswesen [1896] 162. 202). Zum Ganzen vgl. Friedländer, Sittengesch. 3, 29. – Eine weitere E.folge waren in Rom die religiösen Maßnahmen zur Entsühnung des Volks von dem dadurch offenbar gewordenen Götterzorn. Zunächst wurden die Sibyllinischen Bücher befragt (461 vC.; Liv. 3, 10, 6f). Bei den dann folgenden dreitägigen Buß- u. Sühneandachten, welche feria (ebd. 34, 55), supplicatio (LeBonniec 89), procuratio (Cic. divin. 1, 101) oder obsecratio (Liv. 4, 21, 5) genannt werden, zogen die Duumvirn, welche als Vorbeter die Sühneformeln sprachen, vor dem Volk, das den Kopf bekränzt trug, einher (vgl. F. J. Dölger, ACh 2 [1930] 245). Wo E. rasch aufeinander folgten, wie zB. iJ. 193/2 vC. (Liv. 35, 40, 7), war es verboten, die neuen Vorgänge anzukündigen, bevor nicht die Sühneopfer für die alten erledigt waren (W. W. Fowler, The religious experience of the Roman People [Lond. 1933] 399f; LeBonniec 90). Als Weihegabe nach einem E. auf Rhodos (227 vC.) wird Stiftung eines Altars berichtet (Dittenb. Syll. 3, 505; zu dem Altartyp vgl. Polyb. 5, 88/90). Eine solche Stiftung konnte einer glücklich geretteten Person gelten wie einmal Kaiser Nero (CIL 4, 3822). – Der Kaiser, der als Pontifex Maximus für die öffentlichen Kulthandlungen zuständig war u. zur Ankündigung der feriae den Praetor aufforderte, sprach das Sühnegebet bei den Feiern selbst. Daß Claudius hieran festhielt,

trug ihm das Lob seines Biographen ein (Suet. Claud. 22, 2). Das kaiserliche Opfer wird auch bei Gordianus II nach dem E. vom J. 241 nC. ausdrücklich erwähnt (Hist. Aug. v. Gord. 26, 1f). – Welcher Gottheit diese Sühneopfer galten, wird nicht klar zum Ausdruck gebracht. Dionys. Halic. redet allgemein von Opfern an die apotropäischen Götter (10, 2). Das im Hause des Caecilius Jucundus in Pompeji bildlich dargestellte Opfer deutete A. Maiuri als öffentliches E.opfer an Terra Mater (Campania Romana 2 [Roma 1942] 11/21), während I. S. Ryberg darin bloß ein privates Dankopfer erblickt, weil in der Darstellung Altar u. Priester fehlen (Rites of the State Religion in Roman Art = Amer. Acad. Rome Mem. 22 [1955] 170f). Im Jahre 268 nC. wurde nach einem E. tatsächlich ein Tempel für Terra geweiht (ebd.). Anderseits gibt Gellius (nach Varro) an, das Sühneopfer nach einem E. sei an ungenannte Götter gerichtet (si deo si deae: 2, 28). Ein kalendarisch feststehender Tag für Gebete zum Schutz vor E. war der 1. V., der Gründungstag des Tempels der Bona Dea (Ioh. Lyd. mens. 4, 52), die auch als Erscheinungsform der Terra galt (Macrob. 1, 12, 21; o. Bd. 2, 509). – Daß nach einem E. nicht nur kultische Sühnehandlungen stattfanden, sondern die Menschen auch für einander beteten (ὑπὲρ ἀλλήλων ηὔξαντο), ergibt sich aus einer Anekdote in der Vita des Apollonios v. Tyana, der bei einem solchen Anlaß geäußert haben soll, die sonst gegeneinander Streitenden hätten sich durch die gemeinsame Furcht miteinander versöhnt (Philostr. v. Apoll. 6, 38).

e. Vorhersage u. Vorbeugung. Um den von E. drohenden Gefahren begegnen zu können, war vorherige Kenntnis erforderlich. E.vorhersage war daher eine der Aufgaben sowohl der Naturforscher wie der prophetischen Weisen. Der Pythagoreer Pherekydes erkannte aus der Wasserabnahme eines Brunnens ein nach drei Tagen wirklich eintretendes E. im voraus (bei Diog. Laert. 1, 116 [VS 7 A 1]); Cicero hält ihn trotz der Sachlichkeit der Begründung eher für einen Wahrsager als einen Naturkenner (divin. 1, 50). Auch von Abaris, einem apollinischen Wundermann, wird die Gabe, E. vorauszusagen, berichtet (vgl. E. Rohde, Psyche 2^{10} [1925] 90f). Daß eine Verfärbung der Sonne ins Rötliche bis Schwarze Anzeichen für ein E. sei, bemerkt Pausanias (7, 24, 7; vgl. F. J. Dölger, Sol Salutis [1925] 391_4; Sonnenverfärbung u. -verdunkelung als E.vorboten auch bei Aristot. [367 a 23], welcher ebenso aber heftige Stürme als E.vorzeichen bewertet [367 b 25]; zu den bei Paus. 7, 24, 7 angeführten Kometen als Vorzeichen vgl. W. Gundel, Art. Kometen: PW 11, 1147). Anaxagoras soll E. aufgrund der Kenntnis ägyptischer Geheimschriften vorausgesagt haben (Amm. Marc. 22, 16, 22; vgl. 22, 8, 5). Der von der Sibylle prophezeite Untergang von Rhodos durch ein E. schien für Pausanias iJ. 303 vC. Wirklichkeit geworden zu sein (2, 7, 1). Zu astrologischen E.voraussagen zT. durch Kometen vgl. Cat. cod. astr. 7, 186, 8. 22; 8, 3, 174, 21 (Boll aO. 131), ferner Gundel aO. 1146f. – Um den vorher erkannten Gefahren oder auch unerwartet eintretenden E. zu entgehen, richtete man vorsorglich Gebete an Poseidon Asphalios (Oppian. hal. 5, 679f; vgl. I. Opelt, Zum Kaiserkult in der griech. Dichtung: RhMus [1960] 53). Geop. 1, 12 äußert zu einem ‚Jahr des Stiers‘: ‚man muß beten, daß sich kein E. ereignet‘ (vgl. F. Boll, Offenb. Joh. [1914] 82_1). Daß Schwindler für Opferhandlungen, welche vorbeugend vor E.-bedrohungen schützen sollten, Geld sammelten, berichtet die Vita des Apollonios (Philostr. v. Apoll. 6, 41).

B. Christlich. I. NT. a. Kanonische Texte. Die von der Hl. Schrift berührten E. im Lande Palästina waren nicht vulkanischer, sondern tektonischer Natur u. hatten nur lokal begrenzte Wirkung (Haag, Lex. 410). Bei der Darstellung von Jesu Tod wird dem von Mc. 15, 37f u. Lc. 23, 44 (nicht von Joh. 19) geschilderten Zerreißen des Tempelvorhangs allein von Mt. hinzugefügt, daß die Erde erbebte u. Felsen zerbarsten, so daß die Gräber der Heiligen offenlagen; erschreckt werden die Kriegsknechte sich bewußt: ‚Wahrlich, dies war Gottes Sohn!‘ (27, 51f). Die Himmelsverfinsterung u. das sich anschließende E. dauerten von der 6. bis zur 9. Stunde; die Naturphänomene erfolgten also zur Mittagszeit, in welcher schon nach heidnischer Vorstellung Geister gern umgingen u. in der Natur Aufruhr entstand. Sonnenverfinsterung u. Gewitter am Mittag (Belege bei Caillois 183), wie hier ausnahmsweise mit einem E. verbunden, bedeuten mithin den Zusammenfall der Zeichen der dämonischen Mittagsstunde mit dem Zeichen der Opferung des Gottessohnes (P. Saintyves, Essais de folklore biblique [Par. 1923] 427/35). Auch bei Jesu Auferstehung erfolgt ein E., das sich in der Handlung des vom Himmel gekomme-

nen Engels auswirkt, ‚(er) wälzte den Stein von der Tür u. setzte sich darauf' (Mt. 28, 2; vgl. Ch. A. Webster: Expository Times 42 [1931] 381f). – Ein Zeichen nicht nur der Gebetserhörung, sondern zugleich der Ankunft des hl. Geistes ist das E., das nach Jesu Tod bei einer Jünger-Versammlung auftritt (ἐσαλεύθη ὁ τόπος: Act. 4, 31; zSt. vgl. Haenchen 186; O. Weinreich, Gebet u. Wunder [1931] 315_{53} erklärt die profan-heidnischen Parallelen hierzu für treffender als etwa die Analogien bei Ps. 17, 7f; Ies. 6, 4). Als die stärkste Form des Befreiungswunders bewirkte bei Pauli Inhaftierung in Philippi ein E., daß die Gefängnistüren aufsprangen u. die Fesseln von den Gefangenen abfielen (Act. 16, 25/34; vgl. Weinreich aO. 322, welcher jede rationalistische Deutung ablehnt u. ebd. 286f auf das echte Befreiungswunder bei Eurip. Bacch. 584/613 verweist; zum unhistorischen Charakter dieses E. vgl. Haenchen, Apg. 440). Nach den Prophetien werden E. die Menschen in der Endzeit treffen. Jesus selbst erwähnt die künftige Zerstörung Jerusalems: kein Stein wird auf dem anderen bleiben. Völkerkriege, Seuchen, Teuerung u. E. folgen überall (κατὰ τόπους: Mt. 24, 7; Mc. 13, 8; Lc. 21, 11). Den Erschütterungen der Erde in vergangener Zeit (vgl. Ps. 81, 5 LXX: σαλεύεσθαι) wird Gott beim Endgericht auch die Erschütterung des Himmels hinzufügen (Hebr. 12, 26; vgl. Agg. 2, 6; Mt. 24, 29; Lc. 21, 26; Mc. 13, 25). – In der Apokalypse Johannis ist E., zT. verbunden mit Donner u. Blitz, demgemäß Begleiterscheinung überirdischer ‚Zeichen'. Als der Engel das 7. Siegel löst u. aus dem Räucherfaß Feuer auf die Erde fällt, donnert u. blitzt es u. bebt die Erde (8, 5); dasselbe geschieht, als die 7. Posaune ertönt (11, 19). Beim Messen des Tempels zerstört nach dem Wiederaufleben der ‚zwei Zeugen' ein großes E. den zehnten Teil der Stadt u. vernichtet siebentausend Seelen. An die heidn. Vorstellung der zürnenden Gottheit erinnert es, wenn ein E., welches das allerstärkste aller Zeiten genannt wird, ein Zeichen dafür wird, daß vom 7. Engel die Schalen von Gottes Zorn ausgegossen wurden; bei der darauffolgenden Dreiteilung der ‚großen Stadt' wird vor Gott Babels gedacht, dem der Weinkelch von Gottes Zorn zukommt (16, 18f).

b. Apokryphen. In den ntl. Apokryphen ist der E.topos nicht weniger beliebt. Als Jesu Leichnam nach der Kreuzabnahme die Erde berührt, ‚erbebte die ganze Erde u. es entstand große Furcht' (Ev. Petri 6, 21 [Hennecke-Schneem. 1^3, 122]; zur Zeitangabe ‚9. Stunde' wird hier verwiesen auf Mc. 15, 33 u. Par.; vgl. Kroll 6_4, der dazu an das E. bei der Geburt Alexanders d. Gr., PsCallisth. 1, 12, 9 [1310 Kr.], erinnert; vgl. auch Kroll Reg. s. v. E.). In der gnostischen Pistis Sophia wird Jesus, nachdem er sich nach seinem Tod 12 Jahre lang mit den Jüngern besprochen hat, von der über ihn gekommenen Lichtkraft zum Himmel getragen; dabei geraten die Himmelskräfte in Aufregung u. Zittern u. bewegt sich die Erde, so daß die Menschen denken, die Welt werde ‚zusammengerollt' werden, d. h. ein großes E. käme (Pist. Soph. 2/6 [H.-Schn.^{3} 178]; vgl. H. Leisegang, Die Gnosis [1955] 358). Nach dem Ev. Thomae hat Jesus für den Jüngsten Tag verkündet, die Himmel würden ‚zusammengerollt werden' (vgl. Jes. 34, 4; Apc. 6, 14) u. ebenso die Erde, wobei aber der ‚Lebendige' nicht Tod noch Schrekken spüren werde (Logion 111 [H.-Schn. 1^3, 221]). Beim Nachdenken über die Herkunft des Erlösers u. den uns Menschen zugedachten Aion öffnet sich dem Blick des Sehers der Himmel u. erzittert die E. (Apocr. Joh. [H.-Schn. 1^3, 235]). In einer Ermahnung zur Gottesfurcht erinnert der Priester den Nährvater Joseph an den Untergang der Rotte Korah (4 Mos. 16, 1. 3, 31/3), welche wegen ihrer Auflehnung von der Erde verschlungen wurde (Protoev. Jac. 9, 2f [H.-Schn. 1^3, 284]).

II. Väterzeit. a. Heidnische Vorstellungen. Die heidnischen Theorien über die Entstehung von E. werden in der Väterzeit nicht vergessen. Hippolyt führt die drei wichtigsten davon an: die Wärmetheorie des Anaximenes (ref. 1, 7), die Luftbewegungslehre des Anaxagoras (1, 8) u. die Wasserlehre des Thales (el. 1 prooem. 11, 2 [4, 16 Wendl.]); ferner schildert er, wie Zauberer die Illusion von E. suggerieren (ref. 4, 39; oben Sp. 1084). Auch Isidor referiert nur die antiken Auffassungen, bezeichnenderweise dabei nach sekundären Quellen (Wind, nach Sallust. hist. 2 frg. 28; Wasser, nach Lucret. 6, 555; Donner, ohne Provenienzangabe); davon hält er alle nebeneinander für möglich (or. 14, 2f). Eine von Isidor behandelte Windtheorie, wonach der Nordwind von der Höhe herab u. der Südwind von unten nach oben wehe (rer. nat. 37, 1, 3 [PL 83, 1006f]; ohne E. als Folge; vgl. auch Isidor. 3, 29), wird später von

Beda dahingehend ausgebaut, durch die von unten nach oben blasenden Winde entstünden E. (rer. nat. 27 [PL 90, 248A]; vgl. Friedreich 101; Hoffmann 66). Kosmas Indikopl. widerspricht der antiken Lufttheorie u. polemisiert allgemein gegen die Unsinnigkeit der heidnischen Naturlehren. Gegen die Behauptung, E.bewegungen entstünden durch Luftdruck nach dem Vorbild des Menschen, wendet Kosmas ein, ein Mensch zittere nicht nur dann, wenn ihn Luft anweht, sondern auch, wenn er erschrickt, trunken oder kalt wird, u. wenn er altert. Warum aber bebt die Erde in solchen Fällen nicht? Unter Anspielung auf Aristoteles fragt er weiter, warum die Einwohner zB. von Antiochia u. Korinth den E. nicht durch das Wissen der heidnischen Philosophen entgingen (1, 120; vgl. McCrindle 17f). An anderer Stelle (2, 156; vgl. McCrindle 86) erteilt Kosmas auf die Frage nach der Ursache der E. eine grundsätzlich christliche Antwort: ,sie werden nicht durch Luft hervorgerufen. Denn wir brauchen nicht wie unsere Gegner zu Fabeln zu greifen, sondern erklären ganz schlicht, daß sie durch göttliche Bestimmung eintreten, da ja die Hl. Schrift durch David sagt: 'Er schaut über die Erde u. läßt sie erbeben" (Ps. 104, 32; vgl. Act. 2, 2; Amos 9, 5; Agg. 2, 20; o. Sp. 1076f). Der theologischen Erklärung gibt gegenüber der natürlichen auch Nicet. Chon. 1, 26 den Vorzug. – Der Absage an die antike E.forschung stehen noch in der lat. Dichtung des späten 4. Jh. Reminiszenzen aus der klassischen Mythologie, welche ihrerseits im Widerspruch zu den wissenschaftlichen Erklärungen stand, zur Seite, wonach für die E. göttliche Wesen verantwortlich sind. So bemüht Claudianus noch einmal Poseidon als den Spalter der thessalischen Berge (c. 35, 179f). Dem Gegner Rufinus legt er in den Mund, ein E.getöse im Lande der Semnonen sei Vorzeichen gewesen für späteres Unheil in Gallien (c. 3, 132). Als Vorzeichen für den Untergang des Eutropius läßt er ferner ein E. gelten, dessen Entstehung er andeutungsweise den Furien zuschreibt (c. 20, 27). Das heidn. Götterrepertoire mit Poseidon, Hephaistos u. Kythere ist schließlich auch bemüht in den Klagegedichten einiger Gelegenheitsdichter des 6. Jh. auf den Untergang der Stadt Berytos (554 nC.; Anth. Pal. 9, 425/7; vgl. ebd. 500f). Die das E. verwendende heidn. Vorzeichen-Lehre, welche beim Dichter Claudian noch anklang, hält sich in christlicher Zeit in dessen Heimat Ägypten übrigens noch sehr lange, wie dies eine koptische Bauernpraktik (Hs. des 9. Jh.) mit einem besonderen Donner- u. E.buch verdeutlicht; danach zeigen (neben dem Donner) E., die in den verschiedenen Monaten des Jahres auftreten, bestimmte Ereignisse der Zukunft an (E. im April: Krankheit; Juni: Hitze; Juli: Unruhen; August: Trennung unter hervorgehobenen Menschen; Oktober: Todesfall; November: Regenflut; übrige Monate nicht erhalten; vgl. W. Till, Eine koptische Bauernpraktik: MittDtInstKairo 6 [1936] 108/49, bes. 133/5). – Der Aberglaube der Heiden im Hinblick auch auf die E. wurde den Christen manchmal zum Verhängnis. Tertull. führt E. in der Reihe jener Naturkatastrophen auf, für welche gerne die Christen zur Rechenschaft gezogen wurden (hohe Tiberüberschwemmung, niedrige Nilflut, fehlender Regen usw.; statim omnium vox: christiani: nat. 1, 9f; 4, 39; vgl. apol. 40). Historische Nachrichten bestätigen diese Behauptung. So waren die E. unter Maximinus Thrax (235/8) direkte Ursache von Christenverfolgungen in Kappadokien (Firmilian. b. Cypr. ep. 75, 10; vgl. H. Grégoire, Les persécutions dans l'empire romain = MémAcBelge 2, 46 [1950] 147; o. Bd. 2, 881; 3, 621). Umgekehrt behauptet Kaiser Maximinus, Städte wie Tyrus, Nikomedia usw., die wegen der christl. Abgötterei früher E. erlitten, seien, nachdem ihre Einwohner sich den alten Göttern wieder zuwandten, von Katastrophen verschont geblieben (Eus. h. e. 9, 7).

b. Christliche Vorstellungen. Der Auffassung von einer Eigengesetzlichkeit der Erde trägt Firm. Mat. noch eben Rechnung, wenn er ihr kreatürlichen Charakter zubilligt u. E. als Äußerung der Angst u. Schwäche der Erde erklärt (err. 3, 5 [CSEL 2, 80, 5f]). Bei den Theologen überwiegt dann aber die Meinung, daß es für E. keine natürlichen Ursachen geben kann, sondern Gott aus Zorn über die Menschen die Erde vor seinem Blick erzittern läßt (vgl. Agg. 2, 6), so daß Berge wie Wachs schmelzen (Tert. adv. Prax. 16, 6). Ambrosius spinnt den Gedanken weiter u. weist dabei bes. auf Gottes freien Willen hin, der ebenso, wie er die Fundamente der Erde von sich aus begründete, sie auch bewegen kann (hex. 1, 6, 22 [CSEL 32, 18f]). Das E. beim Tod des Theodosius deutet Ambrosius in seiner Leichenrede auf den Kaiser am 25. II. 395 als Zeichen für die Trauer der

Elemente (ob. Theod. 1, 1 [CSEL 73, 371]; vgl. H. v. Campenhausen, Ambrosius v. Mailand als Kirchenpolitiker [1929] 254). Gegen die Auffassung als bloße Naturereignisse u. für die Erklärung der E. als Ausdruck von Gottes Zorn äußert sich Philastrius (haer. 74 [CSEL 38, 61]; vgl. H. Koch: PW 19, 2129, 31/4). Hilarius hebt hervor, daß sich der durch E. sichtbar werdende Zorn Gottes nicht nur gegen Israel (o. Sp. 1076), sondern gegen die gesamte Menschheit richte (in Ps. 59, 4 [CSEL 22, 194, 9f]). Daß E. eine Gottesstrafe sind, exemplifiziert Gregor v. Naz. an dem auf diese Weise zerstörten Tempelbau des Julian in Jerusalem (or. 4, 26 [PG 35, 553 A]; 5, 3/7 [35, 668 B]). Den Nutzen der durch Gottes Zorn bewirkten E. für die Christen erblickt schon Tert. darin, daß eher als die Segnungen der Natur ihre Katastrophen das Volk zum Glauben an Gott führen (nat. 2, 5, 6). In einer Liste von Leiden, die seit dem Sündenfall über die Menschheit kamen (Hitze- u. Kältewellen, Stürme, Wolkenbrüche, Überschwemmungen, Hagelschlag usw.), führt Augustinus auch Erdrutsche u. -spaltungen auf u. versichert, daß der Mensch vom Höllendasein auf Erden nur durch Christi Gnade erlöst werden kann (civ. D. 22, 22). Joh. Chrysost. weist anläßlich des E. vJ. 387 in Antiochia darauf hin, daß ausschweifender Leichtsinn (ῥαθυμία) Gottes Zorn herausgefordert habe; in E., welche keine totale Katastrophe bringen, sieht er die Ermahnung zur Gottesfurcht. Tatsächlich begingen die Einwohner der Stadt nach jenem Ereignis dreitägige Gebete (ἐλιτανεύσαμεν τρεῖς ἡμέρας; in terrae mot. hom. 6, 1 [PG 48, 1027f]), womit sie praktisch die heidnischen Bußzeremonien auf christliche Weise fortsetzten (o. Sp. 1090f). Über nächtliche Gebetsverrichtungen bei den häufigen E.ereignissen in Vienne (Gallien) berichten Avitus (in rog. hom.: MG AA 6, 2, 109, 9) u. Gregor von Tours (hist. Franc. 2, 34 [PL 71, 231]). Von nur zT. erhaltenen Klageliedern über E.-katastrophen in Antiochia redet Gennad. vir. ill. 66; danach wurde eines über das E. vJ. 358 von Ephraem Syr. abgefaßt (armenisch vollständig, syrisch fragmentarisch überliefert; vgl. I. Ortiz de Urbina, Patrol. Syr. [Roma 1958] 67) u. eines über das E. vJ. 458 von Isaak v. Antiochia (nicht erhalten). In einer Predigt, die er nach dem antiochenischen E. vJ. 358 hielt, schilderte Joh. Chrysost. die freiwilligen Entsagungen u. Mühen der Bevölkerung Antiochiens, die er als positive E.folge wertet. Die bußfertig gewordenen Reichen sind von den Armen nicht mehr zu unterscheiden; alle heiligen sie den Erdboden durch ihre Arbeit. Bei Eintritt des E. lag Joh. Chrysost. selbst krank zu Bett u. eilte, wie er sagt, durch jenes ,Gotteswort' (scil. das E.) plötzlich geheilt, zur Gemeinde, die Gottes Güte (φιλανθρωπία) in der Not erkannte. Die innere Wandlung (μετάνοια) wird offenkundig: anstatt der bisher vorherrschenden Laster bemerkt man nur noch fromme Chorgesänge zu Gottes Lobpreis. So hat das E., welches die Stadt äußerlich erschütterte, die Menschen innerlich festgemacht (post terrae mot. hom.: PG 50, 713/6). Daß E. nicht nur verderblich wirken, sondern auch äußerlich Segen stiften, erwies sich einmal in Ägypten, als durch ein solches Naturereignis Inseln entstanden, eine neue Gelegenheit für eine Gruppe von Mönchen, sich in beschauliche Einsamkeit zurückzuziehen (V. Joh. Cassian. 37 [ASS Iul. 5, 467]). Der Mission u. Seelsorge nützte auch das E. vJ. 419, in dessen Folge sowohl im Orient als auch in Nordafrika (Sitifis) sich die Massen zur Taufe drängten (Aug. s. 19, 6 [PL 38, 136f]; s. in Ps. 50, 12 [5, 105 Maur.]; zum Ganzen vgl. F. v. d. Meer, Augustinus der Seelsorger [1951] 166; u. Sp. 1108). Die antiochenischen E. während der Jahre 513/8 boten Severus v. Antiochia Anlaß zu einer Reihe von Predigten (vgl. PO 29, 67). Ohne Parallele ist das Gebet in Gedichtform des Gregor v. Nazianz, worin dieser die Vernichtung von Grabschändern durch ein E. erfleht (Anth. Pal. 8, 203 [2, 548f Beckby]). Literarisch ist auch das griech. Streitgespräch Jesu mit dem Teufel (4./5. Jh.), worin Christus die Erde sich 100 Ellen (tief, breit?) spalten läßt u. den Satan in den Schlund wirft (R. P. Casey-R. W. Thomson, Dialogue between Christ and Devil: JournThStud 6 [1955] 49/65, bes. 52). Daß ein Dämon im Menschen E. voraussehen kann oder vortäuschen, er selbst habe sie bewirkt, schildert Cypr. am Beispiel einer besessenen Frau (ep. 75, 10).

c. Bibelexegese. 1. Uzzia. Auf den Frevel des Königs Uzzia, der sich sakrilegisch die Priesterwürde anmaßte, ließ Gott, so kommentiert Hieronymus die erwähnte Amosstelle (o. Sp. 1075), auf doppelte Weise Zeichen seines Zorns folgen: durch Aussatz u. durch ein E. (in Amos 1, 1 [PL 25, 992 A]). An anderem Ort gibt Hieronymus an, das E. sei erst zwei Jahre

nach dem Tod des Uzzia erfolgt, wobei Jesaja seine berühmte Vision gehabt habe (Sp. 1075. 1077). Das Ereignis als solches legt Hieronymus spirituell aus: die Spaltung des Ölbergs bedeute Berufung der Heiden u. Verwerfung der Juden; die Trennung der Flüsse Aquilo im Osten u. Auster im Westen stelle weiterhin dar, daß zur Linken die ‚Beschneidung' (Israel) u. zur Rechten das christl. Volk stehen werden. Wie das E. des Uzzia die Menschen zerstreute, werde nach der Spaltung in zwei Völker die Gemeinschaft der an einen Glauben Glaubenden an einer angenehmen Stätte zwischen zwei Bergen ruhn; denn Alter u. Neuer Bund verbinden sich miteinander (in Zach. 3, 14 [PL 25, 1525B/26A]).

2. Ehebrecherin. Die Szene aus Jesu Leben, wo der Herr von den Pharisäern zu einer Äußerung über die Ehebrecherin gedrängt wird u. er sich, bevor er antwortet, niederbeugt u. mit dem Finger auf die Erde schreibt (Joh. 8, 6), gibt Augustinus in erweiterter Form wieder: ‚quando autem haec audivit, digito scribebat in terra, ut erudiret terram. Quando autem hoc dixit Pharisaeis, levavit oculos suos ipse, et inspexit terram et fecit eam tremere. Proinde cum hoc dixisset, iterum coepit scribere in terra at illi compuncti et tremefacti, unus post alterum discesserunt. O terrae motum, ubi sic terra mota sit, ut etiam mutaret locum' (s. 13, 4, 5 [PL 38, 109B]). Die nicht eindeutige Stelle des Evangeliums faßt Augustinus hinsichtlich des Schreibens auf der Erde also dahingehend auf, ein von Jesus bewirktes E. habe die Pharisäer in die Flucht geschlagen. Den Sinn des Vorgangs sieht er darin, daß die auf irdische Weise ungerecht Richtenden selbst einmal Zittern befällt: ‚nonne omnis iudicans terram terrae motum patitur?' (ebd. 13, 4, 4).

3. Jesu Tod. Das E. bei Jesu Tod u. Kreuzigung wird von den Vätern öfters behandelt. Bei PsCypr. wird Mt. 27, 51f paraphrasiert u. hinzugefügt, bei diesem E. hätten sich die Anwesenden zitternd zur Erde geworfen, während die Juden sich bekehrt hätten (mont. Sina et Sion 8 [CSEL 3, 112f]). Leo d. Gr. erläutert: als Christus gekreuzigt wurde, seufzte die gesamte Kreatur, u. die Elemente empfanden die Nägel des Kreuzes (crucis clavos). Dies habe Erde u. Himmel bewegt u. die Felsen bersten lassen (s. 57, 4 [PL 54, 330C]). Daß Christus bei seinem Kreuzestod gegenüber den Elementen der Natur Wunder wie das E. vollbrachte, ist für Severian v. Gabala eine Art Gottesbeweis: die Bestätigung, daß er der Herr über alles Erschaffene ist (creat. m. 3, 6 [PG 56, 455]). Auch während Christi Höllenfahrt bezeugte die Erde durch ihr Beben seine Göttlichkeit (Firm. Mat. err. 24, 2). Durch das die Schrift erfüllende E. (Agg. 2, 7; Hab. 3, 6), das Christus bei seiner Kreuzigung bewirkte, wurden die wie Berge erhobenen Dämonen vernichtet; die Erde bebte, um die Veränderung der Welt zu offenbaren; die Felsen barsten, um kundzutun, daß die steinernen Herzen der Heiden für die Aufnahme des Samens des Evangeliums geöffnet würden (Theoph. hom. 27 [PG 132, 601A/B]; zur Verbindung der ‚Spaltung des Felsens' mit dem ‚Steinherzen' vgl. A. Hermann, Das steinharte Herz: JbAC 4 [1961]). In einem koptischen Kirchenlied wird der Hauptmann unter dem Kreuz angeredet: ‚Ach, daß du die Taufe empfingst, o Krieger, o Hauptmann. Du hast ja bekannt: 'Wahrlich, das war Gottes Sohn' (Mt. 27, 54). Du sahst, wie der Vorhang des Tempels in zwei Stücke zerriß. Eine Finsternis entstand auf Erden u. ein furchtbares E. erdröhnte' (H. Junker, Koptische Poesie des 10. Jh. 2 [1911] 150f; der für E. hier verwandte Ausdruck kĕmtŏ = ‚Erdbewegung' ist auch im koptischen Evangelientext Mt. 27, 54 gebraucht).

4. Endzeit. Daß E. Zeichen der Endzeit sind, äußern auf biblischer Grundlage verschiedene christl. Autoren. Laktanz sagt: beim Jüngsten Gericht werde Gott zuerst die Erde aufs heftigste erschüttern; durch ihr Beben würden die Berge Syriens zerteilt, die Täler in der Tiefe ausgefüllt werden u. die Mauern aller Städte einfallen (div. inst. 7, 26, 2; vgl. Ez. 38, 20. 22; 39, 6). Nach Kommodian solle während der letzten Dinge die Erde 7 Jahre lang zittern (instr. 1, 41, 1) u. ein E. werde alle Fundamente erschüttern, während die Mauern durch Donnergetöse einstürzen (c. apol. 1027 [1020]; vgl. ebd. 1009). Nach Alkuin bezeichnet das E. bei der Öffnung des 6. Siegels die letzte Verfolgung durch den Antichrist (comm. in Apc. 4, 6, 12 [PL 100, 1126D]; vgl. Apc. 6, 12).

5. Geburt. Unbiblisch u. nur durch dichterische Freiheit gerechtfertigt ist es, wenn Gregor v. Naz. in einem Gedicht sagt: ‚als er (Jesus) erschien, bewegten sich bei seiner Geburt Erde u. Himmel (ὡς ἐφάνη, γαῖα τε καὶ οὐρανὸς ἀμφὶ γενέθλῃ σείετο: c. 1, 1, 9, 60f [PG 37, 461A]). Die Stille der Inkarna-

tion wird andererseits gerade dem bei Gottesoffenbarungen üblichen E.getöse gegenübergestellt (Anth. Pal. 1, 37).

d. Bildersprache. Ausdrücke für E. werden von den Vätern gelegentlich bildhaft gebraucht. So nennt Hieronymus im Zusammenhang mit einer Äußerung über diese Skrupel bei der Bibellektüre seine seelische Erregung terrae motum meae (ep. 36, 11, 1 [PL 22, 457]). Als eine von Jesus in Gang gesetzte Bewegung der Erde bezeichnet Augustinus das Wunder seiner Jungfrauengeburt (civ. D. 18, 35). Caesarius v. Arles redet metaphorisch vom ,E. des Gewissens' (terrae motus conscientiae; s. 17, 3 [77, 29]). In der spätantiken Historiographie wird der Vorgang einer Stadteroberung mit einem E. verglichen (= die Eroberung von Amida durch die Perser iJ. 359 nC.; Amm. M. 19, 8, 2).

III. Hagiographie. In die christl. Legenden-Literatur spielt nur gelegentlich noch etwas von heidnischen E.vorstellungen herein, so wenn der später Christ gewordene Zauberer Cyprianus (o. Bd. 3, 467/77) bei seiner Initiation in die memphitischen Mysterien die künstliche Erzeugung von E., Regen u. Seestürmen erlernt (Conf. Cypr.: Hopfner, Font. hist. rel. Aeg. 568, 24/7; vgl. Th. Zahn, Cyprian v. Antiochien [1882] 33), oder wenn in der griech. Georgslegende Poseidon noch als derjenige gilt, der die Erde fest gründete (Π. ἐστερέωσε τὴν γῆν: 4, 13 Krumb.; vgl. F. Cumont, La légende de S. Georges: RevHistRel 114 [1936] 9). – Häufig stehen Wunder der Märtyrer u. Heiligen zu E. in Beziehung. Ihr Leichnam bzw. ihre Reliquien galten bes. im Osten als Beschützer der von E. bedrohten Städte, so Sergios in Rusafâ, Theodor in Euchaita, Thomas in Edessa, Demetrios in Saloniki, die Apostel u. Märtyrer allgemein in Rom, Felix in Nola (B. Kötting, Peregr. rel. [1950] 332_{203}). Die syrische Vita des hl. Simeon d. Ä. berichtet, daß zZ. Kaiser Leos die Bewohner v. Antiochia den Leib dieses Heiligen nicht herausgaben, weil er die Stadtmauer beschützen sollte (H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites = TU 32, 4 [1908] 238f; Kötting aO. 116). Daß Heilige ähnlich wie die heidn. Wahrsager (o. Sp. 1091f) wunderbarerweise E. prophezeien, erweist eine Erzählung von einem namentlich nicht genannten Abt, welcher über den künftigen Einsturz phönikischer Städte Tränen vergoß (Ioh. Mosch. prat. 50 [PG 87, 2905 C]). – Ein wiederkehrender Topos ist das E. als Gebetswunder. Nicht nur bei einer Teufelserscheinung vor der hl. Marina, sondern auch bei ihrem Gebet, d. h. beim Amen, erbebt die Erde (Acta Marin. 24f. 36). Durch ein Gebet des Apostels Andreas werden alle, die einen Jüngling fälschlich eines inzestiösen Unzuchtsversuchs beschuldigten, durch ein E., die mitbeteiligte Frau durch Blitzschlag getötet (Leg. aurea 15). Auch aus der Zeit Kaiser Konstantins wird ein solches Vernichtungswunder berichtet (ebd. 115). E. treten bei gefangenen Christen auch als Befreiungswunder auf. Wohl unter Verwendung von Act. 16, 26 wird von Marina überliefert, daß auf ihr Gebet hin ein E. entstand, eine Taube, d. i. das Zeichen der Gebetserhörung, vom Himmel erschien u. ihr die Fesseln abfielen (Act. Marin. 39, 3/7; Motivverdoppelung ebd. 41, 22f). Ein E. tritt ein bei der Peinigung oder beim Tod von Märtyrern u. Heiligen, teilweise dabei in deutlicher Nachfolge des Berichts von Jesu Tod. Als der Apostel Matthaeus im Feuer gefoltert wird, entsteht durch den Lobgesang seiner Jünger ein E. in dieser Stadt (Mart. Mt. 19 [AAA 2, 1, 242, 7]). Ein E. zerstört Tempel u. Stadt beim Tod folgender Märtyrer: Agatha (ASS Febr. 1, 948; vgl. 623. 625; Leg. aur. 172), Martina (ASS Jan. 1, 12), Bonifatius (Leg. aur. 317), Probus u. Tarachus (ASS Oct. 5, 425, 583 F), Vitus (Leg. aur. 350f; vgl. H. Günter, Psychologie der Legende [1949] 142. 155f). Dasselbe gilt für den Tod des hl. Georg (K. Krumbacher, Der hl. Georg in der griech. Überlieferung: AbhM 15, 3 [1911] 8) u. des Apostels Thaddäus (73 Hennecke-Schneem.). Die Passio von 10000 Märtyrern auf dem Berge Arrahe unweit Alexandria erfolgte während eines in der 6. Stunde ausbrechenden E. ,wie bei Jesu Tod' (Günter aO. 139f). Das E. beim Tod des Bischofs Paulinus v. Nola war nach der Schilderung seines Schülers Uranius nur in der Sterbezelle, nicht außerhalb zu bemerken (Uran. ep. 4 [PL 53, 862 A]). Nach der Kyriakos-Legende zeigte ein E. den Ort an, wo das Kreuz Christi zu finden war (vgl. J. Jeremias, Golgotha [1926] 30f). Ein E. vertreibt die Wächter vom Grabe dreier Märtyrer (Sever. Ant. hom. 78 [PO 20, 294]).

IV. Kunst. Da ein E. selbst im Bilde schwer darzustellen war, hatte die antike Kunst es nur gelegentlich durch die Gestalt des Poseidon oder eines Unterweltswesens angedeutet (R. Hampe, Frühe griech. Sagenbilder [Athen 1936] 50f). Obwohl die antike Kunst

Atlas hierzu anscheinend niemals heranzog, erscheint der Typ des die Weltkugel Tragenden in einigen allerdings bereits ins MA reichenden Psalter-Illustrationen (vgl. Höfer). Er wird dabei als ein kniender nackter Mann oder als stehender bärtiger Riese gezeigt (E. T. De Wald, The Illustrations of the Utrecht Psalter [Princet. 1932] Taf. 76. 91; J. J. Tikkanen, Die Psalter-Illustrationen im MA = Act. Soc. Sc. Fenn. 31, 5 [1930] 238). Inwieweit die Vorstellung von Omophoros, d. h. manichäischer Einfluß, vorliegt (o. Sp. 1085), muß offen bleiben. Außergewöhnlich u. einmalig ist es, wenn ein Annalenbuch aus Ravenna aus dem 5. Jh. zur Veranschaulichung der lokalen E. von 429 u. 443 nC. das personifizierte E. als schlangengestaltiges Ungeheuer zeigt; es speit gegen einen Mann Feuer, welcher sich mit gespreizten Fingern dagegen zu wehren sucht. Nach Auffassung der Editoren des Codex liegt dieser Darstellung eine heidn. Vorlage mit Typhon (Echidna) oder einem als Schlangendämon auftretenden Giganten zugrunde (B. Bischoff-W. Koehler, Spätantike Ravennater Annalen: Medieval Studies in Mem. of A. Kingsley Porter [Cambr. 1939] 125/38, bes. 132 Abb. 2; mit Lit.). Schließlich bleibe nicht unerwähnt, daß noch Raffael die Personifikation des E. auf einer Tapetenmalerei als einen Riesen wiedergab, der die Erde, aus einer Grube aufsteigend, von unten hochhebt (S. B. Platner, Beschreibung Roms 2, 399).

C. Katalog historischer E. nC. Für die chronologisch faßbaren E. seit der christl. Zeitenwende bis zum Ende der Berichtszeit werden hier die Hauptquellen sowie darin besonders erwähnte Umstände aufgeführt. Das gesamte Quellenmaterial aufzuarbeiten, war im Rahmen dieses Artikels nicht möglich; daher die gelegentlichen Hinweise auf Arbeiten wie Sabatier, wo die teilweise reichhaltigeren Angaben nicht im einzelnen belegt sind. Auf chronologische Unstimmigkeiten wird gelegentlich hingewiesen, ohne daß Diskrepanzen in der Datierung bei modernen Texteditoren u. Historikern hier ganz ausgeräumt werden können. Frühere Zeitansätze, zB. bei Willis, beruhen vielfach auf älterer Sekundärliteratur. Unsere Liste, welche mit ihren etwa einhundert E. in den ersten sechs Jhh. immerhin umfangreicher ist als die bisher aufgestellten, will das Thema also nicht erschöpfen, sondern für weitere archäologische u. historische Forschungen nur einen ersten Anhalt bieten.

Erstes Jahrhundert nach Christus.

5: Rom. Dio Cass. 55, 22, 3. Mit siebentägiger Tiberüberschwemmung.

15: Rom. Dio Cass. 57, 14, 7. Stadtmauern teilweise umgelegt.

17: Lydisches, 12(13)-Städte-E.': Aiolos, Temnos, Aigai, Myrina, Kyme, Apollonis, Hyrkania, Mostene, Hierocaesarea, Tmolos, Philadelphia, Magnesia, Sardes. Tac. ann. 2, 47, 1; CIL 3, 7096; 10, 1624; Anth. Pal. 9, 423f; Strabo 12, 579; 13, 621 E. 627 E; Sen. n. qu. 6, 1, 13; ep. 91, 9; Plin. n. h. 2, 84. 200; Solin. 40, 5; Hier. chron. 2034 (s. u.); Syncell. 319B. Vgl. Clinton 1, 4; J. O. Thomson, History of Geography (Cambr. 1948) 105. 288.

23: Kibyra, Ephesos. Tac. ann. 4, 13, 1; Dessau 156 (s. u.).

29/30: Ephesos. Eus. chron. 2034; Niceph. Call. 1, 17; vgl. Dessau 156.

33: Nikaia. Phlegon fr. 15 (FHG 3, 607).

37 (9. IV.): Caprae. Suet. Tib. 74. – Antiochia (Syrien). Malal. 243, 10f. Vorort Daphne vom ‚Gotteszorn' bes. betroffen; danach rege Bautätigkeit des Kaisers Gaius Caligula am Öffentlichen Bad, am Aquaedukt u. Trinymphon; vgl. Downey, History 190/2.

46: Kykladen. Thera taucht auf. Mela 2, 111; Sen. n. qu. 6, 21, 1; Plin. n. h. 2, 202; Oros. 7, 6, 13; vgl. Philostr. v. Apoll. 4, 34. – Vielleicht hiermit identisch die E. ebd. 11, 3, 2 in Milet, auf Chios u. Samos, u. ebd. 6, 38 in Antiochia.

47: Samos, Milet u. andere kleinasiatische Städte. Malal. 246; zur Datierung aufgrund einer neugefundenen milesischen Weiheinschrift vgl. Ch. Habicht: GGA 213 (1960) 163; hiernach erneuerte der kaiserliche Procurator Capito in Milet Bad u. Gymnasion. Von den Samiern wurde nach diesem E. Kaiser Claudius selbst als νέος κτίστης geehrt; vgl. AM 37 (1912) 217f nr. 19f; Downey, Hist. 196. 632f.

51: Rom. Tac. ann. 12, 43; Suet. Claud. 22. Ein an E. reiches Jahr.

53: Apameia. Tac. ann. 12, 58.

60: Laodikeia (Phrygien). Tac. ann. 14, 27; Hier. chron. 2080; Oros. 7, 7, 12. – Achaia, Mazedonien. Sen. n. qu. 7, 28, 2; vgl. ep. 91, 9. – Zum Zusammenhang dieses E. mit der Kometenerscheinung in diesem Jahr vgl. Sen. n. qu. 7, 28, 3; W. Gundel: PW 11, 1188, 27/32.

62/3: Pompeji. Tac. ann. 15, 22, 2; Sen. n. qu. 6, 1, 1. Vgl. NotScav. 1888, 517.

68: Rom. Suet. Galba 18. – Marrucinerland. Plin. n. h. 2, 199.

77: Korinth. Malal. 261. Wiederaufbau durch Vespasian. – Kypros, drei Städte. Oros. 7, 9, 11; Hier. chron. 2091; Clinton 1, 64. Vgl. Orac. Sibyll. 4, 128f: nach Jerusalems Fall E. in Salamis u. Paphos.

Zweites Jahrhundert nach Christus.

106: Oreos (Mittelgriechenland), Opus (Lokris),

vielleicht auch Elaia, Myrina, Pitanae u. Kyme (Pontus). Oros. 7, 12, 5; Hier. Eus. chron. 2, 162 (Sch.).
110: Galatien, drei Städte. Hier. chron. 2126; Oros. 7, 12, 5 (s. o.).
115 (13. XII.): Antiochia, vielleicht rhodische Städte. Malal. 275; Zonar. 2, 511, 18f; Oros. 7, 12, 5. Euagr. h. e. 2, 12. Antiochia wurde von Trajan gerade am Katastrophentag besucht: Dio 68, 24f. Vgl. Downey, Hist. 213/5. 292f.
122: Nikomedia u. Nikaia. Das E. hier fand nach Ruge, Art. Nikomedeia: PW 17, 468/92, bes. 477, 10/40 schon im J. 120 nC. statt. Vgl. ferner W. Weber, Unters. zur Gesch. Hadrians (1907) 127f.
144: Karien, Lydien, Rhodos, Kos. PsAristid. 25, 20f; Paus. 8, 43, 4; Hist. Aug. Anton. Pius 9, 1; Cagnat-Lafaye, Inscr. Gr. ad res Rom. pertin. 3, 739; Opramoas unterstützt daraufhin Telmessus, Caryanda, Pinara, Xanthus, Patara, Myra u. a. Orte.
151/2: Mytilene. Vgl. Friedländer, Sittengesch. 3, 29_8.
155: Kyzikos. Cass. D. 72, 4; Fronto ep. ad Ant. 1, 2.
165: Smyrna. Zonar. 2, 531, 2f; Georg. Sync. 1, 667, 14f. Hiermit vgl. das E. vom J. 178.
170: Kyzikos (Kleinasien) u. Hellespont. Zonar. 2, 525, 5f.
178: Smyrna. Aristid. 19*. 18*; vgl. Philostr. v. soph. 2, 9 (252, 28f K.); Chron. Pasch. 262C; Dio 71, 32; Hist. Aug. Al. Sev. 44, 8; Hier. chron. 2195. Mark Aurel baut die Stadt auf Bitten des Rhetors Aristides wieder auf. Clinton 1, 176.
Nach 180: Nikomedia. 3. Beben; Malal. 289, 8.

Drittes Jahrhundert nach Christus.

217: Rom. Dio Chrys. 78, 25.
223: Rom. Chron. Pasch. 1, 499.
Zw. 235/8: Kappadokien, Pontus. Firmilian b. Cypr. ep. 75, 10.
241/2: Rom u. anderwärts. Hist. Aug. Gord. 26, 1f. Opferhandlungen u. Einsichtnahme in die Sibyllinischen Bücher.
Zw. 253 u. 260: Pergamon zerstört u. nicht wiederaufgebaut. Vgl. E. u. L. Edelstein, Asklepios 2 (Balt. 1945) 255.
262: Rom, Kleinasien, Nordafrika. Gleichzeitig wütete die Pest. Hist. Aug. Gallien. 5, 2f. Danach staatliche Entsühnung.
267: Ad Maiores (Numidien). CIL 8, 2480f.
268/70: Nikomedia, 4. Beben. Malal. 298f; vgl. Ruge aO. 475, 63/6. Durch dieses E. wurden mehr Schäden verursacht als durch die Christenverfolgungen unter Decius, Gallus u. Valerianus; so nach T. Frank, An Economic Survey of Rome 4 (Baltim. 1938) 910. – Rom (o. Sp. 1091). Danach Weihung eines Tempels für Terra Mater.

Viertes Jahrhundert nach Christus.

303: Sidon (Phönizien). Oros. 7, 25, 14. Viele Menschen durch Hauseinstürze getötet.
320: Alexandria. Theoph. 1, 24, 2/4; ohne Bezugnahme auf das in diesem Jahr dort erfolgte Schisma des Arius.
337: Dyrrhachium (Dalmatien) u. 12 Städte Kampaniens zerstört. Theoph. 1, 56, 17f = Cedren. 1, 522, 23f; Malal. 417, 20 (zugleich Korinth).
341: Antiochia. Theoph. 1, 36, 28f; Socr. h. e. 2, 10 (PG 67, 204C); Sozom. h. e. 2, 10; 3, 6 (ebd. 1048B); Clinton 1, 404. Erdstöße während des ganzen Jahres; Daphne stark betroffen; vgl. zur Datierung Downey, Hist. 359_{189}.
342: Kpel. Hier. chron. Olymp. 281 = 5. Jahr des Konstantius; anscheinend erstes E. seit Gründung der Stadt.
343: Neokaisareia (Pontus), Rhodos. Cedren. 1, 522, 17/20. ‚Nur der Bischofssitz in der Kirche blieb übrig.' – Salamis (Zypern). Fast ganz zerstört u. überflutet. Umbenennung des von Kaiser Constantius II wiederaufgebauten Orts in Constantia; Malal. 313, 8f = Cedren. 1, 519, 10/2. Vgl. die Angaben für 344 bei Clinton 1, 408.
345/6(?): Rom u. Kampanien. Hier. chron. 2360; vgl. Firm. Mat. err. 3, 5; dazu Th. Mommsen: Hermes 29 (1894) 468/72; Pastorino 19*.
348/9(?): Berytos. Cedren. 1, 523, 22f = Theoph. 1, 58, 8f. Die Angaben bei letzterem gehen aber offenbar auf ein E. daselbst iJ. 340 nC. Viele kamen durch das E. in der Kirche um.
358 (24. VIII.): Nikomedia (Bithynien), 5. Beben; ferner Pontus u. Mazedonien. Amm. Marc. 17, 7, 1/8; Liban. or. 61F.; Sozom. 4, 16, 3f; Chron. Pasch. 1, 543, 5f; Theoph. 1, 69, 10f; Tod des Bischofs Kekropios; Malal. 363, 9/14. Erneuerungsbauten durch Theodosius (?) in Hafen, Bad u. Theoria, ebenso an der Kirche des Märtyrers Anthimus. Vgl. Ruge aO. 478, 22/40. – Zur Klagerede des Libanios über dieses E., bei welchem er einen Freund verlor, vgl. Foerster-Münscher: PW 12, 2, 2492. 2508.
359/60: Adriatisches Seebeben mit Auswirkung bis nach Alexandria. Theoph. 1, 87, 10f.
361/2: Jerusalem. Die Juden hierdurch am Wiederaufbau des salomonischen Tempels gehindert. Ephr. Syr. hymn. c. Iul.; oben Bd. 5, 522.
362: Nikomedia restlos, Nikaia zT. vernichtet. Amm. Marc. 22, 13, 5; vgl. Liban. ep. 1127F; Ruge aO. 478, 46/50.
363: Kpel. Amm. Marc. 23, 1, 7; schlechtes Omen für Julians Kriegspläne. – Jerusalem; hierdurch Julian am Wiederaufbau des Zeus(?)-tempels gehindert. Gregor. Naz. or. 5 (PG 35, 669). – Delphi. Apollotempel zerstört (Herrmann 134).
365 (21. VII.): Kpel. Amm. M. 26, 10, 15/9; Socrat. h. e. 4, 3; Liban. or. 18, 292; Chron. Syr.: Land, Anecd. Syr. 1, 106; Ephr. Syr., vgl.

E. Bickel: Zschr. f. Kirchengesch. 2 (1878) 354; Chron. Pasch. 556, 15f; Consular. Const. 240 Momms.; Consul. Ital. 294f. – Antiochia. Vgl. Downey, Hist. 400, vgl. 435_{137}. – Weltweites E. in Nordafrika u. bes. in Alexandria schwer (vgl. das E. vJ. 366); zur Auswirkung in Kyrene vgl. ArchAnz 1959, 283. – Italische Küsten u. Sizilien. Hier. chron. 2382. Hier. erinnert sich an dieses E. von seiner Jugend her; v. Hier. 40. 42 u. Mauriner z. St.; ferner comm. in Ies. 5 (zu 15, 3); vgl. PW 8, 1565, 45/9.
366: Peloponnes, Kreta. Amm. Marc. 26, 10, 19; Cedren. 1, 550, 17f. Ostmittelmeerisches Seebeben mit Auswirkung bis Alexandria, dort 50000 Tote. Vielleicht identisch mit der Katastrophe vJ. 365 nC.; vgl. Downey, Earthqu. 597.
368: Nicaea. Socr. h. e. 4, 11; Hier. chron. 2384; Chron. Pasch. 301 D; vgl. Clinton 1, 470.
370: Cyprus. Liban. 1, 255 F.
375: Epidauros. Sozom. h. e. 2, 5 (PG 67, 948 A); Eus. v. Const. 3, 56 (1, 103f H.); Zosim. 4, 18; vgl. Hierocl. 39, 30. Danach neue Asklepiosaltäre errichtet (Edelstein aO. 2, 25), aber Meidung des entvölkerten Platzes durch die Christen. Vgl. K. Latte: Gnomon 7 (1931) 134; ferner B. Kötting o. Bd. 5, 538. – Kreta, dabei Gortyn zerstört. Zosim. 192, 6f; Malal. 359, 15f. Durch Theodosius wiederaufgebaut.
394: Italien u. andere Gegenden Europas. Vgl. Marcell. Com. ad ann.: MG AA 11, 64, 6f. In seiner Leichenrede auf Theodosius am 25. II. 395 deutet Ambrosius dieses wahrscheinlich einige Monate zurückliegende Ereignis als Trauer der Elemente im Hinblick auf den Tod des Kaisers (obit. Theod. 1, 1 [CSEL 73, 371]).
396: Kpel. Glyc. 478, 20f. Ein siebentägiges ‚Gebrüll der Erde' (ἐμυκήσατο) ging dem E. voraus. – Antiochia (oder 394?). Joh. Chrys. de Lazaro: PG 48, 1027/43; vgl. Downey, Hist. 438. Ohne Ortsangabe Marcell. Com. ad ann.: aO. 64, 32.

Fünftes Jahrhundert nach Christus.

400: Kpel. Sabatier 99.
402: Kpel. Synes. ep. 61 (672 Hercher). Wegen dieser Katastrophe verließ Synesios die Stadt; vgl. Oros. 3, 3, 2f. Marcell. Com. ad ann.: aO. 67, 3f.
403: Kpel. Theodoret. h. e. 5, 34.
407 oder 408: Kpel. Chron. Pasch. 570, 3/8. Dabei wurden eherne Dachziegel vom Theodosius-Forum bis nach Kainupolis geschleudert, ferner fiel das Christogramm (σιγνόχριστον) vom Kapitol herab. – Rom. Marcell. Com. ad ann. 408: aO. 69, 22f; Beschädigung des Pax-Tempels. Vgl. Platner-Ashby 386f.
412: Kpel, Patrai. Script. Orig. Const. 2, 150, 5 Preger.
417: Kpel. Chron. Pasch. 574, 7. Am Karfreitag.
419: Sitifis (Nordafrika) u. Orient. Aug. s. 19, 6 (PL 38, 136f). Fünf Tage verbrachten die Einwohner draußen auf den Feldern; danach wurden 2000 Menschen getauft (vgl. o. Sp. 1098). – Palästina. Marcell. Com. ad ann.: aO. 74, 8f; viele Ortschaften zerstört.
422: Kpel. Chron. Pasch. 580, 3/8.
423: Kpel. Marcell. Com. ad ann.: aO. 76, 4f. Dem E. folgte eine Hungersnot.
437 (25. IX.): Kpel. Theoph. 1, 143, 18f = Cedren. 1, 599, 19f; Glyc. 483, 5f; Euagr. 1, 17; Niceph. Call. h. e. 14, 46 (PG 146, 1216/21). Wegen der E.gefahr lebten die Einwohner drei Jahre lang außerhalb der Stadt. Stillstand der E.serie nach einer Wundererscheinung: eine Vision empfiehlt als neue Gebetsformel ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος: ἐλέησον ἡμᾶς. Nach der hier natürlich anachronistischen Einführung dieser Formel durch Kaiser Theodosius II kehrt Ruhe in die Stadt ein. Vgl. F. X. Bauer, Proklos v. Kpel. (1919) 50/6; Downey, Cross, welcher aO. ein mit dem Trishagion beschriebenes syrisches Prozessionskreuz des 6. Jh. bekannt macht. In den von uns angeführten Quellen scheinen Ereignisse dieses E. mit solchen des E. vJ. 447 zusammengeworfen.
442: Kpel. Theoph. 96, 12 de Boor; vgl. Sabatier 113. – Rom. Paul. Diac. hist. Lang. 13, 16; Beschädigungen am Amphitheatrum Flavium (Colosseum), am Forum Romanum u. an der Portica Nova (Consul. Ital. 1, 30 Momms.). Vgl. Platner-Ashby 6. 235. 429.
447: Kpel. Chron. Pasch. 586, 6f; Marcell. Com. ad ann.: aO. 82, 9/19; vgl. E. Stein, Gesch. 1, 440. Schwere Beschädigung der theodosianischen Stadtmauer; Wiederaufbau durch den Prätorianerpräfekten Constantinus in zwei Monaten. 57 Mauertürme waren zerstört. Vgl. Sabatier 113. – Bethanien (Palästina). Zerstörung der theodosianischen Basilika beim Lazarusgrab: S. J. Saller, Excavations at Bethany 1949/53 (Jerus. 1957) 9/33; dazu H.-L. Vincent: RevBibl 65 (1958) 475.
450 (26. I.): Kpel. Malal. 363, 20f; Chron. Pasch. 589, 6; Synax. eccl. Cpel. 425, 1/17 Delehaye. Zugleich Feuerzeichen am Himmel. Kaiser, Senat u. Klerus verharren mehrere Tage barfüßig im Gebet. Vgl. auch Sabatier 113.
454: Tripolis (Phönizien). Malal. 367, 12/7. Wiederherstellung des zerstörten Ikarus-Bades durch Theodosius II.
458 (24. IX.): Antiochia. Theoph. 1, 170, 19f; Cedren. 1, 608, 3f; Malal. 369, 5f; Gennad. vir. ill. 66; vgl. Sabatier 129. Zur Datierung u. zur Frage der durch dieses E. vielleicht ausgelösten Kalenderreform vgl. außer Clinton 1, 658; 2, 213f. 552, 43 G. Downey, The calendar reform at Antioch in the 5th century: Byzantion 15 (1940/1) 39/48; E. Honigmann, The calendar change at Antioch and the earthquake of 458 AD:

ebd. 17 (1944/5) 366/9; allgemein Downey, Hist. 476/80. 597/604.
460: Kyzikos, fast ganz zerstört. Marcell. Com. ad ann.: aO. 87, 26/8; vgl. Sabatier 129.
462: Antiochia (Isaurien). Vgl. Sabatier 129.
Um 467/8: Jonien, Thrazien, Knidos, Kos, Bithynien. Euagr. 2, 14 = Prisc. fr. 43 M. (FHG 4, 110). – Ravenna. Marcell. Com. ad ann.: aO. 89, 15f; vgl. Sabatier 129.
472: Städte in Kleinasien zerstört. Marcell. Com. ad ann.: aO. 90, 24.
477 (25. IX.) oder 478: Kpel. Theoph. 1, 194, 19f = Cedren. 1, 618, 16f. Nach E. Stein, Hist. 2, 787 fand dieses E. iJ. 478 statt. – Gabala (Syrien). Malal. 378, 12/6.
480: Kpel. Marcell. Com. ad ann.: aO. 92, 7/10; vgl. Sabatier 137. Dauer 40 Tage. Einsturz der beiden Troas-Tore u. Herabfallen der Statue Theodosius' I auf dem Ochsenmarkt. Vgl. Clinton 1, 692.
487: Kpel. Chron. Pasch. 1, 605, 16; Malal. 385, 3f. Bis zum Taurus wirksam.
488: Nikomedia u. Helenupolis (Bithynien). Malal. 385, 3/8. Zwei einander folgende Stöße (heißt das: je ein E. in den Jahren 487 u. 488?). – Ganzes Taurusgebirge. Vgl. Sabatier 138.
494: Laodikeia, Hierapolis, Tripolis, Agathikon (Syrien). Marcell. Com. ad ann.: aO. 94, 22f; vgl. Sabatier 149.
495 (oder 503?): Neokaisareia (Pontus). Theoph. 1, 222, 9f = Cedren. 1, 628, 16/21. Außer der durch ein Wunder geretteten Gregorioskapelle (πλὴν τοῦ ναοῦ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου) Stadt völlig zerstört. Ob identisch hiermit ein E. vJ. 503, erwägt Sabatier 150.
499: Nikopolis (Armenien) zerstört. Vgl. F. Cumont: Bull. Ac. Belge Cl. Lettr. 1905, 557/65; E. Stein, Hist. Bas-Emp. 2 (Paris 1949) 193_1.

Sechstes Jahrhundert nach Christus u. später.
516: Rhodos. Malal. 406, 19/21; Wiederaufbau durch Kaiser Anastasius ‚wegen der Abergläubigkeit der Bevölkerung'. Vgl. Sabatier 151.
518 (19. VII.): Kpel. Dardanellen. Viele Paläste u. Festungen zerstört. Marcell. Com. ad ann.: aO. 100, 7/18; vgl. Sabatier 158.
522: Korinth, Dyrrhachium. Theoph. 1, 259, 5f; Cedren. 1, 638, 14f; Malal. 418, 4f; vgl. Neumann-Partsch 323; R. Hennig, Terrae incognitae 2^2 (Leid. 1944/55) 51; vgl. Sabatier 158; zur Datierung vgl. auch Stein aO. 2, 241_2. 827. – Olympia. Zerstörung des Zeustempels u. der Altis (in diesem Jahr oder 551?). Vgl. E. N. Gardiner, Olympia (Oxf. 1925) 5.
525: Anazarbos (Kilikien), 4. Beben. Cedren. 1, 639, 21f; Theoph. 1, 263, 14f; Malal. 418, 6f; Zonar. 3, 149, 3; vgl. Sabatier 159. – Antiochia. Theoph. 1, 265, 7f. Das E. dauerte angeblich länger als ein Jahr. Vgl. Clinton 1, 742; C. O. Müller, Antiquitates Antiochenae (1839) 15f. – Kpel. Cedren. 1, 640, 10f.
526 (4. X.): Kpel. Zonar. 3, 263, 11; Glyc. 493, 18; Statuen des Arcadius u. Theodosius I zerstört. – Antiochia = Seleukia. Zonar. 3, 143, 17f; Glyc. 493, 22; Malal. 419, 4f; Kirche Konstantins stürzt beim E. zwei Tage lang nicht ein, dann aber Raub der Flammen; Procop. b. Pers. 2, 11; Cedren. 1, 640, 12; Dauer vom 4. bis 10. X.; Marcell. Com. ad ann.: aO. 102, 19/24; vgl. Sabatier 159; 300000 Tote; vgl. Downey, Hist. 521/5. – Kala'at Sim'ān. Daß Euagrius nach 550 das Heiligtum ohne Dach vorfindet, führen D. Krencker u. R. Naumann auf dieses E. zurück (Die Wallfahrtskirche des Simeon Stylites in Kala'at Sim'ān = AbhB 1938, 4 [1939] 26); anders Kötting, welcher annimmt, die Simeonssäule sei nie überdacht gewesen (Peregr. relig. 127f). – Den Einwohnern gilt der Leib des Ortsheiligen, nachdem die Stadtmauern eingestürzt waren, als ihre ‚Mauer' (Syr. v. Sim. Styl. 136 [179 Lietzm.]; Lietzmann, Byz. Legenden [1911] 179). – Pompeiopolis (Mysien). Cedren. 1, 641, 21f; Zonar. 3, 149, 13f; Glyc. 494, 2f. Viele Menschen verschüttet.
527: Seleukia (Syrien). Cedren. 1, 641, 6/19. Die Prophezeiung des Stadtgründers Seleukos, der Ort, das nachmalige Antiochia, werde 800 Jahre bestehen, traf damit ein. Nach dem Unglück, bei dem der Bischof Euphrarios ums Leben kam, legt Kaiser Justinus zur Trauer das Diadem (στέμμα) ab u. zieht Bußgewänder an. Mit diesem E. wohl identisch das E. des Jahres 526; vgl. Sabatier 159.
528 (29. XI.): Pompeiopolis (Mysien). Theoph. 1, 336, 16f; Malal. 436, 17f. – Myra, Amaseia (Kleinasien). Malal. 448, 3/5. 17f. – Laodikeia (Syrien), 1. Beben. Malal. 443, 8f; Zerstörung der Synagogen, nicht der Kirchen; 7000 Tote, zumeist Juden, wenig Christen. – Antiochia (Syrien). Theoph. 1, 272, 8; Cedren. 1, 646, 5/19; einstündige schwerste Erschütterung mit Gedröhn, 4870 Tote, Rest flieht. Der ‚Gotteszorn' hört auf, als man, einer Vision gehorchend, auf die Haustüren schreibt: Χριστὸς μεθ' ὑμῶν, στῆτε! Vgl. Downey, Hist. 528f.
529 (oder 543?): Berytos (Syrien). Theoph. 1, 352, 16/20; Cedren. 1, 523, 22f.
532: Antiochia (Syrien) u. anderwärts. Malal. 456, 19f. – Zu den E. zwischen 531 u. 534 in Antiochia vgl. Downey, Hist. 533.
533: Kpel. Chron. Pasch. 629, 10; vgl. Malal. 478, 8; E. ohne Schäden.
540: Kpel. Theoph. chronogr. a. 540 (PG 108, 497B); Todesjahr der Kaiserin Theodora mit vielen E. Bei einem solchen im Februar öffentliche Bittprozessionen.
542 (16. VIII.): Kpel. Theoph. 1, 345, 13f; Cedren. 1, 656, 2; Malal. 478, 8; Mauereinstürze u. a. bei der ‚Goldenen Pforte'.
543: Kyzikos (Kleinasien). Zonar. 3, 158, 1f;

Malal. 482, 12f; Theoph. 1, 347, 14f. Vgl. Stein aO. 2, 757_1. 827. – Odessos, Dionysiopolis u. Aphrodision (an der thrakisch-pontischen Küste). Theoph. 348, 13f; Cedren. 1, 657, 15/7.
546: Kpel. Theoph. 1, 354, 18.
547: Kpel. Theoph. 1, 355, 14f.
548: Kpel. Cedren. 1, 658, 8; Theoph. 1, 350, 13. Vgl. Malal. 483, 22; Procop. b. Goth. 7, 29, 4f.
551: Mittelgriechenland, u. a. Chaironeia, Koroneia, Patrai, Naupaktos. Procop. b. Goth. 4, 25, 16f; vgl. Neumann-Partsch 327, 1. 3. – Nikomedia (Bithynien). Theoph. 1, 354, 18f (oder 546 ?). – Tripolis, Botrys (Phönizien). Malal. 485, 8/23 = Theoph. 1, 352, 16f; zur Auswirkung dieses E. in Antiochia vgl. Downey, Hist. 558.
553 (15. VIII.): Kpel, Antiochia; bis Palästina u. Arabien wirkend. Cedren. 1, 674, 5. 11. 17f.
554 (Aug.): Kos, Berytos (Phönizien). Agath. 2, 15f; Verlegung der Juristenhochschule nach Sidon; vgl. Anth. Pal. 9, 425/7; 500f. – Nikomedia (Bithynien). Theoph. 1, 354, 18f. – Kpel. Agath. 2, 15; dieses E. wurde noch in Alexandria verspürt, dort aber nur als μέγα θαῦμα beurteilt. Malal. 486f; Cedren. 1, 674, 12f. Vgl. Clinton 1, 802.
557: Kpel. Malal. 488f; Synax. eccl. Cpol. 308, 29/32 Deleh.; das zehntägige E. im August oder September war schwerer als das im April; beide Stadtmauern stark beschädigt, ein Teil der Kirchen zerstört, bes. jenseits des Hebdomon. Als Folge der erstgenannten E. erfolgten am 7. V. 558 Einstürze an der Kuppel der Hagia Sophia. Justinian trug das στέμμα drei Tage lang nicht, das Volk vollzog Bußübungen in den Kirchen. Das zweite E. war von Arabien über Syrien bis Kleinasien allumfassend (παγκόσμιος); in Nikomedia wird später zur Erinnerung hieran alljährlich eine Gedenkfeier gehalten. Cedren. 1, 674, 12/22; Glyc. 499, 14 spricht nur von einem Seebeben. Vgl. Downey, Earthqu. 598. – Antiochia. Glyc. 500, 13/6; Cedren. 1, 676f = Zonar. 3, 170, 13; Malal. 489, 10f. Die Trulla der Hauptkirche u. ein Teil des Altars stürzten ein, Ciborium, Altar u. Ambo wurden beschädigt, Wiederaufbau der Trulla durch den Kaiser ‚um 20 Fuß höher' als zuvor. Vgl. Downey, Hist. 558_{236}. 562_{11}.
561: Anazarbus (Kilikien), Antiochia (Syrien) (?). Theoph. 1, 364, 4f = Cedren. 1, 679, 1f.
Um 570: Tripolis, Byblos, Triaris, Berytos (Syrien). Anon. Placent. itin. 1 (CSEL 39, 159f). Zu den syrischen E. des 6. Jh. allgemein vgl. Kötting aO. 138. 362.
Zw. 577/81: Antiochia, Kpel. Euagr. 5, 17.
583: Kpel. Cedren. 1, 691, 17f.
588: Antiochia (Syrien). Euagr. 6, 8; Agap.: PO 8, 440; vgl. Downey, Hist. 568.
601: Kpel. Chron. Pasch. 702, 7/10. Das Volk kampiert vor Pfingsten 22 Tage lang im Freien (εἰς τὸν κάμπον) u. singt das Trishagion.
618 (Aug.): Rom. Lib. Pont. 1, 319.
670: Sizilien. Adamn. loc. sanct. 3, 6 (CSEL 39, 296).
Zu den E. in Kpel von 740 bis 1454 vgl. Downey, Earthqu. 598/600, zu den E. in Rom ab Ende 7. Jh. vgl. Lib. Pont. 2, Index s. v. terrae motus; über ein von einem Kometen angekündigtes E. in Farghana (Transoxanien) iJ. 838 vgl. M. Meyerhof: ZDMG 85 (1931) 54.

Ch. Audebeau Bey, Cause de ruine des monuments d'Égypte antique: RevGénSciences 45, 1 (1934) 17/22. – M. A. Beek, Ein E. wird zum prophetischen Erleben (Jes. 24/7): ArchOrientálni 17 (1949) 31/40. – A. Bertholet, Art. E.: RGG 2² (1928) 225f. – R. Caillois, Le tremblement de terre à midi: RevHistRel 116 (1937) 181/3. – W. Capelle, Art. E.forschung: PW Suppl. 4, 344/74; E. im Altertum: NJbKl-Alt 21 (1908) 603/33. – L. Chatelain, Théories d'auteurs anciens sur les tremblements de terre: MélArch 29 (1909) 87/101. – H. F. Clinton, Fasti Romani (Oxford 1845/50). – G. Downey, A processional cross: BullMetrMusArt 12, 9 (1954) 276/80; Earthquakes at Cple and vicinity 342/1454: Speculum 30 (1955) 596/600; A History of Antioch in Syria (Princet. 1961). – J. Dück, Die E. von Kpel: E.warte 3 (1903/4) 121/39. 177/96. – K. A. Fischbach, Prodigienhäufung im röm. Epos, ungedr. Diss. Tübingen (1950). – J. B. Friedreich, Symbolik und Mythologie (1899). – N. G. L. Hammond, The great earthquake in Lacedaemon: Historia 4 (1955) 371/81, bes. 377; 8 (1959) 490. – A. Herrmann, Katastrophen, Naturgewalten u. Menschenschicksale (1936). – O. Höfer, Art. Seismos: Roscher, Lex. 4, 640f. – J. Hoffmann, Die Anschauungen der Kirchenväter über Meteorologie, Diss. Tübingen (1906). – J. Kroll, Gott und Hölle (1932). – R. Lasch, Die Ursache u. Bedeutung der E. in Volksglaube u. Volksbrauch: ARW 5 (1902) 236/57. 269/83. – H. Le Bonniec, Le culte de Cérès à Rome = Études et Commentaires 27 (Paris 1958) 88/91. – H. Leclercq, Art. Tremblement de terre: DACL 15, 2, 2714f. – L. A. Mackay, The earthquakehorse: ClassPhil 41 (1946) 150/4. – M. Mayer, Die Giganten u. Titanen in der antiken Sage u. Kunst (1889). – F. de Montessus de Ballore, Les tremblements de terre (Paris 1906); Bibliografía general de temblores y terremotos 1/3 (Santiago de Chile 1915/9). – K. Neumann-J. Partsch, Die physikalische Geographie von Griechenland (1885). – J. Partsch, Geologie u. Mythologie in Kleinasien: Philol. Abhandlungen M. Herz (1888) 105/22. – H. Popp, Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern u. Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. u. 4. Jh. vC., Diss. Erlangen (1959). – M. Rahmer, Die biblische E.theorie (1881). – K. W. Ringsmann, Poseidonios, Asklepiodot, Seneca u. ihre An-

schauung über E. u. Vulkane, Diss. München (1929). – E. Rothé, Les tremblements de terre (Paris 1942). – J. Sabatier, Monnaies byzantines (Paris 1955). – F. Schachermeyr, Poseidon u. die Entstehung des griech. Götterglaubens (1950). – Cl. F. A. Schaeffer, Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie occidentale (Lond. 1948). – F. X. Schaffer, Feuerberge u. E. (1933). – J. Schoo, Vulkanische u. seismische Aktivität des ägäischen Meerbeckens im Spiegel der griech. Mythologie: Mnemos 3, 4 (1936/7) 257/94. – R. Sealey, The great earthquake in Lacedaemon: Historia 6 (1957) 368/71. – A. Sieberg, Untersuchungen über E. u. Bruchschollenbau im östlichen Mittelmeergebiet (1932). – K. Steinhauser, Prodigienglaube u. Prodigienwesen der Griechen, Diss. Tübingen (1911). – L. Thorndike, History of magic and experimental science 1[4] (N. York 1947). – E. F. Weidner, Texte, Wörter, Sachen 2: Der E.-Text aus Nuzi 3: Ereškigal als Göttin des E.: ArchOrF 13 (1939) 231/3. – O. Weismantel, Die E. des vorderen Kleinasien in geschichtl. Zeit, Diss. Marburg (1891). – B. Willis, Earthquakes in the Holy Land: Bull. Seismol. Soc. America 18 (1928) 73/103. – L. Wülker, Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern, Diss. Leipzig (1903). *A. Hermann.*

Erdbestattung s. Bestattung (o. Bd. 2, 194/219).

Erde.

Die Kategorien dieses Artikels beruhen weder auf logischer Konstruktion, noch sollen sie die historische Entwicklung des antiken Erdbildes – im Sinne eines ‚Fortschritts vom Mythos zum Logos' – aufzeigen. Sie haben sich vielmehr aus dem Material ergeben. Die Fülle der antiken Zeugnisse soll phänomenologisch gesichtet u. lexikalisch aufbereitet werden.

A. Nichtchristlich. I. Israel. a. AT. 1. Allgemeines. Das AT sagt über die E. dreierlei: die E. ist geschaffen (Gen. 1,1), Himmel u. E. bilden zusammen die Welt, die E. ist der Aufenthaltsort der Menschen. Diese Gedanken wiederholen sich, gleichsam leitmotivisch, an allen Stellen des AT, wo Gott als Schöpfer bezeichnet wird (vgl. *Schöpfung), wo die Welt als Ganzes angesprochen (Jes. 1, 2; 51, 6) oder in ihren einzelnen Teilen erfaßt werden soll (Gen. 9, 1; 1 Reg. 8, 23; Ex. 20, 4; Dtn. 4, 18; zur Zwei- oder Dreiteilung der Welt vgl. *Kosmos) oder schließlich, wo vom Menschen die Rede ist. ‚Auf der E. sein' = leben (Gen. 4, 1; 1 Sam. 20, 31; Ex. 10, 6; 20, 12; 33, 16; Dtn. 4, 40; 30, 20; 32, 20 u. ö.). Da ‚Leben' auf der E. sein bedeutet, ist Kain ‚verflucht von der E.' (adamah). Die ‚ganze E.' (areṣ) bedeutet schließlich die ‚Menschheit', den vornehmsten E.bewohner (Bund Gottes mit der ‚E.', d. h. dem Menschen: Gen. 9, 12f; vgl. ferner Gen. 6, 11; 19, 31; Dtn. 32, 1; 1 Reg. 2, 2; Jes. 34, 1; die ganze ‚E.' [areṣ] hatte eine Zunge: Gen. 11, 1). Für die E.vorstellung des AT entscheidend ist ihre Bestimmung zum Aufenthaltsort des Menschen. Die enge Bindung des Menschen an die E. zwingt diese in den Bannkreis des menschlichen Schicksals u. unterwirft sie den Gesetzen der menschlichen Geschichte. Nach dem Sündenfall ist die E. verflucht (Gen. 3, 17). Jesaia klagt, daß die E. durch ihre Bewohner entweiht, die ewige Ordnung gestört ist (24, 1/6). Wegen des Menschen zehrt ein Fluch an der E. Die spätere jüdische Eschatologie hat diesen Gedanken oft aufgegriffen. Die Wurzeln der Sünde stecken in der E.; die E. muß vernichtet werden (Esdr. 4, 29f; Volz 104). In der Eschatologie entspricht der Vernichtung der E. ihre Verwandlung u. Erneuerung (Hen. aethiop. 45, 4f; Bar. 49, 3; Esdr. 6, 16; Or. Sib. 5, 273; Jub. 4, 26). Die verwandelte E. wird zur Heilsstätte (Hen. aethiop. 51, 5; 38, 2; 58, 5; 38, 1; 53, 2; 69, 2f; 45, 6; Volz 370f; Daniélou 439).

2. Weltbild. Das ursprüngliche Weltbild der Bibel ist wenig differenziert. Am Anfang schuf Gott Himmel u. E. (Gen. 1, 1). Die E. brachte am 3. Tage nach der Scheidung des Festlandes vom Wasser auf Befehl Gottes in

selbsttätiger Fruchtbarkeit die Pflanzen hervor (Gen. 1, 12). Differenzierter als der Bericht in Gen. 1 ist der Schöpfungs-Ps. 104: die E. ruht auf ihren Säulen u. wankt auf ewig nicht (Unbeweglichkeit der E. vgl. u. Sp. 1154). Einst war sie vom Urwasser bedeckt. Das Schelten Jahwes ließ dieses zerstieben. Berge stiegen auf, Täler senkten sich, jedes Ding nahm den ihm bestimmten Ort ein (104, 5/9; vgl. Prov. 8, 22/30: Erschaffung der Weisheit vor allen diesen Schöpfungshandlungen Gottes). In den späteren Büchern des atl. Kanons bestand über das Schicksal der E. keine Einmütigkeit. Der Prediger mißt die Vergänglichkeit des menschlichen Geschlechtes am ewigen Bestand der E. (1, 4). Der Prophet Deutero-Jesaia u. mit ihm die Mehrzahl der eschatologischen Schriften (*Eschatologie) ist gewiß, daß der Himmel ‚wie Rauch zerflattern‘ u. die E. ‚wie ein Gewand zerfallen‘ wird (51, 6).

3. Negative Bewertung. Mit dem Gedanken, daß die E. vergänglich ist, verbindet sich ihre geringere Bewertung. Sie ist auch angelegt in der Vorstellung, daß der Himmel, nicht die E. Sitz Gottes ist. Bei der Einweihung des Tempels zum irdischen Wohnsitz Gottes betet Salomo zu Gott u. fragt: kann Gott überhaupt auf der E. wohnen (1 Reg. 8, 27)? An anderer Stelle findet sich der Gegensatz: ‚Gott ist im Himmel, du aber (Mensch) bist auf der E.‘ (Lam. 2, 15). Auch durch den in einem Psalm gebrauchten Vergleich ‚wie hoch der Himmel über der E. ist, so hoch ist die Gnade Gottes über denen, die (ihn) fürchten‘ (Ps. 103, 11) wird der Himmel mit Gott u. die sündhaften Menschen mit der E. gleichgesetzt u. ihr himmelweiter Abstand gekennzeichnet. Henoch bezeichnet mit dem Ausdruck ‚Kinder der E.‘ Gottlose (Hen. aethiop. 100, 6; Volz 77). – Eine weitere Ursache der Abwertung der E. ist die Erschaffung des *Menschenleibes aus ‚Staub vom Ackerboden‘ (Gen. 2, 5/7) u. sein Zerfall. In der biblischen Formel heißt das: ‚aus Staub bist du u. zu Staub sollst du werden‘ (Gen. 3, 19; Eccl. 12, 7; Ps. 90, 3; E. als Aufbewahrungsort der Toten: Hen. aethiop. 51, 1; Phocyl. 103f; Esdr. 7, 32; Baruch 42, 8; 50, 2; Volz 248/50). Diese beiden Vorstellungen von der E. als dem Aufenthaltsort u. dem Ursprung des Menschen haben die Gleichsetzung von E. u. Mensch, Sündhaftigkeit u. Vergänglichkeit gefördert. Die andauernde Wechselwirkung des Vergleichs zwischen dem vergänglichen u. sündhaften Menschen u. der vergänglichen u. sündhaften E. hat die Abwertung beider noch verstärkt. Zur Abwertung des Irdischen allgemein Haag 410f; Volz 148.

4. Wertschätzung. Die Wertschätzung der E. äußert sich in der kultischen Vorschrift, welche als Material für Brand- u. Heilsopferaltäre neben unbehauenen Steinen (reine) E. genehmigt (Ex. 20, 24; vgl. E. Robertson, The Altar of Earth: JournJewStud 1 [1948] 12/21, der in der Verwendung von E. für die Altäre nur einen Hinweis auf ihre kurze Haltbarkeit erblickt; ähnlich rationalistisch auch Eißfeld, Einleitung² 254_1). Nicht an sich, sondern durch die Gegenwart Gottes geheiligte E. ist diejenige um den brennenden *Dornstrauch, die Moses nur *barfuß betreten darf (Ex. 3, 5). Seinen Übertritt zum Judentum besiegelt der vom Aussatz geheilte Naeman aus Damaskus, indem er von Elisa soviel E. verlangt, wie zwei Maultiere tragen können (wohl um darauf Brand- u. Schlachtopfer darzubringen; 2 Reg. 5, 15/8). – Bodenrechtliche Normen lassen eine Sonderstellung des hl. Landes erkennen. Kanaan war ja das Land der Verheißung, das Land, ‚wo Milch u. Honig fließt‘, Stätte besonderer heilsmäßiger Fruchtbarkeit (Ex. 3, 8; 17; 33, 3; 13, 5; 13, 17; Lev. 20, 24; Num. 14, 8; Dtn. 4, 47; Jos. 5, 6; Jer. 11, 5; 32, 22 u. ö.). Daher durfte das nach der Verheißung erworbene Land (jāraš hā-āreṣ: Leitmotiv des Pentateuchs), das in Lose aufgeteilt worden war, nicht verkauft werden (Gen. 47, 20). Zur juristischen ‚Erwerbshandlung‘ des Josua, welcher das Eigentum des Landes durch den ‚Blick‘ abgrenzt vgl. Strosetzki 6. Nach der Rückkehr aus dem Exil sollte Josua eine hl. Hebe vom Lande erhalten, 25000 Ellen lang u. 20000 Ellen breit, welche nach ihrem ganzen Umfang heilig sein sollte (Ez. 45, 1). – In dem Vergleich des Psalmisten: seine Seele dürste nach Gott wie ein Acker nach Regen (143, 6), hat die E. positive Bedeutung (*Durst; zur Fortsetzung des Bildes u. Sp. 1163). Himmel u. E. ruft Moses zu Zeugen an gegen die Israeliten, daß er ihnen Leben u. Tod, Segen u. Fluch vor Augen gestellt hat (Dtn. 30, 19).

5. Mutter E.? An zwei Stellen des AT wird in bildlicher Sprache von der E. als Mutter gesprochen; es fehlt jedoch der prägnante Ausdruck ‚Mutter E.‘ Hiob sagt: ‚Nackt ging ich hervor aus meiner Mutter Schoß, u. nackt

werde ich dorthin zurückkehren' (1, 21). Jesus Sirach knüpft an diese Stelle an: ,Große Mühsal ruht auf jedem Menschen u. ein schweres Joch auf den Söhnen Adams vom Tage seines Austritts aus dem Mutterleibe bis zum Tage ihrer Rückkehr in die Mutter aller (μητέρα πάντων 40, 1). Löwenstamm 111 betont zu Recht, daß es sich in beiden Fällen um poetische Redeweise handle, nicht um die religiöse Vorstellung ,Mutter E.' als Bestandteil des jüdischen Glaubens; er vergleicht hiermit ferner die Anrede an die E., zB. Joel 2, 21. Bei Jes. Sirach, der im 3. Jh. im griech. Milieu lebte, könnten auch griechische Vorstellungen wirksam sein; die Verbindung ,Mutter E.' ist seit Anaxagoras u. Platon durchaus geläufig. Insonderheit der menschliche Tod wird gerne als Rückkehr zur ,Mutter E.' gedeutet. Dazu u. Sp. 1147f.

6. Prodigien. Während in der späten jüd. Legende Prodigien, also E.klaffen, *E.beben, Versinken in der E., häufig erwähnt werden, sind sie im AT vereinzelt. Lediglich bei der Bestrafung der abtrünnigen Rotte Korah wirkt die E. mit (Num. 16, 30/32; Ps. 106, 16f; Num. 16, 34). Als die Hexe von Endor den Geist Samuels beschwor, läßt ihn die E. aus dem E.innern heraufsteigen (1 Sam. 28, 13f). Seinen Feinden wünscht der König, sie sollten in die E.tiefe fahren (Ps. 63, 10).

7. Brauchtum. Wie in der Antike allgemein, war es auch in Israel Brauch, zum Zeichen der Trauer E. auf das Haupt zu streuen; zB. meldete ein Benjaminiter mit zerrissenen Kleidern u. mit E. auf dem Haupte in Silo die Niederlage gegen die Philister (1 Sam. 4, 12; vgl. 2 Sam. 1, 2; 15, 32; Neh. 9, 1). Vgl. oben Bd. 1, 725/30; Bd. 3, 128f.

b. Philo. 1. Bewertung. Das Denken Philos wird beherrscht von der scharfen Antithese zwischen γήϊνος-ἐπουράνιος u. ὀλύμπιος, irdisch-himmlisch, fleischlich-geistig, vergänglich u. sündhaft-göttlich. Aussagen über den Vorrang des ,Himmels' (in diesem symbolischen Sinne) vor der ,E.' wiederholen sich in allen seinen Schriften. Wegen ihres starken Einflusses auf die christl. Kirchenväter müssen sie im folgenden mit einiger Ausführlichkeit dargeboten werden. – Im Weltganzen (κόσμος) ist der Himmel die Königsburg u. das Allerheiligste u. Höchste, die E. aber das Niedrigste. Die E. ist zwar an sich ἀξιοσπούδαστος, erstrebenswert; dem Äther aber steht sie so sehr nach wie Finsternis dem Licht, Nacht dem Tag, Vergänglichkeit der Ewigkeit, der Sterbliche Gott (v. Mos. 2, 194f). Anknüpfend an die Idealkonkurrenz des Regen spendenden Himmels mit dem Fruchtbarkeit bringenden Nil (dazu A. Hermann, Der Nil u. die Christen: JbAC 2 [1959] 54_{178}) sagt Philo, Moses habe die weisen Ägypter als gottlos verurteilt, weil sie die E. dem Himmel, das Festland den olympischen Dingen u. den Leib der Seele vorgezogen hätten (fug. et inv. 180 zu Gen. 2, 6: Auslegung der ,Quelle' als Nil). Bei der Auslegung der Geschichte des Turmbaus zu Babel stellt Philo die vergängliche Beschaffenheit der in E., Meer u. Luft enthaltenen Dinge den göttlichen Wesenheiten (φύσεις) des Himmels gegenüber (conf. ling. 154). Auch wenn Gott den Himmel erst am 4. Tage u. nach der E. ,geschmückt' hat, hat er der E., der von Natur aus geringeren (ἐλάττονι), damit nicht den Vorzug gegeben u. den ,besseren' u. ,göttlicheren' Himmel benachteiligt, sondern die wahre Quelle der Macht gezeigt (op. mundi 45/7). Der wunderbare Vorgang während dem Kampf gegen die Phoeniker, daß die Hände des Moses bald schwer zur E. hinabsanken, bald schwerelos gen Himmel flatterten, bedeutet, daß die E., d. h. die letzte Stelle im All, den Feinden Israels zufällt, wie im All der Himmel König ist u. die E. beherrscht (v. Mos. 1, 217f). Kain wird auf die E., den sterblichen Ort, vertrieben (qu. det. pot. ins. sol. 163f). Bei der Scheidung der Stämme in ,irdische' u. ,himmlische' (Dtn. 32, 8) machte Gott die ,Irdischen' heimatlos (congr. erud. gr. 58). Die biblische Geschichte von den Riesen bedeutet, daß es drei Menschenklassen gibt: die einen gehören der E. an, die Sinnesmenschen; die anderen dem Himmel, die Künstler, Gelehrten, nach Wissen Strebenden; die dritten Gott, die Priester, Propheten u. wahren Weltbürger (gig. 60). Der Gegensatz zu der heiligen u. unirdischen Weisheit Gottes (fug. et inv. 196) ist die ,Niedrigkeit der irdischen Dinge' (ταπεινότης τῶν γηίνων: leg. alleg. 3, 214), deren Bereich Bosheit u. Leidenschaft ist (leg. alleg. 2, 89). Die E. ist für den Weisen nur die Fremde (agric. 65). Daraus erwächst für ihn die Forderung, in die Heimat des hl. Logos zurückzukehren (migr. Abr. 28), den ,Königsweg' zu wählen u. an den irdischen Dingen vorbeizugehen (deus immut. 159). Es gibt zwei Menschenklassen: die einen, welche nach der Arete streben, die über dem Irdischen u. Sterblichen, γεώδη καὶ θνητά, steht (qu. det. pot. ins. sol. 114),

u. den Typus des ‚irdischen', γήϊνος, Edom, welcher den Geist vom ‚Königsweg' des Aufstiegs zur Arete, zu Gott, abzuhalten sucht (deus immut. 144. 148. 180. 181; migr. Abr. 146). Die in der Schau Lebenden werden dorthin verpflanzt, von wo der irdische Nûs (Adam) entflohen ist (plant. 46). Nach Philo herrscht dieselbe Stufung auch in der Seelenwanderungslehre der griech. Philosophen; die Menschen mit einer Gott ähnlicheren Beschaffenheit (κατασκευή), die Heroen, vernachlässigen die E. u. befinden sich auf dem höchsten Ort ganz nahe dem Äther (plant. 14). – Im Gegensatz zum Himmelsblick der Edlen halten die Menschen, welche nach den irdischen Dingen (γήϊνα) trachten, nach Zwiebeln u. Knoblauch Ausschau (quis rer. div. her. 78). Durch den Status rectus soll der Mensch auf die ‚olympischen u. unvergänglichen Speisen' im Gegensatz zu den irdischen (γεώδεις) u. vergänglichen hingelenkt werden. Deshalb kommt auch nur der unempfindlichste Teil unseres Körpers mit der E. in Berührung (qu. det. pot. ins. sol. 85; ähnlich leg. alleg. 3, 161f/68; stoisches Argument, vgl. A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis: AbhH 1960, 2, pass.). Symbol für das Himmelsstreben der menschlichen Seele ist ferner die Speisevorschrift in Lev. 11, 21 (rer. div. her. 239). – Das Adj. γήϊνος erhält bei Philo pejorative Bedeutung; zB. sagt er, Kunst sei kein ‚irdischer Besitz', sondern ‚Gegenstand olympischer Bemühung' ὀλύμπιον ἀγώνισμα (plant. 71). Das göttliche Licht aber kommt dem irdischen σύστημα des Menschen zu Hilfe (somn. 1, 86), soweit die Menschen mit der Arete verwandt sind (vgl. J. Pascher, Ἡ βασιλικὴ ὁδός, der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philo [1931]).

2. Mutter E. Die Verbindung Mutter E. bei Philo führt platonische Gedanken fort. Im Anschluß an den Dialog Menexenos (238a; dazu u. Sp. 1148) sagt Philo, nicht die E. ahme das Weib nach, sondern das Weib die E.; die Dichter hätten sie zu Recht ‚Allmutter' genannt, ‚Fruchtbringende' u. ‚Allesschenkende', da sie die Ursache der Entstehung u. der Erhaltung von Tieren u. Pflanzen sei. Dieser Glaube erscheine auch in ihrem Namen *Demeter (op. mundi 133). Gegen das Argument des Kritolaos von der Ewigkeit der Welt, gemäß der Ewigkeit des Menschen, wendet Philo ein, die sexuelle Fortpflanzung der Menschen sei sekundär, ursprünglich sei ihre Entstehung aus E.; er verweist auf den Mythos der erdgeborenen Spartoi (aet. mundi 57). Als Philo von der gottgewollten Entstehung der Pflanzen spricht, durch welche die E. zur Mutter u. Nährerin der Tiere wird, vergleicht er sie wiederum mit einer Frau (plant. 2, 14). Die E. ist auch ‚Hestia', d. h. eine ‚bewirtende Göttin' (ἑστιάτωρ θεός), Mutter u. Amme (leg. spec. 2, 173; quaest. Gen. 2, 7 u. Gen. 6, 6).

3. Menschwerdung aus E. Der jüd. Tradition entspricht Philos Aussage, der Mensch sei von Gott nicht aus beliebiger E. gebildet, sondern aus der allerreinsten, besonders ausgewählten Substanz (op. mundi 137; vgl. Stein 17). Bei der Behandlung des Genesisverses über die Erschaffung des Menschen (Gen. 2, 7) unterscheidet Philo zwei Menschenklassen: den himmlischen, gottebenbildlichen, u. den irdischen (γήϊνος). Der ‚irdische' Mensch ist kein Werk des Demiurgen, sondern der Nûs, welcher in den Leib einzieht, aber dort noch nicht endgültig wohnhaft ist (leg. alleg. 1, 31). Adam heißt E., u. dieser Name weist auf den irdischen u. vergänglichen Nûs hin, im Unterschied zu dem himmlischen gottebenbildlichen Menschen (leg. alleg. 1, 90). Der ‚irdische' Mensch stirbt, weil er den Baum der Erkenntnis berührt hat u. dadurch das Geschöpf dem Schöpfer vorzieht (somn. 2, 70). Die Seele des Schlechten bekümmert sich nur um den ‚irdischen' Leib u. die Freuden des Körpers (agric. 22).

4. Allegorie u. Symbolik. Anknüpfend an den Namen Adam u. an den ‚irdischen Ursprung' des Menschen, setzt Philo wiederholt die E. mit dem menschlichen Körper gleich (conf. ling. 23; migr. Abr. 2. 7; div. her. 69, 267. 268; dazu auch Siegfried 238. 244). Der Leib ist aus E. u. wird wieder zu E. (Gen. 3, 19; migr. Abr. 3). Die E. symbolisiert ferner die sinnlich wahrnehmbare Substanz (conf. ling. 81 zu Gen. 26, 2) u. die gesamte Seele (leg. alleg. 3, 247 zu Gen. 3, 17 ἐν τοῖς ἔργοις κατάρατος). Häufig ist die Erklärung, die E. sei ein Sinnbild der sinnlichen Wahrnehmung, der αἴσθησις (fug. et inv. 192; leg. alleg. 1, 21. 26. 28 breit ausgeführt). – E.symbolik in positivem Sinne ist selten. Die E. im Traum Jakobs von der Himmelsleiter stellt die fruchtbringende Arete dar (somn. 1, 74). Gute u. jungfräuliche E. ist ein Bild für die Seele des Propheten Jeremias (cher. 49). – Die E. wird ihrerseits symbolhaft dargestellt: durch die Blumen auf dem Gewandsaum des Hohen-

priesters (leg. spec. 1, 93), durch das Weihrauchgerät des Altars (v. Mos. 2, 101. 105), durch den flächsernen Vorhang der Bundeslade (congr. erud. gr. 117, v. Mos. 3, 6 [2, 148]), durch Hemor, eigentlich den *,Esel' (migr. Abr. 39; Siegfried 238).

5. Jüdische Bräuche. Vor einer hl. Handlung pflegten die Priester sich mit Wasser u. Staub zu bestreuen, weil der Mensch aus Wasser u. Staub besteht (somn. 1, 209/14). Bei Verdacht des Ehebruches der Frau sollte das Ehepaar zum Priester gehen u. für die Frau ein Gerstenbrot als Opfergabe mitbringen. Der Priester bereitet in einem irdenen Gefäß ein Ordalgetränk aus Quellwasser u. einer E.scholle vom Tempelbezirk, welches die Frau austrinken soll; die Unschuld der Frau wird durch Eintreten von Kindersegen erwiesen (spec. leg. 3, 52/63; *Gottesurteil). Zur Bekräftigung eines Eides darf man sich auf E., Himmel, Sonne, Gestirne, die Welt insgesamt beziehen, weil sie älter sind als das Menschengeschlecht u. durch den Willen des Schöpfers, ohne zu altern, durch die Zeiten bestehen werden (leg. spec. 2, 5). Philo kennt als einziges Prodigium den Untergang der Rotte Korah, welche die E. verschlang u. der Blitz erschlug; dies zeige, wie E. u. Himmel, die ἀρχαί der Welt, sich in die Bestrafung der Gottlosen teilten (v. Mos. 2, 282. 285/7).

c. Spätere. 1. Kosmologie. Himmel u. E. gleichen einem Trinkgefäß (Gen. r. 1; Lev. r. 1; Scheftelowitz 158). Die E. ist eine Scheibe (Erûb 22b). Die E. ist mit der linken *Hand Gottes gebildet (Ginzberg 1, 8); Gott schuf 7 Erden (ebd. 1, 10f [Midr. hagadol 1, 16f; Gen. r. 5/28; Pesikt. 24, 155a; Lev. r. 19. 11]): Erez, Adamah, Arkah, Harabah, Iabbashah, Tebel, Heled (=menschl.E.). Im Osten, Westen u. Süden berühren sich Hölle, E. u. Himmel. Die Schöpfung der E. ist am Weltmittelpunkt begonnen worden (Ginzberg 1,12); ihr Mittelpunkt ist das Hl. Land bzw. der Tempel in Jerusalem (Tan. B. 3, 78; Tan. Kedoshim 10; Ginzberg 5, 14_{39}). Die E. ist aus dem Schnee unter dem göttlichen Thron gebildet (Pirq. R. El. 3; Ginzberg 5, 8_{18}). E. u. Himmel sind 500 Jahre voneinander entfernt (Gen. r. 6, 6; Ginzberg 5, 13_{31}). Die E. wird von Säulen getragen (ebd. 5, 12_{28}; Gen. r. 11), diese ruhen auf dem Wasser oder auf Bergen, diese auf Winden, Stürmen, auf Gottes Hand. Bis zum dritten Tag war die E. mit Wasser bedeckt; dann erst entstanden die Berge (Pirq. R. El. 5; Tehillim 93, 415; Haggadat 7; Midr. hagadol 1, 29; Ginzberg 5, 26_{71}). Das Firmament rettete die E. vor den Wassern des Himmels (Pirq. R. El. 4; Ginzberg 5, 17_{45}). Die Berge sind aus Abels Blut entstanden (Wa josha' 53; Ginzberg 5, 142_{37}). Der Vogel Ziz schützt sie vor den Winden (Targ. Ps. 50, 11; Baba batra 73b; Ginzberg 5, 47_{131}). Die E. wird erst in messianischer Zeit wieder flach. Unter der E. ruhen Behemoth u. *Leviathan (Pesikt. R. Kah. 6, 58a; Pirq. R. El. 16, 80b; 19a; Ginzberg 5, 49_{140}). Die E. ist nach dem Menschenbild geschaffen (Umkehrung des griech. Gedankens vom Mikrokosmos des menschlichen Leibes: Tos. Joma 2, 5; Talm. Babl. 38a; Cant. r. 17, 1; Ginzberg 5, 35). Der Regen ist ihr Gemahl (Pirq. R. El. 5; Ginzberg 5, 28_{74}).

2. Heilsgeschichte u. Eschatologie. Die E. ist um Adams willen verflucht. Die Unfruchtbarkeit ist Folge des Sündenfalls (Hullin 60a; Gen. r. 5 [5a]; Gen. r. 20 [13d]; Strack-B. 3, 247; Ginzberg 5, 28_{75}; 5, 102_{91}). Am Weltende wird sie verschlungen werden (Hen. 83, 3f [Strack-B. 3, 842]; Jub. 23, 18; 1, 29; Apc. Bar. 57, 2 [Strack-B. 3, 840]). Die E. wird erneuert (Midr. Ps. 96, 1 [211a]; Chag. 12b; Midr. Ps. 104, 24 [22a]; Targ. Onk. Dtn. 32, 12 [Strack-B. 3, 843f]; Targ. Pal. Dtn. 32, 1; Midr. Groh. 1, 4 [68]). Die neue E. der Endzeit ist zugleich mit der gegenwärtigen erschaffen worden (Gen. r. 1, 13; Tau 1, 6; Alphabetot 97; Ginzberg 5, 12_{29}). Die Verfehlung der E., um derentwillen sie verflucht wurde, bestand darin, daß sie die Tat Adams Gott nicht gemeldet hat (Pirq. R. El. 14 [7d]; Strack-B. 3, 253; Ginzberg 5, 102_{87}). Die E. ist nur zehnmal von Gott besucht worden (Gen. r. 38, 9; Ginzberg 6, 37_{206}; 1, 181; 3, 93).

3. Menschwerdung aus E. Der bei Philo (op. 51) ausgesprochene Gedanke, daß die Schöpfungsmaterie für den Menschen sorgfältig ausgewählt worden sei, lebte in rabbinischer Tradition fort (Gen. r. 14 [10d]). Es hieß, der E.staub zur Bildung Adams stammte von der zukünftigen Stätte des Brandopferaltars im Tempel, oder er sei, um Adams Bestattung zu sichern, zusammengetragen aus der ganzen Welt (Pirq. R. El. 20; Sanhedr. 38a) bzw. von ihren vier Enden (Pirq. R. El. [6b]; Verbindung beider Traditionen, Staub von Jerusalem sowie den vier Enden der Welt: Targ. Pal. 1, Gen. 2, 7: Strack-B. 3, 478f; Ginzberg 5, $71f_{14.\,15}$; Schlier: o. Bd. 3, 446). Als erster wurde Adam in der E. begraben (Apc. Mos.

40; V. Adae 48; Ginzberg 5, 125_{136}). Adam pflügte als erster (Ginzberg 1, 90). Sein Leib war zuerst so groß, daß er die ganze Welt füllte. Er wurde verkleinert u. aus dem Überschuß wurde die bewohnte E. geschaffen (Hasidim 290; Gen. r. 8. 10; Zohar 1, 38a; Ginzberg 5, 86_{37}). Die E. wird nur in Zusammenhang mit der Erschaffung Adams mit einer Mutter verglichen. Wie eine Frau war die E. mit Adam ,schwanger' (Sanhedr. 38ab; Eccl. 40, 1; 4 Esdr. 5, 28) u. ,unrein' nach seiner Geburt (Haggadat haggadot 77).

4. Bewertung. Test. Lev. 14 heißt es: ,der Himmel ist reiner als die E.' (Kautzsch, Apokr. 2, 469). Vor allem auf Jes. 66, 1 (,Der Himmel ist mein Thron u. die E. der Schemel meiner Füße') beruht der Rangstreit von Himmel u. E., welcher die Schulen Schamais u. Hillels spaltete. Hillels Schule lehrte, die E. sei vor dem Himmel erschaffen worden (Chag. 12A; 2, 77c; 61; Gen. r. 1, 3a; Lev. r. 36 [132d]; Strack 3, 843). Die darin liegende Bewertung stützte sich auf die Staffelung des Kosmos u. auf den Glauben, die Seele komme von oben, vom Himmel, der Leib aber von der E. (Sifre Dtn. 32, 2, 306 [132a]; Gen. r. 8 [6c; Strack-B. 2, 430]). Die E. war nur bis zum Sündenfall Sitz Gottes; dieser hob die Šəkinah (Wohnen Gottes) auf (Ginzberg 3, 185). Die Abwertung der E. erscheint auch darin, daß sie eine Art Verbannungsort wird, so zB. für den gefallenen *Engel Azazel (Apc. Abrah. 13, 9; vgl. 14, 5), welcher Adam keine Reverenz erwies (V. Adae 14/16; Apc. Sedrach 5; Hen. aeth. 29, 4f; Ginzberg 5, $84f_{35}$). Abwertend ist auch, daß die E. den Menschen ,hörig' genannt wird (Apc. Abrah. 7, 4).

5. Prodigien. In der spätjüdischen Legende sind Prodigien zum Nutzen Israels u. zur Bestrafung von Feinden u. Abtrünnigen häufig. Die E. verschlingt, was ihr anvertraut wird, oder was Israel feindlich ist. Bei der Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer erscheinen auf den vier Toren der Stadt vier Engel. Ein fünfter ruft die E. an u. gebietet ihr, die hl. Geräte des Tempels (Vorhang, Ephod, Sühnungsdeckel, zwei Tafeln, hl. Priestergewänder, Räucheraltar, die Edelsteine vom Brustschild, hl. Gefäße des Zeltes) aufzunehmen. Die E. tut ihren Mund auf u. verschlingt sie (syr. Apc. Baruch 6, 5/10 [Kautzsch, Apokr. 2, 414]; 2 Macc. 2, 4/8; Ginzberg 6, 410_{61}). Vor dem Heer der Amoriter, das gegen Jakob anrückte, tat sich die E. auf, u. ein Feuer trennte die Heiden von Jakob (Midr. Aggadat zu Gen. 25, 2; Ginzberg 5, 317_{297}). Ischbi, der Bruder Goliaths, warf David in eine Weinkelter; die E. senkte sich unter David u. bewahrte ihn so vor dem Tode (Ginzberg 4, 107f ohne Beleg). Ähnlich bewahrte die E. die jüngsten Israeliter in Ägypten bis zu ihrem Heranwachsen. Die Ägypter pflügten die E. zwar, jedoch ohne Israels Jugend zu verletzen (Ginzberg 2, 258 ohne Beleg). Wie Jona angedroht hatte, verschlang die E. Niniveh (Midr. Jona 102; Pirq. R. El. 43; Tobit 4, 4; Ioseph. ant. Iud. 9, 10, 2; 11, 5; Ginzberg 6, 351_{37}). Die Leiber der im *Roten Meer ertrunkenen Ägypter, welche an Land angeschwemmt worden waren, verschlang die E. (Mechilla Schirah 9, 42a; Pirq. R. El. 42; Targ. Pal. zu Ex. 15, 12; Tehillim 22, 188f; Ginzberg 6, 11_{56}). Die vier Generationen der Nachkommen Kains wurden gleichfalls verschlungen, nachdem Zamedi seinen Ahnherrn Kain, den er für ein Tier gehalten hatte, erschlagen hatte (Tan. Gen. 11; Gen. r. Midr. Gen. 4, 27f; Jashar Gen. 10b/11a; Gen. r. 24, 4; Ginzberg 5, 146_{44}). Als der Erzengel Michael dem Abraham die E. zeigte, verschlang sie auf seinen Wunsch Menschen, welche Mordtaten planten (Ginzberg 1, 303f ohne Beleg). Der Untergang der Rotte Korah wurde reich kommentiert (Tan. B 4, 93; Num. r. 18, 19; Sanh. 110; Sifre Num. 117; Ginzberg 3, 299; 6, 13). Dabei hieß es, sie sei in einem Feuerball versunken (Ios. ant. 4, 3, 4). Es hieß, auch der Turm von Babel sei zT. von der E. verschlungen worden (Yashar Noah 20b/21a aus älteren Quellen; Ginzberg 1, 180). Auf das Gebet Jakobs ,verkürzte' sich die E., so daß Jakob vom Berg Moriah nach Haran springen konnte (Pirq. R. El. 35; Sanh. 95b; Hullin 91b; Ginzberg 5, 293_{148}). Die E. ,springt' ihrerseits dem Eliezer u. dem Abischai ,entgegen' (Gen. r. 59, 11; Sanh. 95a; Tan. B. 1, 150; Pirq. R. El. 16. 16a. 26a; Ginzberg 5, 260_{287}), ebenso Josua u. Kaleb (Ginzberg 3, 271 ohne Beleg). Der Leichnam Abels sprang aus der E. u. konnte solange nicht bestattet werden, bis auch Adam begraben wurde (Ginzberg 1, 100f; Apc. Mos. 40; V. Adae 48; Jub. 4, 29). Prodigiöse Unfruchtbarkeit trat nach der Tat Kains ein. Die E. weigerte Kain ihre Frucht (Tan. Gen. 9; Gen. r. 22, 10; Midr. hagadol 1, 112; Ginzberg 5, 140_{22}). Für die Vorstellung von der hl. E. ließen sich in der jüd. Legende nur wenige Belege ermitteln: E. vom Grab des Schrift-

gelehrten Rabh († 247 nC.) diente als Heilmittel gegen Wechselfieber (Sanh. 47b; J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [1958] 133_1; Scheftelowitz 122). In dem Augenblick, in dem der Kranke ein Heilmittel nimmt, muß er Kontakt mit der E. haben (Kallā Rabbati P. 1; Mass. Kallā 1; Scheftelowitz 98). Der Schwur bei der E. wurde abgelehnt, weil die E. der Schemel von Gottes Füßen war; er galt nicht als Schwur, weil er zweideutig war (Mt. 5, 25; Strack-B. 1, 332f).

II. Griechisch-römisch. a. Gaia. 1. Mythos. Seit A. Dieterich ist die Auffassung verbreitet, der Glaube an eine Erdgöttin als Mutter allen Lebens sei ein allgemein menschlicher Urglaube. Die von Dieterich beigebrachten Belege für die Geltung der These von ‚Mutter E.' auch bei Griechen u. Römer bedürfen angesichts des methodischen Wandels der Religionsgeschichte einer genaueren Prüfung. – In dem ältesten griech. Sprachdenkmal, bei Homer, bezeichnet γαῖα, γῆ keine E.gottheit, sondern den Lebensbereich der Menschen. Die Menschen heißen ἐπιχθόνιοι, ‚auf der E. lebende', im Gegensatz zu den ‚himmlischen' Göttern (zB. Il. 1, 266 u. ö.). Γαῖα bedeutet ‚E.reich-Materie' (Richel 143/50); dabei wird das Wort durch Fruchtbarkeitsadjektive wie ‚schwarz', ‚vielnährend', ‚lebenspendend' näher bestimmt. Ferner bedeutet γαῖα ‚abgeschlossenes Land als politische oder volksmäßige Einheit' (Richel 150/4). In homerischen u. späteren Eidformeln (Il. 3, 276/80) bezeichnet γαῖα keine Gottheit (so etwa Richel 155/67), sondern wie Nilsson es ausdrückt (1, 141f. 457): ‚eine physische Gegebenheit'. Noch im PTebt 407 vJ. 199 nC. bekräftigt der Hohepriester des Hadrianstempels in Arsinoe seine Absicht, einige Sklaven freizulassen, bei Zeus, der E. u. bei Helios. Material zum Schwur bei Himmel u. E. bei R. Lasch, Der Eid (1908). Ein anderer Ausdruck für E. ‚χθών' ist bei Homer ‚erdzentrisch' (Richel 168); χθών bezeichnet bei Homer nie u. auch später nur sehr selten die E.gottheit (so zB. Aesch. Prom. 205). – Bei Hesiod erscheint bereits der ausgebildete Mythos der E.göttin. E. u. Himmel sind unter dem Einfluß orientalischer Schöpfungsmythen Stammeltern der Götter u. kosmische ‚Prinzipien' (theog. 45f. 106; Parallelen aus dem Kumarbi-Epos bei A. Lesky, Hethitische Texte u. griechischer Mythos: AnzW 87 [1950] nr. 91, 137/59; F. Dirlmeier, Homerisches Epos u. Orient: RhMus 98 [1955] 18/37; F. Walcot, The Text of Hesiod's Theogony and the Hittite Epic of Kumarbi: ClassQuart NS 6 [1956] 198/206; H. Hein, Hesiods Theogonia als phoinikische Kosmologie [1956]). E. (γαῖα) u. Eros sind die Urgegebenheiten (theog. 116/20). Die E. erzeugt aus sich selbst den ihr gleichen Sternenhimmel, die Berge u. den Pontos. Dem Himmel, Uranos, gebiert sie die zwölf Uraniden, Okeanos als ersten, Kronos als letzten (ebd. 133/7), drei Kyklopen sowie drei Hekatonchiren (hundertarmige Ungeheuer). Uranos verhindert die Geburt seiner Kinder (ebd. 157). So entsteht Feindschaft zwischen ihnen. Durch Gaia, die E., aufgefordert, entmannt der listige Kronos mit einer von seiner Mutter geschaffenen Sichel (ebd. 161f) bei Nacht den Uranos, während dieser sich über die E. breitet (ebd. 176/81). Der dabei vollzogenen Vereinigung von Himmel u. E., der letzten, entstammen die Erinyen, die Giganten u. die melischen Nymphen. Die E. gebiert noch weitere Kinder; dem Pontos schenkt sie Thaumas, Phorkys, Keto u. Eurybie, dem Tartaros den Riesen Typhoeus (ebd. 238. 821). – Auch nach der Entmannung des Himmels bleiben E. u. Himmel miteinander verbunden: Gaia u. Uranos weissagen dem Kronos den Untergang durch seinen Sohn Zeus (ebd. 463), Gaia u. Uranos raten Zeus, er solle Athena selbst gebären (ebd. 891). – Bei der Geburt des Zeuskindes auf Kreta wirkt die E. allein mit als Amme des göttlichen Kindes (ebd. 479; zur Amme des göttlichen Kindes in der minoischen Religion vgl. J. Laager, Geburt u. Kindheit des Gottes in der griech. Mythologie [Winterthur 1957] 165/8). Beim Kampf der Titanen gegen die Olympier u. beim Kampf des Zeus gegen das Ungeheuer Typhoeus ist die E. keine Person. Hesiod schildert nämlich, wie sie ‚kracht' (ebd. 679), ‚brennt' (ebd. 693), ‚siedet' (695. 847) u. ‚wie Zinn schmilzt' (ebd. 862). – Charakteristisch für die Gaia Hesiods ist ihr besonderes Wissen, welches sie oft zur Ratgeberin der Götter macht. Die φραδμοσύνη, eigentlich die Fähigkeit, etwas auszudenken, etwas Nützliches zu erfinden, eine Form geistiger ‚Produktivität', wirkt mit bei der Entmannung des Uranos (ebd. 160: ἐφράσσατο), bei der Prophezeiung an Kronos (ebd. 46: πεύθετο; 471: μῆτιν συμφράσσασθαι), bei der Geburt des Zeus (ebd. 494: ἐννεσίῃσι πολυφραδέεσσι), bei der Überlistung des Kronos, bei der Errichtung der

Zeusherrschaft (ebd. 884: φραδμοσύνησιν), bei der Geburt der Athene (ebd. 891: φραδμοσύνησιν). – Auch in der orphischen Theogonie, die von Hesiod beeinflußt ist, sind Himmel u. E. ‚das erste wirkliche Elternpaar' (Eitrem 471). E. u. Himmel entstehen durch den Riß des Welteis, so in der Überlieferung bei Athenagoras (Orph. B 13 Diels; vgl. W. Staudacher, Die Trennung von E. u. Himmel [1941]; s. o. Bd. 4, 735), oder in der sog. hieronymischen Version aus dem uranfänglichen Wasser u. der Materie. Aus der E. geht zunächst Kronos hervor, die Zeit, erst später der Himmel (Orph. B 13 Diels; zu Varianten in der Deszendenzfolge der orphischen Kosmogonien vgl. W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion[2] [London 1952] 69/129; vgl. auch o. Bd. 2, 1033f). – Die E.göttin spielt im nicht-hesiodeischen Mythos vornehmlich als Mutter der ‚Erdentsprossenen' eine Rolle. Ihre Kinder sind Riesen (wie die Giganten Atlas, Antaios usw.; vgl. Vian, Géants), Ungeheuer (wie der hundertäugige Argos, Charybdis, Echidna, Erinnyen, Gorgo, die Harpyien, Python, der kolchische Drache), Gestalten des *Demetermythos (wie Baubo, Eubulos, Eumolpos u. Triptolemos), mythische Könige Athens (wie Erechtheus u. Kekrops), Stammväter (wie der Phryger Manes oder Anax, der erste Herrscher Milets), Götter (wie der Fluß Acheloos, Eros, Pan). Die Gruppierung läßt erkennen, was ursprünglich u. was spätere Konstruktion ist (alphabetische Liste bei Eitrem 473f).

2. Kulte. Der Kult der Gaia war nicht sehr verbreitet u. trat meist in Verbindung mit anderen Kulten, vornehmlich dem Demeterkult auf. Alte Kulte der Gaia sind für Athen bezeugt, dessen schlangenleibiger Gründer Kekrops als Autochthone ja auch als Sohn der E. galt (vgl. Euseb. praep. ev. 10, 9, 8; Lycophr. 111; Anton. Lib. 6; Hygin. fab. 48 mit S. Eitrem, Art. Kekrops: PW 11, 1, 119/25). Nilsson beginnt sein Verzeichnis der Erdkulte mit der Γῆ κουροτρόφος u. setzt sie mit der aus dem Mythos bekannten Rolle der E. als ‚Amme des göttlichen Kindes' in Verbindung. Auch die unten Sp. 1129 zu besprechenden Darstellungen auf Vasen weisen in die gleiche Richtung. Das Heiligtum der Γῆ κουροτρόφος u. der Demeter Chloe lag auf dem Wege zur Akropolis. Leider erklärt Pausanias die Namen dieser Heiligtümer nicht, sondern verweist auf die Auskünfte der Priesterschaft (1, 22, 3). Der Kult der Γῆ κουροτρόφος ist bereits in der textlich schwierigen Notiz bei Thukydides (2, 15, 2/4) bezeugt, der ihn bis vor Theseus zurückdatiert. Nach der Suda soll Erichthonios ihn begründet u. ein Voropfer an diese Gottheit eingesetzt haben (s. v. κουροτρόφος). Vielleicht ist damit die Nachricht zusammenzunehmen, daß in Tegea der Altar der Ge neben dem Heiligtum der Eileithyia lag (Paus. 8, 48, 8). Der zweite ausdrücklich als alt bezeichnete Kult der E. in Athen war der der Γῆ 'Ολυμπία im Heiligtum des Olympischen Zeus (Paus. 1, 18, 7; vgl. W. Judeich, Topographie von Athen = Hdb. Alt. Wiss. 3, 2, 2 [1931] 385f; ebd. im Reg. weitere Kulte verzeichnet). – Alte vom *Apollonkult überlagerte E.-Kulte, ursprüngliche Orakelstätten, begegnen in Delphi (Aesch. Eum. 1/19; Eurip. Iph. Taur. 1245/83; Plut. Pyth. orac. 17, 402C) u. in Olympia (Paus. 5, 14, 10). In Sparta wurde das Gasepton genannte Heiligtum von einem Tempel des Apollo Maleates verdrängt (Paus. 3, 12, 8). Die in Olympia (Paus. 5, 14, 10) u. in der Nähe von Aigai im Zusammenhang mit eindeutig alten Kulten u. Kultformen auftretende männliche Namensform Γάϊος (Paus. 7, 25, 13) ist eine alte Crux der Interpreten; auch eine entstellte Pliniusnotiz hilft hier nicht weiter (n. h. 28, 147). – Mit dem Demeterkult steht in Verbindung das Bild der Ge im Heiligtum der Demeter in Patrai (vgl. o. Bd. 3, 686; Paus. 7, 21, 11). Nach attischer Überlieferung war Phlyon, der Großvater des Kaukon, der in Phlya die kleinen Demetermysterien einrichtete, ein Sohn der E. (Paus. 4, 1, 5). Auch im attischen Demos Phlya hängt die Verehrung der E. mit dem Demeterkult zusammen (Paus. 1, 31, 4). – Auf der Agora in Sparta standen Heiligtümer der Gaia, des Zeus Agoraios, der Athena Agoraia, des Poseidon, Apolls u. Heras (Paus. 3, 11, 9). – Das Bild der um Regen flehenden Gaia auf der Akropolis ist nach dem Zeugnis des Pausanias zwar kunstvoll, aber wohl nicht alt (1, 24, 3). Die Nachricht in den Scholien zu Aristophanes, die Lerche sei der Gaia heilig, führt in unserem Zusammenhang nicht weiter (Schol. Aristoph. av. 471). – Die noch nicht vollständig ausgewerteten Inschriften liefern uns Nachrichten über späte, oft auch unspezifische Lokalkulte. Nilsson (Rel. 2, 314) nennt die Sesselinschriften aus dem Dionysostheater zu Athen (IG 2^2, 5083/5164) aus römischer Zeit, welche das Fortbestehen des Kultes der Ge-Themis

bezeugen. Die religiösen Vorstellungen der östlichen Provinzen lassen den Glauben an eine Γῆ ἑδραία erkennen, wohl nicht ‚die thronende', sondern ‚die feste, beständige' E. Ein gewisser Menophilos bringt im Namen des Bezirks, der γειτονία, dem Zeus Soter, dem Poseidon Asphaleios u. der Γῆ ἑδραία eine Weihgabe dar, wohl zum Dank für Errettung aus einem *Erdbeben (Weihinschrift aus Anatolien vom Ende des 1. Jh. nC.: SupplEpigrGr 12, 513 aus Anazarbus = Caesarea). – Γῆ πρωτόγονος wird auf dem sog. orphischen Goldplättchen aus Thurioi aus dem 4./3. Jh. vC. genannt (Nilsson, Rel. 2, 231; Ausbreitung der Problematik bei K. Ziegler, Art. Orphische Dichtung: PW 18, 2, 1386/91) u. lebte auch noch in den kaiserzeitlichen orphisch beeinflußten Mysterien von Pergamon weiter (Nilsson, Rel. 2, 239).

3. Darstellungen. Die Ikonographie der Göttin Gaia ist wiederholt sorgfältig behandelt worden. Ihre von Drexler 1574/86, Hild 80/3 u. Eitrem 474/7 beschriebenen Typen konnten auch Nilsson 1, 318f u. Vian nicht vermehren. Da die genannten Zusammenfassungen einen bequemen Überblick gestatten, sollen hier lediglich die wichtigsten Typen gekennzeichnet werden. Es empfiehlt sich eine Gliederung nicht nach mythologischen Szenen, sondern nach der Darstellungsweise, d. h. der Körperhaltung der Gaia. – Nicht der älteste, jedoch der bei den Griechen beliebteste u. verbreitetste Darstellungstypus ist der folgende: Gaia ragt nur bis zu den Schultern oder der Brust aus dem Boden heraus: sie ‚haftet an ihrem Element' (Nilsson, Rel. 1, 461); dabei ist sie entblößt, mitunter bekleidet, u. trägt langes Haar. Ihre meist leeren Hände führen eine flehende oder beschützende Gebärde aus. Dieser im 5. Jh. in Athen entwickelte Typus erscheint auf einem melischen Tonrelief. Gaia wirkt hier mit bei der Geburt des Erichthonios wie bei Szenen der Geburt eines göttlichen Kindes überhaupt (vgl. H. Metzger, Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle [Paris 1951] 231f), ferner in Szenen des eleusinischen Kreises: zB. bei der Entsendung des Triptolemos (Nilsson 1, 317f), bei dem Gigantenkampf, zB. auf der attischen Schale des Aristophanes u. Erginos (420/400 vC.) u. auf dem Krater von Neapel vom Ende des 5. Jh. (Vian, Rép. 145 mit Taf. 43f), auf der Urne von Perugia in flehender Haltung (Vian, Rép. Taf. 54); noch auf dem aus dem Anfang des 2. Jh. vC. stammenden Ostfries des großen Altares von Pergamon (H. Kähler, Der große Fries von Pergamon [1948] 115 Abb. 3). – Abbildungen der thronenden Gaia sind in ihrer Deutung umstritten oder spät. So zB. die Deutung der thronenden Figur auf dem Giebel des Artemisions von Korkyra aus dem frühen 6. Jh. (Vian, Rép. 13, Abb. 40; ders., Géants Abb. 16 Taf. 3). – In ganzer Gestalt wurde Gaia bereits früh abgebildet. So zB. auf den archaischen Akropolisvasen mit der Gigantomachie, stehend neben dem Wagen des Zeus (Vian, Géants 16f; ders. Rép. nr. 105. 106. 111. 104; davon erhalten 105 u. 111, doch ohne Kopf). Nach dem Ersatz dieses Typus in Szenen der Gigantomachie durch die erdverwurzelte Halbfigur wird Gaia erst später wieder in ganzer Gestalt abgebildet. Mit ganzem Leibe versucht sie ihren Sohn Tityos vor seinem Mörder Apollo zu schützen (Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenbilder 1 [1900] Taf. 55), von den Pfeilen Apolls getroffen, windet sie sich im Schmerz (rf. Krater im Louvre G 164, CVA 1, III, Ic, Taf. 106), als Vollfigur abgebildet, erfleht sie Hilfe für Antaios (Amphora des Brit. Mus., CVA 3, III Taf. 38, 2a; Vian, Géants 54_5).

b. Tellus. 1. Kulte. Tellus ist eine altitalische Göttin, ‚die alte römische Verkörperung der E., die Macht, die aus dem Keim Halm u. Frucht wachsen läßt' (Latte, Rel. 71). Nach römischem Glauben fördert die fruchtbare E. das Leben der Pflanzen u. Tiere u. wird zur Beschützerin der Ehe (vgl. Verg. Aen. 4, 166: Tellus et pronuba Iuno). Aber die E. ist auch eine gefährliche Macht, sie verschlingt Tote u. Lebende. Die altrömischen Züge der Tellus haben G. Wissowa, St. Weinstock u. zuletzt H. Le Bonniec scharf herausgearbeitet, ihnen ist die folgende Darstellung im wesentlichen mehr verpflichtet als F. Altheims anregenden Thesen.

α. Feste. Zur Erkenntnis des Wesens der Tellus geht man am besten von ihrem Kult aus (Wissowa, Rel. 191/5). Tellus u. Ceres gilt häufig ein gemeinsamer Kult; doch hat J. Bayet zwei Festzyklen scheiden können: der Tellus gilt ein Zyklus von Vegetationsfesten, der Ceres ein Festzyklus, der mit den Feldarbeiten verknüpft ist (Les feriae sementivae et les indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus: RevHistRel 137 [1950] 172/206; zum Verhältnis Tellus-Ceres jetzt Le Bonniec 34/9: Ceres ist die ‚Wachstums-

kraft‘ der Tellus). – Kein alter Festname (vom Typus Floralia) trägt den Namen der Tellus; doch richten sich an sie bestimmte kultische Handlungen. Am 13. XII., dem Natalis der Tellus, brachten die Aedilen ihr u. der Ceres ein Lectisternium in ihrem Tempel auf den Carinae dar. Dieses Lectisternium beschloß die Aussaat (CIL 1^2, 336; CIL 14, 4547 verstümmelt; vgl. Le Bonniec 52/6). – Ein Ritus zum Schutze der keimenden Saat waren die Feriae sementivae. Sie gehörten zu den Feriae publicae conceptivae (Macrob. 1, 16, 6) u. wurden nach Ovid (fasti 1, 657/704) an einem von den Pontifices festzusetzenden Tag nach dem 24. I. begangen (Varro l. l. 6, 26). Das Fest dauerte wohl nur einen Tag (Le Bonniec 60f). Anders Joh. Lydus (mens. 3, 9): es wurde zuerst der Demeter, d. h. der die Früchte aufnehmenden E., u. nach sieben Tagen der Kore, der Behüterin der Früchte, ein Opfer gebracht. Nach Ovid bestand das Opfer aus Spelt u. einer trächtigen Sau (fasti 1, 672); nach einer Vermutung Wissowas war der Spelt für Ceres u. die Sau für Tellus bestimmt; Le Bonniec hingegen (63) vertritt die Ansicht, das Opfer sei beiden Göttinnen gemeinsam dargebracht worden. Festus (344 Pirie-Lindsay), erklärt das Sauopfer rationalistisch als exemplarische Vernichtung eines die Saat schädigenden Tieres; doch wird es vielmehr mittels eines Sympathiezwanges die Fruchtbarkeit der Saat sichern sollen. – Zur Zeit der Väter u. Ahnen Varros wurde an den Feriae sementivae, die ein Fest des Pagus waren, der Tellus im Tempel ein öffentliches Opfer dargebracht, zu dem sich die Männer versammelten (r. r. 1, 2, 1; zum Ganzen Le Bonniec 56/65; Latte, Rel. 71). – Das für den Telluskult charakteristische Opfer eines trächtigen Tieres kehrt auch in einem weiteren Vegetationsfest der Tellus wieder, den am 15. IV. begangenen Fordicidia (Latte, Rel. 68). Hierbei werden der ‚trächtigen Tellus‘ (Ov. fasti 4, 633f) trächtige Kühe, fordae, dargebracht (Paulus Festus p. 62 nr. 17). Das Opfer findet von Staats wegen in den Kurien u. im Kapitol statt (Varro l. l. 6, 15; Ov. fasti 4, 635f). Die ungeborenen Kälber wurden aus den Leibern der Kühe herausgeschnitten u. von der ältesten Vestalin verbrannt. Ihre Asche diente am Fest der Parilien (21. IV.) zur Entsühnung (Ov. fasti 4, 640). Das hohe Alter der Fordicidia geht hervor aus dem ätiologischen Mythos seiner Einsetzung durch König Numa (auf Geheiß des Gottes Pan, damit eine Unfruchtbarkeit der Äcker behoben würde [Ov. fasti 4, 640/72]), aus seinem Namen, schließlich aus der Beteiligung der Vestalinnen u. der Kurien (so übereinstimmend Weinstock 794 u. Le Bonniec 67). – Das Opfer der porca praecidanea (dazu Latte, Rel. 69), das noch nicht befriedigend erklärt war, hat jetzt Le Bonniec erneut u. abschließend behandelt (93/107). Unsere Kenntnis dieses Opfers beruht auf folgenden Zeugnissen: 1. Varro bei Nonius 163 M. = 240 L., l. l. 5, 23; 2. Festus-Paulus 243 L. = 219 M.; 250 L. = 223 M.; 3. Gell. n. a. 4, 6, 7/9; Marius Victorin.: GL 6, 25. Die Porca praecidanea ist demnach eine Sau, welche Tellus u. Ceres im Falle ermangelnder oder fehlerhafter Bestattung vom Erben für den toten Erblasser zu opfern war (so Zeugnisse nr. 1). Nach Festus (243 L.) sollten alle Bauern die porca praecidanea vor der Ernte opfern. Nach der dritten Gruppe der Zeugnisse sollte die porca praecidanea vor dem Einbringen von Spelt, Weizen, Gerste, Bohnen und Rübensamen im Falle ermangelnder oder fehlerhafter Bestattung eines Hausgenossen vom Erben dargebracht werden. Weinstock (796) erklärte den Brauch für ein Voropfer vor dem Erntefest, das mit dem Totenkult nichts zu tun hätte. Er stützte sich hauptsächlich auf die Erklärung des Adjektivs praecidaneus bei Gellius. Dagegen spricht, daß der Brauch der porca praecidanea mit der Verdrängung der ursprünglichen Erdbestattung durch Leichenverbrennung zusammenhängen muß. Das erhellt vornehmlich aus der Glosse des Festus-Paulus (250 L.): denn die Verfehlung des Erben, die er durch das piaculum der porca praecidanea sühnte, bestand darin, daß er auf das Grab des nicht bestatteten, sondern verbrannten Erblassers keine E.scholle geworfen hatte; dieser Brauch sollte aber die alte E.bestattung symbolisch ersetzen. Wissowas Kompromißlösung (193), die porca praecidanea des Erben sei eine Handlung aus Pietas ohne den Anlaß einer konkreten Verfehlung, wird jetzt durch Le Bonniecs Deutung überflüssig. Le Bonniec zeigt, daß es sich nicht um ein, sondern um zwei deutlich verschiedene Opfer von porcae praecidaneae handelt: ein Piaculum im Falle der Verfehlung gegen die Manes (Zeugnisse nr. 1) u. ein Voropfer vor der Ernte (Zeugnisse nr. 2); diese beiden Opfer sind später verquickt worden (Zeugnisse nr. 3). – Weinstock (796f) hat mit Hilfe einer Notiz des

Joh. Lydus ein weiteres Fest der Tellus erschlossen. Lydus (mens. 4, 158) berichtet nämlich, daß die Bauern dem Kronos u. der Demeter (nach Weinstock 797 der Tellus u. dem Saturn) Schweine schlachteten. Jedoch glaubt Weinstock dem Lydus nicht vorbehaltlos. Analog zu dem Festnamen Fordi-cidia, ‚Kuhschlachtungen', bildet Weinstock für dieses Fest den Namen ‚Suc-cidia', d. h. ‚Schweineschlachtungen', eine sog. ‚Zusammenbildung' (Leumann-Hofmann, Gramm. 209) mit substantivischem Vorderglied. Den Namen Succidia stützt Weinstock auf Varro l. l. 5, 110; r. r. 2, 4, 3; Cic. Cato 56; Nonius 171, 1; Gellius 13, 25, 12. Im ältesten Beleg, Cato bei Gellius (13, 25, 12), succidias humanas facere, ‚menschliche Schweinemetzeleien begehen', d. h. ‚Menschen wie Schweine abstechen', hat succidiae zwar die Bedeutung eines Verbalabstraktums, d. h. nomen actionis, welche die postulierte Namensform erfordert, wird jedoch übertragen gebraucht. Die beiden zeitlich folgenden Belege scheiden aus, da succidia bei Cic. Cato 56 nach der Erklärung des Nonius soviel wie successio necessaria, also ‚Erbteil' bedeutet; Varro leitet succidia ‚Speck' de suibus caedendis ab, ‚da die Viehzüchter zuerst Schweine schlachteten u. einpökelten'; hier ist succidia also Synekdoche zum Nomen actionis oder ein Nomen rei actae. Aus Varro (r. r. 2, 4, 9, nicht 2, 4, 3) ergibt sich lediglich, daß Schweine allgemein geopfert wurden u. die Anlässe dieser Schweineopfer: initiis Cereris (d. h. ‚mystères de Cérès ou de Déméter': Le Bonniec 30; anders H. Wagenvoort, Initia Cereris: Mededeel. Vlaamse Ak. Wetensch. Kl. Lett. 10, 4 [1948] 150/68) oder an den Feriae sementivae, beim Friedenschluß, beim Bündnisschluß, bei Fürstenhochzeiten der Etrusker. Nicht nur der fehlende Beleg aus römischen Schriftstellern für ein Succidia, -orum, genanntes Fest, sondern auch die Namensform muß Bedenken gegen das von Weinstock konstruierte Fest erwecken, da die Namen der römischen Feste u. zumindest das analoge Fordicidia ein Neutrum Pluralis verlangen. – In den Säkularfeiern des Augustus vJ. 17 vC. wurden Terra Mater, Moerae u. Ilithyiae angerufen, statt wie bisher die alten Unterweltsgötter Dis u. Proserpina. Terra mater ist Übersetzung der griech. Γαῖα u. verdrängt die römische E.gottheit Tellus (Belege u. Literatur bei Latte, Rel. 298).

β. Gebetsformeln. Außer den Tellus-Festen sind Gebetsformeln oder Gebete, die an Tellus gerichtet sind, zu beachten. Varro bei Aug. (civ. Dei 7, 23) berichtet, daß die Pontifices Tellus, Tellumo, Altor u. Rusor zu Ehren eine kultische Handlung vollziehen: faciunt rem divinam (dazu vgl. Weinstock 797f). Altor ‚ist eine die Vegetation nährende Gottheit, Rusor der Gott, der die Erzeugnisse wiederkehren läßt' (Walde-Hofmann, Wb 2, 454). – Wenn der Flamen (der Ceres? Le Bonniec 68) vor den Frühjahrsfeldarbeiten (ebd. 69) das Sacrum Cereale für Tellus u. Ceres vornimmt, ruft er folgende Numina: Vervactor, Reparator, Inporcitor, Insitor, Obarator, Occator, Sarritor, Subruncinator, Messor, Convector, Conditor, Promitor, also zwölf kleine Götter, welche den die Feldfrucht von der Saat bis zum Einbringen begleitenden Handlungen vorstehen (zum Einzelnen vgl. ebd. 69/77; Weinstock 793; Fabius Pictor: Serv. Georg. 1, 12).

γ. Literarisch stilisierte Gebete. Literarisch stilisierte Gebete an Tellus geben über die alte römische E.gottheit keinen Aufschluß. Folgende Zeugnisse sind hier anzuführen: nach der Landung in Latium betet Aeneas zum Genius loci, Tellus, ‚der ersten der Götter' (nicht dem Range, sondern dem Ursprung nach), den Nymphen u. den ihm noch unbekannten Flüssen (Verg. Aen. 7, 137). C. Claudius Nero ruft Tellus, die Nacht, die Sterne u. den Mond an, bevor er, durch die Erscheinung der Italia ermutigt, aufbricht, um sich mit dem anderen römischen Heer, dem des Livius, zu vereinigen u. Rom von der Bedrohung durch Hannibal zu befreien (Sil. It. 15, 561/3). Vor dem Zweikampf des Aeneas u. des Turnus schließen Aeneas u. Latinus einen Vertrag, der die Rechte des Siegers festlegt. Dabei ruft als erster Aeneas mit gezogenem Schwerte die Sonne, Terra, Zeus, Juno, Mars, Fontes, Fluvii, die Numina der Luft u. des Meeres als Zeugen des Vertrages an (Verg. Aen. 12, 175/194). Danach schwört König Latinus, sich an die Bedingungen des Vertrages zu halten, wobei er zum Himmel aufblickt u. die Hand gen Himmel hebt. Er schwört bei der Terra, dem Meer, den Gestirnen, bei Apollo u. Diana, bei Janus u. bei den Unterweltsgöttern sowie bei Juppiter (Verg. Aen. 12, 195/211). Dieser Vertragsschluß ist eine Nachgestaltung von Agamemnons Schwur, vor dem Zweikampf des Paris mit dem Menelaos (Il. 3, 276/291), welcher den Zeus Idaios, Helios, die Flüsse, Gaia u. die Unterirdischen

als Vertragszeugen anruft (vgl. o. Sp. 1125). Bei Tellus schwört Aeneas, daß er Dido nur mit Schmerzen verlassen habe (Sil. It. 8, 105/8).

δ. Magische Gebete. Tellus wird ferner angerufen in magischen Gebeten vor dem Pflücken heilkräftiger Kräuter. So in der Precatio Terrae (PLM 1, 8 B.). Tellus heißt hier rerum naturae parens; sie wird um Heilung durch die gepflückten Kräuter gebeten (vgl. A. Delatte, Herbarius, Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques [Liège-Paris 1938] 123; Appel 177; Wünsch, Art. Hymnus: PW 9, 178 glaubt, dies stamme aus der Neuen Komödie). In der bei Baehrens folgenden ‚Precatio omnium herbarum' werden die Kräuter u. ihre von der Tellus parens erzeugte maiestas angerufen u. um Heilwirkung gebeten (PLM 1, 9; vgl. Delatte aO. 104. 122). Medea ruft Nox, Hecate, Tellus, aurae, venti, montes, amnes, lacus, die Götter der Wälder, Luna u. Aurora an, um ein Mittel zur Verjüngung des Pelias zu erhalten (Ov. met. 7, 192/219; vgl. Delatte aO. 107). Turnus betet zu Faunus u. zu optima Terra, sie möge die Lanze des Aeneas im Boden festhalten (Verg. Aen. 12, 777). Nachdem der Seher Amphiaraos von der E. verschlungen worden ist (Stat. Theb. 7, 794/823), will sein Nachfolger Thiodamas, bevor er eine andere Amtshandlung vornimmt, Tellus besänftigen (ebd. 8, 296f). Nach Errichtung von Rasenaltären ruft er Tellus in einem langen Hymnus an u. bittet sie darum, dem Heer des Polyneikes wiederum günstig gesinnt zu sein (ebd. 8, 303/38). Er redet Tellus an als ewige Schöpferin von Menschen u. Göttern u. feiert ihre Allmacht.

ε. Devotio. Bei der Devotio, eigentl. consecratio, Karthagos u. seines Heeres wurden am Schluß Tellus mater u. Jupiter zu Zeugen angerufen (Macrob. 3, 9, 11 aus Samonicus Serenus; vgl. o. Bd. 3, 852). Wer Tellus anrief, mußte die E. berühren. Derselbe Gestus begleitete das Gebet, wenn man der Göttin Ops ein Gelübde machte (Macrob. 1, 10, 10; Appel 193 ohne Erläuterung; Wagenvoort 29_2; o. Bd. 1, 955). Auf diese Form der Bekräftigung scheint sich auch Tertullian zu beziehen, wenn er fragt, cur ad caelum contestatur et ad terram detestatur? (test. anim. 6). – Die Gier der Tellus nach Blut u. Opfer, welche sich beim Opfer der porca praecidanea abzeichnet, tritt auch deutlich hervor bei der ursprünglichen Form der devotio, durch welche der Devovierende unter Einschluß seiner eigenen Person die Feinde den verschlingenden Kräften der Manes u. der Tellus darbringt (o. Bd. 3, 849; Latte, Rel. 125_4). Erinnert sei ferner an das freiwillige Opfer des Curtius (Liv. 7, 6, 4), der den klaffenden Erdspalt durch seinen eigenen Körper schloß u. die Manes damit besänftigte (o. Bd. 3, 852).

ζ. Publicatio bonorum zu Gunsten der Tellus. Nach einer Angabe Ciceros gingen iJ. 485 vC. Haus u. Grundstück des Hochverräters Spurius Cassius in das Eigentum der Tellus über (de domo 101). Im Bericht des Liv. (2, 41, 10) heißt es jedoch, der Vater des Spurius habe den Sohn gezüchtigt, getötet u. sein Vermögen der Ceres geweiht. Die familia von allen denen, die Volkstribunen, Ädilen, Richtern oder den Decemviri, also den Beamten der Plebs, Schaden zufügten, sollte zugunsten des Cerestempels, des Heiligtums der Plebs, verkauft werden (Liv. 3, 45, 6f). Hierin liegt publicatio bonorum (dazu M. Fuhrmann, Art. publicatio: PW 23, 2 2487) vor, Einziehung des gesamten Vermögens als Strafmaßnahme in der Form der Weihung durch einen Volkstribun an eine Gottheit. Publicatio bonorum fand jedoch nicht nur zugunsten der Tellus, sondern auch zugunsten anderer Götter statt, zB. des Mars (Liv. 2, 5, 2) oder auch der Ceres. Daher ist es nicht ratsam, in der publicatio bonorum zugunsten der Tellus eine Art sakralrechtliches Seitenstück zur porca praecidanea oder zur devotio zu erblicken.

η. Tempel der Tellus. Der o. Sp. 1136 erwähnte Tempel der Tellus auf den Carinae wurde erst iJ. 268 vC. von P. Sempronius Sophus erbaut, in Erfüllung eines Gelübdes, welches er während eines *Erdbebens im Krieg gegen die Picentiner abgelegt hatte (Flor. epit. 1, 19, 2 dazu Weinstock 805; Le Bonniec 89 mit eingehender Darlegung der Problematik; Latte, Rel. 88). Man wird den Erwägungen Weinstocks u. Le Bonniecs folgen dürfen, die auf Grund verschiedener Argumente annehmen, daß dieser Tempel des Sempronius einen Vorläufer gehabt hat.

2. Darstellungen. Erhaltene Darstellungen der Tellus oder Terra setzen in augusteischer Zeit ein u. führen mehrere in hellenistischer Zeit geschaffene ikonographische Typen fort. Tellus ist die Personifikation der fruchtbaren E. Je nachdem, ob ihre Fruchtbarkeit oder ihr Wesen als Weltkörper betont werden soll, wird sie mit anderen kosmischen Personi-

fikationen, meist mit Flußgöttern, Okeanos mit Eroten oder mit den auf ihre Fruchtbarkeit hinweisenden Vierjahreszeiten abgebildet. Diese beiden Aspekte sind freilich nicht scharf zu trennen. – Tellus erscheint 1. in mythologischen Szenen, 2. in Allegorien der Fruchtbarkeit, meist in der kaiserlichen Bilderwelt als auf den Herrscher bezogenes Fruchtbarkeits- u. Territorialsymbol. Dazu E. Strong, Terra Mater or Italia: JournHellStud 27 (1937) 114ff; Hanfmann 1, 181/3.

α. Mythologische Szenen. Zusammen mit anderen kosmischen Personifikationen findet sich Tellus auf Phaethonsarkophagen (C. Robert, Sark. 3, 3 Abb. 337f; mit Tethys als Personifikation des Meeres: ebd. Abb. 340). Häufig ist Tellus als „Füllsel' (Robert aO. 452: ‚raumfüllend') unter den Füßen eines Wagengespannes. Dieser Typus ist vertreten: auf Pelopssarkophagen, auf denen die tödliche Wagenfahrt u. der Sturz des Oinomaos abgebildet sind (ebd. 3, 3, Abb. 327. 328. 329), auf Sarkophagen mit Abbildungen des Endymion unter den Füßen der Rosse der Luna (ebd. 3, 1, Taf. 15, 58; mit Okeanos ebd. 61. 62 [mit ganzer Gestalt]. 64. 65. 72. 73. 75 [dem Zuschauer den Rücken zuwendend]. 77. 78. 79 [von 4 Jahreszeiten umspielt]. 80. 81. 83 [mit Eroten]. 86), auf Sarkophagen mit Abbildungen des Raubes der Proserpina unter den Füßen der Rosse von Plutons Wagen (ebd. 3, 3, Abb. 363. 372. 373. 376. 378. 379. 382. 383). Die Malerei des Grabmals der Nasonier zeigt Tellus als Zuschauerin beim Kampf von Herakles u. Antaios (S. Reinach, Répert. peint. [Paris 1922] 188, 1). Tellus als sitzende Halbfigur in Klagehaltung trifft man auf Sarkophagen mit Darstellung des Kampfs zwischen Herakles u. Antaios (ebd. 3, 1, 162 Abb. 138). Die in Ge, d. h. Tellus, verwandelte Euthenia wohnt der Entsendung des Triptolemos bei, auf der in Wien aufbewahrten Silberschale aus Aquileia, einer Nachbildung der Tazza Farnese (E. Löwy, Ein römisches Kunstwerk: Studien zur Kunst des Ostens, J. Strzygowski zum 60. Geburtstag dargebracht [1923] 182ff, Taf. 20; R. v. Schneider, Album auserlesener Gegenstände der Antikensammlung des Allerhöchsten Kaiserhauses [Wien 1895] Taf. 45).

β. Allegorische Szenen. Als Sinnbild der Fruchtbarkeit, eine Fortführung des Typus der Euthenia, Tyche usw., ist Tellus auf dem Relief der Ara Pacis Augustae abgebildet (G. Moretti, Ara Pacis Augustae [Roma 1948] Taf. 17; R. Bianchi-Bandinelli, Art. Ara Pacis: EnciclArteAntOr 1, 528 Abb. 710; St. Weinstock, Pax and the Ara P.: JRS 50 [1960] Taf. 8; ebd. Taf. 9 ein fast identisches Relief aus Karthago, heute im Louvre, von einem Monument, das wohl der Verherrlichung der Gens Iulia gewidmet war; vgl. Weinstock aO. 54). Die sitzende Göttin hält zwei Kinder; zu ihren Füßen weiden ein Widder u. ein Lämmchen (vgl. M. Schäfer, Zum Tellusbild auf der Ara Pacis Augustae: Gymnasium 66 [1959] 288/301). Die gelagerte, den rechten Arm aufstützende Tellus im Früchtekranz, um welche die vier Jahreszeiten spielen, als Gegenfigur zum Sonnengott im Zodiacus zeigt das Mosaik von Sentinum (vgl. D. Levi, Aion: Hesperia 12 [1944] 286, Abb. 12/4). Dieses u. die Silberschale von Parabiago (350 nC.) sind die einzigen nichtoffiziellen Denkmäler. Die Verbindung von Tellus u. den Vierjahreszeiten ist sonst kaiserlich (Hanfmann 182f; Liste u. Typologie der Jahreszeitensarkophage aus der Zeit des Severus bis Diokletian mit Abbildungen von Tellus u. Okeanos bei G. Hanfmann 2, 18/20). Tanzende Jahreszeiten mit Tellus auf Münzen des Hadrian bis Commodus bei Cohen 3, 322; J. M. C. Toynbee, The Hadrianic School (Cambridge 1934) 142, Taf. 19f. Die Zuordnung der Tellus auf den Kaiser, auf der Ara Pacis begonnen, wird auf Münzen u. Medaillons weiterentwickelt, erstmals auf denen der Kaiser Hadrian u. Commodus (Glotz-Cohen 2, 224f. 1429; 3, 322; 714). Die gelagerte Tellus, umgeben von den vier Jahreszeiten, erscheint auf einem Medaillon des Antoninus Pius (F. Gnecchi, I medaglioni Romani 2 [Milano 1912] Taf. 54, 7; dazu Hanfmann 1, 169). Raumfüllend u. bedeutsam zugleich, wie auf den Phaeton-, Pelops- u. Proserpinasarkophagen, lagert die E. zu Füßen der Rosse, diesmal des Siegeswagens des Kaisers, welchem Nike, Helios u. die Göttin Roma oder Virtus voranschreiten, auf dem Relief des Mark Aurel zu Ephesus (Reinach, Rép. Rel. 1, 144). Tellus begegnet ferner auf dem Relief des Galeriusbogens (297/305 nC.) in Saloniki (K. F. Kinch, L'arc de triomphe de Salonique [Paris 1890] Taf. 5); Diokletian u. Galerius bringen Juppiter u. Herakles ein Opfer dar. Die beiden sind von Juppiter, der Oikumene, Concordia u. Pax umgeben.

c. Volkstümliche Vorstellungen. 1. Prodigien. In Ciceros Liste der Prodigien (zum engeren Begriff des Prodigiums vgl. Steinhauser 2;

Wülker 1), welche die Menschen durch Furcht zum Glauben an eine himmlische u. göttliche Macht geführt haben, wird nach Blitzen, Gewittern, Regen- u. Schneefällen, Hagelschlag, Unfruchtbarkeit, Seuchen, *Erdbeben, Stein- u. Blutregen u. vor den Mißgeburten von Mensch u. Vieh, Himmelsfackeln, Kometen u. Verdoppelung der Sonne, der E.rutsch oder das plötzliche Klaffen der E. genannt: labes aut repentini terrae hiatus (n. d. 2, 14 mit Kommentar von A. S. Pease 2 [Cambridge Mass. 1958] 582). Diese beiden plötzlichen Veränderungen der Erdoberfläche haben neben dem häufigeren Erdbeben im römischen Aberglauben eine nicht unwichtige Rolle gespielt, weil sie als Werk der Unterwelt galten. Nachrichten über faktische Hiatus gibt, meist der pontifikalen Chronik folgend (Wülker 65), der prodigiengläubige Livius. Im J. 369 vC. riß ein gewaltiger E.rutsch das Forum in die Tiefe u. ein unschließbarer E.schlund tat sich auf. Curtius stürzte sich hoch zu Roß in den Spalt u. befriedigte durch dieses Selbstopfer (vgl. o. Sp. 1135) die unersättliche E. (Liv. 7, 6, 1/6; Oros. hist. 3, 5, 1; Krauss 49/53). Im J. 94 vC. brach im Gebiet der Samniter aus einem gewaltigen E.spalt eine Flamme hervor (Oros. 5, 18, 5). Nachrichten über faktische E.senkungen finden sich bei Coelius Antipater bei Cic. (div. 1, 35, 77); im Gebiet der Privernaten (Liv. 1, 43, 97); 202 vC. im Gebiet von Velitrae (Liv. 30, 38, 8); 198 vC. erneut im Gebiet von Velitrae (Liv. 32, 9, 3; vgl. auch für das J. 203 vC. Liv. 30, 2, 12). Die E. klaffte vor dem Tode Caesars (Verg. georg. 1, 479); vor dem Bürgerkrieg (Luc. 1, 552); 56 vC. wurden in Latium unterirdische Geräusche gehört (Cass. Dio 39, 20, 2); Liste bei F. Luterbacher, Der Prodigienglaube u. Prodigienstil der Römer: Jahresber. Gymn. Burgdorf [1880] 33f; Fischbach 116; Krauss 57. 58_{14}). – Im Mythos leitet der E.riß das Nahen des Toten ein, so des Achill (Sen. Troad. 179) oder des beschworenen Laios (Sen. Oed. 569/83). Die E. klafft zu Beginn des Descensus (vgl. J. Kroll, Gott u. Hölle [1932] Sachregister 535; *Hadesfahrt). Die E. öffnet sich in der Endzeit (zB. Or. Sib. 8, 2, 31, 42). Sie tut sich auch auf, um Menschen zu verschlingen; dies ist gelegentlich eine Form der *Entrückung: zB. des Sehers Amphiaraos mit seinem Wagen (Apollod. 1, 371 u. ö.). Laodike, die Tochter des Priamos (ebd. 2, 241), u. Proserpina werden durch einen E.spalt von der Unterwelt geraubt (Claud. rapt. Pros. 8, 19); in der Octavia Praetexta träumt Poppaea, ihr Bett würde von der E. verschlungen (725/8). Hingewiesen sei auf die in der Tragödie Senecas häufige Selbstverfluchung in der Form des Wunsches, in der E. zu versinken (zB. Oed. 868f; Troad. 519; Phaedr. 1238; vgl. Medea bei Val. Flacc. 7, 298f; Oct. praet. 135f; Dido b. Verg. Aen. 4, 24; Stat. Theb. 5, 633/5). – Ein weiteres Prodigium ist die Unfruchtbarkeit der E. Sie war nach antiker Auffassung die Folge eines Frevels. So verursachten der Muttermord des Alkmaion (Apollod. 1, 183) u. die Verführung der Auge eine Unfruchtbarkeit. Demgegenüber ist die selbsttätige Fruchtbarkeit der E. (zB. Ov. met. 1, 101f) Zeichen des Goldenen Zeitalters (vgl. o. Bd. 1, 144/150) u. des Götteradvents (Stat. Theb. 5, 429: terra superbit gressibus; Lucret. 1, 7f: Tellus tibi [der Venus] summittit flores). – Die Vorstellung, die E. könne festhalten, was in ihr steckt, bewegt den Turnus zu seinem Gebet an die optima terra u. den Faunus, bei dessen hl. Ölbaum die Lanze des Aeneas steckt (vgl. o. Sp. 1135). Das Gebet des Turnus wird erhört, u. es gelingt Aeneas tatsächlich nicht, seine Lanze aus dem Boden zu ziehen (Verg. Aen. 12, 776/83). – Im weitesten Sinne gehören hierher Schatzgräbergeschichten u. der Topos der Auffindung vergrabener alter Bücher: die Indigitamenta des Königs Numa waren angeblich von einem gewissen Terentius beim Pflügen seines Grundstücks am Ianiculus aufgefunden worden (Aug. civ. Dei 7, 34 aus Varro Curio de cultu deor. frg. 3 Cardauns).

2. Sprichwörter. Soweit unsere Kenntnis des griech. u. latein. Sprichwortes dieses Urteil erlaubt, waren die Volksvorstellungen von der E. nicht sehr differenziert. Es sind meist die Erfahrungen von Bauern u. Seefahrern, die in den Sprichwörtern zum Ausdruck kamen. Das griechische Sprichwort umschreibt den Vollzug einer unnützen Arbeit einprägsam mit dem Bilde ‚gepflügte E. pflügen‘ (Pratinas 1; R. Strömberg, Greek Proverbs [Göteborg 1954] 75). Das Wort ‚Wenn der Boden trocken ist, verlangt die E. nach Regen‘, eine alte Bauernregel, bringt die Erfahrung zum Ausdruck, daß man in der Not Freunde braucht (Eurip. frg. 897, 7; Strömberg aO. 40). Die sehr alte, nicht nur auf Griechenland u. Rom beschränkte Sexualmetaphorik von der Ackerfurche (Frau) u. dem Pflügen usw. (zB. noch bei Lucil. frg.

940; vgl. auch noch Artemidor. 2, 24) ist nach Nilsson, Rel. 1, 457 ‚von Männern gemacht' u. damit ein bedeutsames kulturgeschichtliches Zeugnis gegen die alten mutterrechtlichen Theorien sowie gegen die These von der ‚Mutter' E. – Die Freude der Seeleute, beim Landen Boden unter die Füße zu bekommen, wurde insbesondere bei den Römern, die zunächst nicht ein Seefahrer-, sondern ein Bauernvolk waren, zur häufig gebrauchten sprichwörtlichen Umschreibung für die Errettung aus großer Gefahr u. die wiedererrungene Sicherheit (Cic. pro Mur. 2, 4; senect. 19, 71; vorher schon Plaut. merc. 226; usw. vgl. Otto 345 nr. 1761). Eine schließlich abgeblaßte Vorstellung von der verschlingenden E.tiefe, die sich auftun möge, um den Wünschenden oder die Verwünschten aufzunehmen, reicht von der Selbstverfluchung bei Homer in einer bekräftigenden Eidesformel (Il. 4, 182) bis zu dem scherzhaften Wunsch des Sklaven bei Plautus, der schleunigst zu verschwinden wünscht (Bacch. 148; Belege bei Otto 345 nr. 1764, auch o. Sp. 1140). Nur lateinisch aufzutreten scheint die zunächst offensichtlich verächtliche Bezeichnung filius terrae für einen Menschen, dessen Herkunft unbekannt, d. h. niedrig war (Cic. ad Att. 1, 13, 4 vom Überbringer des Briefes, 7, 9, 3; Pers. 6, 57 vom Manius heres; Petron. 43 vom reichen Chrysanthus, der aus Zorn auf seinen Bruder einem terrae filius sein Vermögen hinterlassen hat; zur Herkunft des Menschen aus E. s. u. Sp. 1147 usw.; Otto 344f nr. 1763). Servius kennt die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks nicht mehr; denn er verwendet ihn zur rationalistischen Erklärung des Mythos von Archelaos (Georg. 1, 9; vgl. zum Ganzen A. Josephson, Terrae filius: Eranos 54 [1956] 246/62). Aus dem Griechischen ins Lateinische hinübergenommen ist der ‚Après-moi-le-déluge-Wunsch', beim Tode des Fluchenden solle die E. mit untergehen (Otto nr. 1765).

d. Brauchtum. 1. Zauber. Der Zauber behandelt die E. teils als Gottheit, teils als Kraftquelle, teils als materia magica. Da diese Vorstellungen ineinander übergehen können, empfiehlt sich eine Gruppierung nach magischen Handlungen. Erinnert sei an die o. Sp. 1135 aufgeführten Gebete an Tellus oder Terra vor dem Pflücken heilkräftiger oder verjüngender Kräuter sowie an das Gebet des Turnus, die E. solle die Lanze des Aeneas bannen. – Aufgraben der E. oder Vergraben in ihr soll den verschiedensten Zielen des Zaubernden dienen: dem Kontakt mit der Unterwelt, d. h. der Nekromantie (Fahz 6), der Beseitigung gefährlicher Dinge, der Gewinnung von Phylakterien. – Schon Odysseus bei Homer leitet die Beschwörung der Toten durch Aufgraben der E. zur Aufnahme der Opfer ein (Od. 11, 25). Dasselbe tut Canidia bei Horaz (c. 1, 8, 26f), Teiresias bei Statius (Theb. 4, 451f; Fahz 6). Tisiphone ruft Megaera aus der Unterwelt, indem sie die E. aufgräbt u. den Namen der Megaera in die Grube hineinspricht (Stat. Theb. 11, 62/4). Bei der Beschwörung des Laios durch Teiresias wird nur der Blick zur E. gerichtet (Sen. Oed. 567f; über den abwärtsgerichteten Gebetsgestus vgl. o. Sp. 1134). Der Diener des Midas kann das Geheimnis, daß sein Herr Eselsohren hat, nicht bewahren. Er gräbt deshalb die E. auf, flüstert das Geheimnis hinein u. schüttet dann symbolisch E. darüber (Ov. met. 11, 185/9). Ein Blitzschlag wird gesühnt durch einen Umgang um die Stadt (*circumambulatio) u. das Vergraben des Blitzes (Luc. 1, 605/8; *Gewitter). – Canidia begräbt einen lebenden Knaben bis zum Hals, um nach seinem Tode aus seinem Mark u. seiner Leber einen Liebeszauber zu bereiten (Hor. epod. 5, 29/40). Ein Phylakterium gewann man durch Vergraben eines Wolfsbartes u. eines Schlangenzahns (Hor. c. 1, 8, 42f; Fahz 35). – Um Träume oder Weissagungen zu gewinnen, sollte man auf der E. schlafen. Ein Zauberpapyrus empfiehlt zur ‚Erzwingung' eines Traumes von Hermes, unter sexueller Enthaltsamkeit auf der E. zu schlafen (PGM VII, 668), andere Beispiele bei Fehrle, Keuschheit 148f. Ebenerdig muß auch ein Ritus der Lychnomantie stattfinden (A. Abt, Die Apologie des Apul. v. Madaura [1908] 163_1). Ein anderes Mittel, eine Weissagung zu erhalten, war, das Gesicht mit Eselsmilch zu reinigen, einen Lorbeerzweig in die Hand zu nehmen, einen Zauberspruch zu sprechen u. auf reinen Binsen oder auf einer Matte auf der rechten Körperseite ruhend unter freiem Himmel auf der E. zu schlafen (PGM II, 21/4). Horoskop u. Weissagung konnte man auch erlangen, indem man bei Neumond auf dem Boden schlief (PGM XIII, 672; vgl. 704). – Die Berührung der E. verlieh magische Kräfte oder hob sie auf. Dazu vgl. o. Bd. 3, 406; Wagenvoort, Roman Dynamism 146 mit Stellensammlung; Heckenbach 44/8. Dort sind nicht angeführt:

Berührung der E., um die vorgeblich dämonischen Kräfte einer berührten Tür abzustreifen (Plaut. most. 468f), die Vorschrift, die Berührung der E. zu vermeiden: die Nabelschnur eines erstgeborenen Widders kann verschlossene Türen öffnen, wenn sie nicht auf die E. gefallen ist (POsl 1, 12, 312/20). – Als materia magica dient E. zur Bereitung von Zaubertinte (PGM V, 370/7), zur Gewinnung eines Liebeszaubers (PGM XIII, 320/4; PParis 1390/5 bei Fahz 61), zur Erwirkung einer Weissagung, indem Weihrauch u. E. von einem Getreide tragenden Boden geräuchert werden mußten (PGM V, 392/400) oder eine aus jungfräulicher E. gebrannte menniglose, mit Rettigöl gespeiste Lampe, aus der etwas Öl auf den Räucheraltar gegossen wurde (PGM II, 56/60). E. dient zur Heilung eines Krampfes oder Bruches, wobei ein Zaubername gesprochen u. darauf die Stelle mit E. u. *Essig bestrichen wurde (PGM XIII, 247). Mit E. vermischter Speichel als Ingredienzien eines Bindezaubers bei Petron 131 (Weinreich 97f).

2. Bräuche bei Geburt u. Tod. Soweit die E. für griechisch-römisches Brauchtum von Bedeutung ist, handelt es sich um Formen des Contactus (vgl. o. Bd. 1, 1189), also um die Berührung der E. durch Liegen, Sitzen, Barfußgehen, wodurch ein Kräfteaustausch zwischen Mensch u. Erdboden stattfinden soll. A. Dieterich hatte die Vorstellung von einer besonderen Kraft der E., welche diesen kultisch bedeutsamen Handlungen zugrunde liegt, als Zeugen für seine Thesen von der Mutter E. in Anspruch genommen; doch empfiehlt sich bei unvoreingenommener Prüfung eine Auslegung, die sich Wagenvoorts ‚Dynamismus‘ annähert. Die den Lebensanfang u. -ende betreffenden Bräuche sind nur gering an Zahl. Bei der Sitte des tollere liberos, dem Aufheben des neugeborenen Kindes von der E., nahm der Hausvater (Dieterich 6f; M. Kaser, Das römische Privatrecht [1950] 57_2; E. Samter, Geburt, Hochzeit, Tod [1911] 1/20; Latte, Rel. 95) bzw. die Mutter oder Hebamme (Wagenvoort, Roman Dynamism 18) es in die eigene Gewalt. Es war ferner Brauch, auf der E. zu gebären (FragPoetRom 332; Varro frg. 3). Man glaubte, der Mensch empfange bei der Geburt durch die Berührung der E. seine Stimme; deshalb war Mercur-Hermes angeblich mit der E. im Kult verbunden (Macrob. 1, 12, 20; Wagenvoort 28; Dieterich 11. 35). – Dem Tode galten nur wenige Bräuche: nach einem alt-römischen, später in Vergessenheit geratenen Brauch, mußte der Sterbende vor seiner Haustür auf die E. gelegt werden; er hieß deshalb depositus (Serv. Aen. 12, 395; zum Sprachgebrauch von depositus: Nonius 2, 430; Freistedt 43_{55}; F. Cumont, Lux perpetua [Paris 1949] 21; weitere Belege: Cic. act. in Verr. 1, 25 übertragen von der deposita res publica; vgl. ferner Sen. Oed. 1057f). Nach einem o. Bd. 2, 206f nicht erwähnten Brauch wurde auf den verbrannten Leichnam E. geworfen (dazu Krohn, Art. gleba: ThesLL 6, 2, 2041/4; Varro l. l. 5, 23; Cic. leg. 2, 57; Hor. c. 1, 28, 24f; H. Blümner, Privatalt. 488; Wagenvoort 29/4 mit Belegen; nach Long. past. 1, 31 wird besonders viel E. auf den Leichnam geworfen). Dies muß ein auch im Osten üblicher Brauch gewesen sein; denn nach Aelian erwiesen die *Elefanten ihren toten Artgenossen die letzte Ehre, indem sie mit dem Rüssel auf sie E. werfen (vgl. o. Bd. 4, 1014). – Dem im Grabe ruhenden Toten galt der Wunsch, die E. möge ihm leicht sein; er wird auf lateinischen Inschriften abgekürzt s. t. t. l. = sit tibi terra levis (zB. CIL 14, 480. 1001. 1125. 1731; 14, 1873 aus Ostia; 14, 2822 aus Gabiae; 14, 3632 aus Tibur; Gallische Inschriften: CIL 13, 1928 aus Vienne; Donauprovinzen: CIL 3, 12445 aus Marcianopolis; CIL 3, 14855 aus Salona; Spanien: CIL 2, 952 aus Trigueris; CIL 2, 3258 aus Baños; 3261 aus Baylen; Afrika: Inscr. Afr. [Gsell] 1, 2426). Eine Abwandlung dieses Wunsches findet sich in einem Epigramm: die E. möge Blumen auf dem Grab des Toten wachsen lassen (Carm. epigr. Lat. 1, 439). – Der Wunsch, die E. möge dem Toten leicht sein, ging auch in literarische Erzeugnisse ein: er erscheint im Grabspruch des Ovid auf Tibull (am. 3, 9, 67f). Die Kupplerin der Geliebten Ovids schildert ihre großen Verdienste, die ihr auch die postume Dankbarkeit sichern; diese wird in dem s. t. t. l. Wunsch zum Ausdruck kommen (Ov. am. 1, 8, 107f). Tibull wiederum stellt als Gegenbild der habgierigen Geliebten die uneigennützig Liebende dar, welcher der Geliebte noch am Grabe s. t. t. l. wünschen wird (2, 4, 45/50; vgl. ferner Martian. Cap. 6, 52, 5). – Seinen Feinden oder denen, die man haßte, wünschte man das Gegenteil, die E. möge ihnen schwer sein. Die auf dem Grab des Achill geopferte Polyxena stürzt noch im Tode absichtlich so auf den Grabhügel, daß dem Achill die E. schwer

wird (Sen. Troad. 1159f). Theseus befiehlt, auf dem Leichnam der Phaedra solle die E. schwer lasten (Sen. Phaedra 1279f). Krinagoras aus Mytilene wünscht dem Eunikidas, die E. solle ihm schwer sein (AP 7, 401; vgl. auch CIL 6, 401 u. F. J. Brecht, Motiv- u. Typengeschichte des griechischen Spottepigramms = Philol Suppl. 22 [1930] 5). Zum Wunsch, in der heimatlichen E. bestattet zu sein, vgl. o. Bd. 2, 200.

3. Rechtsbräuche. Hier soll nicht das griech.-röm. Immobilienrecht behandelt werden (*Grundbesitz), sondern symbolische Formalakte des Staats-, Straf- u. Privatrechts, welche die E. zum Gegenstande haben. Das Gemeinsame dieser Formalakte ist die Pars-pro-toto-Funktion der E. Als Scholle, Staub oder Landstreifen wird die E. vertretungsweise Gegenstand von Rechtsgeschäften oder Rechtshandlungen, die für die symbolisierte E. (Boden)-Gesamtheit rechtsverbindlich sind. – Die Übergabe oder die faktische (erlistete) Erlangung einer E.scholle eines bestimmten Territoriums vermittelt im frühen griech. Staatsdenken den Erwerb des Herrschaftsanspruches. Beispiele dafür sind nur aus dem Mythos bekannt. Euphemos erhält von Eurypylos, der Gottheit des Tritonischen Sees, eine E.scholle, welche ihm die Herrschaft über Kyrene zusichert. Die Scholle fällt jedoch vom Schiff des Euphemos u. gelangt nach Thera. Dadurch geht der Herrschaftsanspruch auf Kyrene auf die Battiaden über (Pind. Pyth. 4, 20/3. 34. 57). Ein Orakelspruch verheißt Aletes die Herrschaft über Korinth, wenn ihm jemand eine E.scholle überreicht (Schol. Pind. Nem. 7, 155). Die Ainianen gelangen in ihre Wohnsitze, indem Temon von den Inachiern eine E.scholle erbettelte (Plut. aet. Graec. 13). Kothos u. Aiklos kommen als Kolonisten nach Euboia. Ein Orakelspruch befiehlt ihnen, das Land zu kaufen. Den Widerstand der Bewohner Euboias gegen den Landkauf hintergehen sie, indem sie von Kindern Spielzeuge gegen E. eintauschen (Plut. aet. Graec. 22; zum Ganzen Strosetzki 13/6; P. Nilsson, Die Traditio per terram im griechischen Rechtsbrauch: ARW 20 [1920] 232). Im röm. Recht diente zum ,originären' Rechtserwerb des Eigentums an einem Grundstück ursprünglich der *Umgang (vgl. o. Bd. 3, 143/4) oder das Umpflügen oder Umspannen (vgl. Dido: Verg. Aen. 1, 367; Iust. Pomp. Trog. epit. 18, 5, 9; Liv. 34, 62, 12). Bei den Stadt- u. Koloniegründungen der Römer war namentlich das Umpflügen üblich, das bei Gefahr während des Amburbalefestes in Rom symbolisch wiederholt wurde (vgl. o. Bd. 1, 373/5). Bei privatrechtlicher Übertragung von Grundstücken durch traditio wurde die körperliche Übergabe durch Umschreiten oder Beschreiten des Grundstücks vollzogen (Dig. 41, 2, 3, 1). Bei der Gründung Roms war der Umgang mit der die Unterwerfung symbolisierenden Übergabe einer E.scholle gekoppelt. Dazu u. zur hl. Furche Strosetzki 9. – Im Rechtsstreitverfahren wurde das Grundstück durch eine E.scholle symbolisiert (Gai. inst. 4, 17; Gell. 20, 10, 9). Wenn die Entscheidung über das Eigentumsrecht an einem Grundstück durch Zweikampf oder Ordal erfolgte, erhielt der Sieger vom Besiegten ein Kraut. Zu diesem ,herbam dare' genannten Brauch Plin. n. h. 22, 2; Festus 88 L. Das samt Wurzeln ausgerissene Kraut galt als Symbol des E.bodens. Ebenso diente zur Legitimation des künftigen Fetialis verbenarius ein auf dem Capitol gepflücktes Kraut (Samter, Art. Fetialis: PW 6 [1909] 2260f; Latte, Rel. 121). Zur Zeit der Tarentinerkriege mußte ein Kriegsgefangener des Pyrrhus ein Stück Land beim Circus Flaminius kaufen als Symbol des Feindeslandes, wohin die den Krieg eröffnende Lanze geschleudert wurde (Ov. fasti 6, 205ff; Placid. 14, 2; Serv. Aen. 9, 52; Festus-Paul. 33; Samter, Art. Fetialis: PW 6, 2264; Latte, Rel. 122_3 mit Zweifel am Alter dieser ,Legalfiktion'). – Im röm. Strafrecht war der Entzug auch des E. bodens, der nach naturrechtlichen Grundsätzen wie die Luft u. das Meer jedermann gehört, Zweck einer der schärfsten Kapitalstrafen, der altertümlichen ,Säckung', poena cullei. Der Culleus haftete ursprünglich an Mord jedes Freien u. wurde später auf das Parricidium eingeschränkt (Cic. Qu. fr. 1, 2, 2, 5; Quintil. decl. 299; Mommsen, StrR [1899] 922). In der Rede für Sextus Roscius aus Ameria (26, 71) unterstreicht Cicero die ratio poenae, also den Zweck der Bestrafung, den Schuldigen vollkommen aus der Welt zu schaffen u. ihm Himmel, Sonne, Wasser u. E. zu entziehen (dazu vgl. auch *Ertrinken). In der Lex Salica erklärte der zur Zahlung des Wergeldes unfähige Mörder, daß er nichts mehr besäße (*Offenbarungseid). Darauf sammelte er in seine Faust E. von den vier Himmelsrichtungen u. warf sie mit der linken Hand über seine Schulter, wodurch er frei wurde (Lex Sal. 58).

e. Mutter E.? Da die Durchsicht des griech. Mythos, der frühen Kulte der Gaia u. Tellus, der Darstellungen dieser beiden Göttinnen in der Kunst, der volkstümlichen Vorstellungen u. des Brauchtums keine Anhaltspunkte dafür geliefert haben, daß ‚Mutter' E. eine ursprüngliche u. beherrschende Gestalt der griech.-röm. Religion war, muß hier die Frage gestellt werden, inwieweit überhaupt u. wann Griechen u. Römer von ‚Mutter E.' gesprochen haben.

1. Ältere Griechen. Der Mythos kannte Gaia als Mutter der Götter; die vorsokratische Philosophie läßt den Menschen aus E. entstanden sein (Pherekydes, Xenophanes, Parmenides, Zenon, Empedokles, Archelaos, Demokrit; vgl. I. Opelt, Christianisierung heidn. Etymologien: JbAC 2 [1959] 71). Es empfiehlt sich jedoch, von der Bezeichnung auszugehen. Γαῖα, γῆ μήτηρ oder deren Vorstufe, μήτηρ als Prädikat, erscheint bei den Griechen erst im 5. Jh. vC. bei dem Philosophen Anaxagoras, der auf Euripides stark gewirkt hat. Aristoteles bespricht die Theorie des Anaxagoras: die E. ist die Mutter der Pflanzen, die Sonne ihr Vater (plant. 2, 817a 27). Anaxagoras lehrte, daß nach der Trennung von Himmel u. E. (dazu o. Sp. 1127) die beiden gemeinsam Bäume, Vögel, Land- u. Seetiere u. den Menschen hervorbrachten (Diels, VS 59 A 62 mit Eurip. Melanippe frg. 484). Die Anrede ‚Mutter E.' erscheint in einem weiteren auf Anaxagoras zurückgehenden Fragment des Euripides: ‚... Mutter E., die Weisen unter den Sterblichen nennen dich Hestia, die im Aether sitzende' (Diels, VS 59 A 20b; Eurip. frg. 944 N.). In einem anderen Fragment des Euripides, einem anapästischen Chorlied, wird ‚die größte E. u. der Aether des Zeus angerufen, er der Vater der Menschen u. Götter, sie (die E.) zurecht als Allmutter geltend, weil sie Menschen, Pflanzen u. Tiere aus den feuchten Aethertropfen gebiert. Was aus E. stammt, kehrt zur E. zurück; nichts Gewordenes stirbt', d. h. geht unter (Anax.: Diels, VS 59 A 112; Eurip.: Chrysipp. frg. 839 N.; Nilsson, Rel. 1, 460). ‚Aus E. genommen, wieder zu E. geworden' sagt ein attisches Grabrelief aus dem 4. Jh. von dem Toten (Peek 1702; ‚Mutter E.' erscheint erst auf dem Grabepigramm des Krinagoras aus dem 1. Jh. [Peek 1703 = Anth. Pal. 7, 371). Zum Gedanken, ‚der Mensch ist aus E. u. wird wieder zu E.' auf lat. Grabepigrammen: vgl. B. Lier, Topica carminum sepulcralium Latinorum: Philol 62 (1903) 586/90. Diese von Epicharm parodierte Lehre des Anaxagoras (Diels, VS 23 B 64) hat Ennius aufgegriffen: die E. gibt den Leib u. nimmt ihn wieder auf; sie läßt nichts verloren gehen (frg. 9 V.; vgl. Cic. n. d. 2, 66: alles ist aus E. u. wird wieder zu E: daher leitet sich die Etymologie von Pluton, dem ‚Reichen', ab). Der Tragiker Pacuvius folgt: die E. ist die Mutter des Menschen; sie nährt den Leib; die Seele fügt der Aether hinzu (frg. 92). Allmutter E. erscheint auch noch bei Aesch. Prom. 5, 88 (Nilsson, Rel. 1, 460).

2. Platon u. Spätere. ‚Mutter E.' ist eine geläufige Verbindung Platons. Sie steht meist im Zusammenhang mit der Tatsache, daß die E. den Menschen nährt, deshalb nennt Plato die E. ‚Nährerin' oder ‚Amme' (Tim. 40b). In Platos Staat erzählt Sokrates einen vorgeblich ‚phönikischen Mythos', dessen Zweck es ist, die Bürger zur Verteidigung ihres Landes aufzurufen. Das Land, die E., ist nämlich die Mutter der Bürger; sie hat sie selbst ‚hervorgebracht' (ἀνῆκε); einstmals wurden sie unter der E. gebildet, ernährt u. ausgerüstet; deshalb sind die Menschen auch jetzt verpflichtet, für das Land, das ihre Mutter u. Amme ist, zu planen, es zu schützen u. auch für ihre Mitbürger, die ihre erdgeborenen Brüder sind, mitzuüberlegen (rep. 3, 414de; vgl. dazu O. Reverdin, La religion de la cité platonicienne = Bibl. Éc. Franç. d'Athènes 6 [Paris 1945] 243). Im Menexenos heißt die Heimat Athen ‚unsere E. u. Mutter' (237e), u. dies wird im folgenden erläutert; nicht die E. ahme das Weib in Schwangerschaft u. Geburt nach, sondern das Weib die E. (238a). In den Gesetzen führt Platon aus, die E. ist die Mutter des Menschen: sie bringt ihm seine Speise u. nimmt ihn auch im Tode wieder auf (12, 958e). Im Kratylos wird der Name γῆ, E., als γενέτειρα, ‚Mutter', erklärt (410bc). – Bei Aristoteles, den Stoikern (soweit die Kontrolle möglich ist), bei Sophokles (Nilsson, Rel. 1, 461) fehlen Belege für den Gebrauch von γῆ μήτηρ. Der Beleg in der Anth. Pal. (6, 51) ‚Du meine Mutter E.' bezeichnet die Magna Mater u. ist aus viel späterer Zeit.

3. Römer. Gebete zur Mutter E. fehlen in der röm. Religion; Mutter E. wird nur in literarisch stilisierten Gebeten angerufen (vgl. o. Sp. 1134). Abgesehen von der Nachwirkung Epicharms auf Ennius u. Pacuvius

(siehe o. Sp. 1148), erscheinen die Namen Tellus Terra mater parens erst in der augusteischen u. späteren Literatur. Zur Terra mater = Γαῖα in den Säkularspielen im Unterschied zur altrömischen Tellus vgl. Latte, Rel. 71f: Die ‚umfassende Vorstellung von Mutter E.' fehle den Römern. So berichtet auch Sueton, die Freude über den Tod des Tiberius sei so groß gewesen, daß der Mob von Rom gebrüllt habe, man solle zur Terra mater, d. h. der Tellus u. den Manes beten, daß Tiberius einen schlechten Platz in der Unterwelt erhalte (Tib. 75, 1). Die Vorstellung, daß die E. die Mutter des Menschen ist, ist die Voraussetzung des griech. Orakelspruches, dem zufolge Brutus nach seiner Rückkehr die Mutter, d. h. die E., küßt (Liv. 1, 56, 12). Auch der ebenfalls griech. Orakelspruch, den Deukalion empfängt, nennt die E. verhüllt die magna parens (Ov. met. 1, 381/3; Lösung des Orakels 392f). Ein Traum Caesars: stuprum matri intulisse, wurde ausgelegt als Eroberung des E.kreises, der terra, quae omnium parens haberetur (Suet. Div. Iul. 7, 2). Vergil nennt Fama die letzte Tochter der Terra parens (Aen. 4, 178/80). Der tote Pallas wird mit der frischgepflückten Blüte eines Veilchens oder einer Hyazinthe verglichen, deren Schönheit noch nicht erloschen ist, welche aber von ihrer Mutter (mater Tellus) nicht mehr ernährt wird (Aen. 11, 68/71). In der Ermahnung zum Vegetarismus nennt Pythagoras die E. ‚die beste der Mütter' (Ov. met. 15, 91f). Columella weist die Vorstellung zurück, die E. altere; sie heiße communis omnium parens, quia et cuncta peperit semper et deinceps paritura sit (1 praef. 2). Statius nennt die ersten Seefahrer telluris alumni, d. h. E.söhne (silv. 3, 2, 62). Lucan beschließt seinen tendenziösen Bericht, Caesar habe bei Pharsalus gefallenen Pompejanern die Bestattung verweigert, mit der Überlegung: ‚Die E. faßt alle, die sie geboren hat; vom Himmel wird derjenige bedeckt, der keine Urne hat' (Luc. 7, 818f). – Terra Mater, nicht Tellus mater, erscheint auf kaiserzeitlichen römischen Inschriften. Ein Inschriftfragment aus der Via Moroni in Rom, eine Altarbasis klaudischer Zeit, ist gewidmet Terrai Matri (CIL 1, 2, 995). In Nîmes hatten Juppiter u. Terra Mater einen gemeinsamen kleinen Altar (CIL 12, 3071). Auf einer Marmortafel, wohl aus dem 4. Jh. nC., wird im Grabspruch die alte Formulierung Epicharms wiederholt: Terra mater möge den Leib, den sie selbst gegeben hat, bedecken (CIL 12, 1932). Auf einer Grabtafel aus Reji sagt der Tote zum Wanderer: ich gehe zur Terra mater (CIL 12, 369). Auch in den östlichen Provinzen war Terra Mater bekannt: eine Inschrift aus Altofen in Ungarn ist an Iuno u. Terra Mater geweiht (CIL 3, 10431). Eine andere Inschrift aus Eresi in Ungarn ist ein Ex voto an Terra Mater (CIL 3, 10374). Afrikanische Inschriften nennen die E. Tellus, auch terra mater (CIL 8, 5305 der Tellus Gilua; CIL 8, 12322 der Tellus u. der Ceres Augusta aus Bu Djelida; 8, 23712 aus Henchir Ghaiada, Fragment eines alten restaurierten Tellustempels, Zeit des Antoninus Pius ?). Ein erst unlängst gefundener kleiner Altar aus Burbaki in Algerien enthält eine Inschrift mit einem Gebet an Tellus Terra Mater (L. Leschi, Un autel votif de Bourbaki, Dép. Alger: Libyca 1 [1953] 87/94). Zur ungewöhnlichen Verbindung Terrae Tellurae auf CIL 12, 333 vgl. Latte, Rel. 71_5.

f. Antikes E.bild. Hier soll lediglich ein Überblick über die Entwicklung des antiken E.bildes gegeben werden; weder die Lehren der Kosmologie, noch der Kosmogonie, noch der Geographie oder der Begriff der Oikumene können anders als in großen Zügen berührt werden. Dies muß den Spezialartikeln überlassen sein.

1. Homer, Hesiod. Die Vorstellung des antiken Menschen von der E. hat sich wenigstens in geschichtlicher Zeit nicht auf das jeweilige Hic et Nunc beschränkt. Die ‚E.' war für ihn mehr als sein (begrenzter) Wohnplatz, sein Weideland oder sein Ackerboden. Er sah sie als Teil des seine enge Erfahrung transzendierenden Weltganzen, des Kosmos. Bei Homer ist die E. eine vom Okeanos umflossene Scheibe, über der sich die erzerne Himmelshalbkugel wölbt. Die Sonne ist in den älteren Partien der Ilias als Wanderer gedacht, der die Himmelsbahn abschreitet (Il. 8, 68; E. Bucholz, Die homerischen Realien [1871] 3/6. 47/9). Die Lage der Unterwelt, des Tartaros, stellt eine besondere Schwierigkeit dar, denn sie mußte mit der bei Nacht erfolgten Sonnenbewegung in Einklang gebracht werden (Hesiod. theog. 720/57).

2. Vorsokratiker. Diese homerischen Vorstellungen waren auch für Thales noch bestimmend. Nach Thales ist die E. in der Weltmitte u. schwimmt wie ein Nachen auf dem Wasser (Diels, VS 11 A 13 u. A 15). Anaximander behielt die Weltmitte als Ort der E.

bei (ebd. 12 A 1). Jedoch hat für ihn die E. die Gestalt eines Zylinders oder einer Säule, die dreimal so hoch als breit ist (ebd. 12 A 10. 25). Sie bewegt sich schwebend (A 11) um die Weltmitte (A 26). Diesen Ort behält sie bei durch den gleichmäßigen Abstand von allen anderen Weltpunkten (A 11). Die Sonne ist 27mal größer als die E., der Mond 19mal (A 21). Anaximenes läßt die E. durch ‚Verfilzung' des unendlichen Prinzips, der Luft, als ersten Weltkörper entstehen (Diels, VS 13 A 6). Aus der E. entstehen Sonne, Mond u. die übrigen Gestirne. Wie noch Parmenides lehrte Anaximenes, die äußerste Begrenzung der E. sei der Himmel (A 13). Später lehrten Anaxagoras u. Demokrit wie Anaximenes, die Ursache der Unbewegtheit der E. sei ihre Flächenhaftigkeit: sie gliche nämlich einer großen dünnen Tischplatte u. würde von der Luft getragen (A 20 u. A 7). Durch Verfestigung entstünde aus der Luft E. u. Wasser, durch Ausdehnung aus diesen wiederum Luft u. Feuer (A 8 u. 9). Die Gestirne bewegten sich um die E. (A 14). Die Sonne geht bei Nacht nicht unter, sondern wird durch die hohen Nordberge verborgen (A 7 u. 14). Die Schule des Pythagoras vollendete den Gedanken Anaximanders, indem sie der E. Kugelgestalt gab u. sie eine Kreisbewegung um das in der Mitte ruhende Zentralfeuer ausführen ließ. Als erster lehrte dies Philolaos (Diels, VS 44 A 1). Die Altpythagoreer nahmen außer der E. noch eine ‚Gegenerde' an. Sie liegt der bewohnten E. (Oikumene) gegenüber; deshalb kann sie nicht gesehen werden. Darauf folgen der Mond, die Sonne, die fünf Planeten, die Fixsterne, welche vom Zentralfeuer am weitesten entfernt sind. Die Fixsterne nennt Philolaos den Olympos, Planeten mit Sonne u. Mond bilden den Kosmos; die E.sphäre u. die sublunare Sphäre, welche beide der Veränderung u. dem Werden freund sind, ist der Uranos (ebd. 44 A 16). Das Weltganze ist unveränderlich (ebd. 44 B 21). Da die E. im Gegensatz zu den anderen Weltkörpern der Veränderung unterworfen ist, haben diese vor ihr den Vorrang. In der Gleichsetzung der fünf stereometrischen Körper mit den vier *Elementen u. der Weltkugel gleicht die E. dem Würfel (ebd. 44 A 15). – Heraklit dachte die E. kreisrund u. in der Weltmitte gelegen (Diels, VS 59 A 88). Heraklit lehrte einen Kreislauf der Elemente. Der ‚Abstieg' (κάτω ὁδός) läßt durch die Verdichtung des Urelementes Feuer zuerst Wasser u. E. entstehen; aus diesem fast alles übrige. Durch die ‚Ausdünstungen' von E. u. Wasser entstehen die Gestirne (ebd. 22 A 1 u. B 31). Diese nähren sich auch von den Ausdünstungen (ebd. 22 A 11). – Der Eleat Xenophanes aus Kolophon dachte die E. nach unten hin von unendlicher Ausdehnung (Diels, VS 21 B 28). Sie ist nicht überall von der Luft umschlossen. Aus der E. entsteht alles (ebd. 21 A 36). Sonne u. Gestirne entstehen aus der Luft (ebd. A 32). Xenophanes glaubte, E. u. Meer würden sich allmählich vermengen u. durch ihre endgültige Verbindung zu Lehm würden die Menschen zugrunde gerichtet werden (ebd. A 33). E. war für Xenophanes Anfang u. Ende aller Dinge (ebd. B 27). Aus E. u. Wasser ist auch der Mensch entstanden (ebd. B 33). – Sein Schüler Parmenides erklärte nach Diog. Laert. (9, 21) als erster, die E. sei kugelförmig u. liege in der Weltmitte (Diels, VS 28 A 1). E. u. Feuer seien die beiden Prinzipien. Die E. entspreche der Materie, dem Kalten, dem Nichtseienden; das Feuer ist das Gestaltende, Feurige u. Seiende (ebd. A 7. 24. 23. 34). Parmenides, dem Demokrit folgte, lehrte, die E. sei infolge ihres gleichen Abstandes von allen anderen Weltkörpern unbeweglich. Die Luft ist eine ‚Ausscheidung' der E. (ebd. A 37), die Sonne eine Ausscheidung des Feuers. Die E. ist zum größten Teil vom Okeanos umgeben (ebd. 38 B 1; 28 B 15 a). Parmenides soll als erster die Lehre von den bewohnten Zonen aufgestellt haben, wäre also der Schöpfer des Begriffs Oikumene u. Vorläufer der poseidonischen Zonenlehre (ebd. 28 A 44a). – Empedokles aus Akragas machte die E. zu einem seiner vier Elemente (vgl. o. Bd. 4, 1077), welche, selbst ungeschaffen u. ewig (Diels, VS 31 A 26), durch Liebe u. Haß vereinigt u. geschieden, das All aufbauen (ebd. A 41; A 21). Aus der uranfänglichen ‚Mischung' der Elemente wird die Luft ausgeschieden, dann das Feuer, welches sich unterhalb der Luft lagert, dann ein Gemisch aus Luft u. Feuer, unter diesen die Nacht (ebd. 31 A 30). Aus der stark eingequetschten E. sprudelt durch die Gewalt der Umdrehung das Wasser heraus, ‚der Schweiß der E.' (ebd. 31 B 55). Aus den Ausdünstungen des Wassers entsteht wiederum Luft (ebd. 31 A 49). Die E. ruht unbewegt in der Weltmitte (ebd. 31 A 49 u. 67). Die Sonne ist von ihr doppelt so weit entfernt wie der Mond (ebd. 31 A 61). Aus der E. entstehen Pflanzen,

dann Tiere (ebd. 31 A 70). – Anaxagoras aus Klazomenai stellte als ordnendes Weltprinzip den νοῦς auf (Diels, VS 59 A 47). Sein Substrat ist die Materie (ebd. A 42). Der νοῦς ordnete die vermengten Prinzipien der Materie, die unendlich betreffs Zahl u. Kleinheit sind (ebd. A 1). Der νοῦς ist das Prinzip der Bewegung. Das Feste, Flüssige, Dunkle, Kalte u. Schwere sammelt sich an der Weltmitte, daraus entsteht die E. Das ihr entgegengesetzte Warme, Strahlende, Dürre u. Leichte steigt in den Aether auf. Die E. ist flach wie eine Scheibe u. bleibt unbeweglich im schwebenden Gleichgewicht, weil es kein Vakuum gibt u. die Luft die E. trägt. Aus der E.feuchtigkeit entsteht das Meer, aus dessen Ausdünstungen der Regen (ebd. A 42). Werden ist ‚Ausscheidung'; es gibt keine Creatio ex nihilo (ebd. A 45). – Leukippos lehrte, das All sei unendlich u. bestehe aus unendlich vielen kleinen Körpern, den Atomen, u. dem Leeren (Diels, VS 67 A 1). Die Welten entstehen durch den Zusammenstoß u. die ‚Verkettung' der Atome. Wachsend u. sich verkettend, bilden sie die Gestirne; aus den Atomen, die sich nach unten absetzen, bildet sich später die E. (A 24). Sie bewegt sich um die Weltmitte u. hat die Gestalt einer Scheibe (A 1). Die Sonne dreht sich um den Mond. – Leukipps Schüler Demokrit lehrte hingegen, in unserer Welt sei die E. vor den Gestirnen geworden (Diels, VS 68 A 40). Die E. ist hohl (ebd. 59 A 87). Durch ihre Bewegung erwärmt sie sich u. erzeugt die Tiere (ebd. 68 B 5). Die E. hat einen festen Platz in der Weltmitte kraft der Verdichtung; sie ‚schweifte regellos' nur, als sie noch klein u. leicht war (ebd. 68 A 95; Ueberweg 108 deutet dieses Fragment [zu Recht ?] als nur anfängliche E.bewegung).

3. Platon, Aristoteles. Die Errungenschaft der Pythagoreer, Kugelgestalt u. Bewegung der E., nahm Platon, wohl sicher unter pythagoreischem Einfluß wieder auf (vgl. R Hackforth, Plato's cosmogony Tim. 27Dff: ClassQuart 9 [1959] 17/22). Er vereinigte die Vierelementenlehre der Atomisten mit der Lehre vom Demiurgen (vgl. o. Bd. 3, 696/8). Dieser erschafft nach dem Weltplan die eine, gute, sichtbare u. ertastbare Welt (Tim 28ab). Die Erschaffung besteht in der ‚Ordnung' der ungeordneten, bewegten, sichtbaren Dinge (ebd. 30a). Aus Feuer, dem Sichtbaren, u. E. schuf Gott den Weltenleib (ebd. 31b). Zur Verbindung (δεσμός) dieser beiden führt er die beiden anderen Elemente ein (ebd. 32b). Aus den vier Elementen wird nun die Welt geschaffen (ebd. 32c). Nach der Erschaffung der Zeit, der Sonne u. der anderen Gestirne schuf der Demiurg die E., ‚unsere Nährmutter', die älteste Gottheit (ebd. 40b). Sie ‚bewegt' sich (oder ist doch εἰλλομένην ‚ist geballt' zu lesen: Ueberweg 309_1 ?) zwischen den beiden Polen, schafft Tag u. Nacht u. wacht über diese (40c). – Die geschlossenste Darstellung des geozentrischen Weltbildes stellt des Aristoteles Schrift ‚Über den Himmel u. über die Welt' dar (vgl. hierzu P. Moraux, Recherches sur le De caelo d'Aristote: objet et structure de l'ouvrage: Revue Thomiste 5 [1951] 170/98; O. Gigon, Aristoteles-Studien I: MusHelv 9 [1952] 113/136). Der Kosmos ist zum Vollkommenen hin gestuft. Die Sonne, der Mond u. die E. befinden sich in der dritten Sphäre, die von der Vollkommenheit am weitesten entfernt ist. Die E. liegt im Mittelpunkt. Hier übt Aristoteles also Kritik an der pythagoreischen Lehre vom Zentralfeuer (293a20/293b15). Er fordert jedoch weiter, es sei zu berücksichtigen, daß der Standpunkt des E.bewohners nicht dem Weltmittelpunkt entspricht, sondern von ihm um die Länge des E.radius entfernt ist (293b25/33). Die E. ist sphärisch (293b33). Sie bewegt sich nicht (294a17). Die Mitte ist ihr naturgemäßer Ort (296a22). Kugelgestalt, Stellung im Kosmos u. Ruhelage ergeben sich aus der dem schweren Element E. naturgemäßen Bewegung zum Mittelpunkt. Im Verhältnis zu den anderen Gestirnen ist die E. nicht sehr groß (298b20).

4. Stoa. Die Stoa übernahm die Lehre von den vier *Elementen u. ihrem Kreislauf (vgl. o. Bd. 4, 1070) u. die Lehre, daß die Welt erschaffen sei. Gott ist feuriges u. geistiges Pneuma, gestaltlos, sich allem angleichend (Chrysipp: SVF 1009). Die Welt entsteht, wenn das Seiende sich aus Feuer durch Luft u. Wasser zum Festen wandle. So entsteht die E. (ders.: SVF 581). Nach gemeinstoischem Dogma nimmt die Entstehung ihren Ausgang von der E., welche in der Weltmitte liegt (ders.: SVF 582). Um die E. bewegen sich die anderen drei oder vier Weltsphären (ders.: SVF 555). Wasser, E. u. die anderen Elemente werden nicht aus eigener Kraft zusammengehalten, sondern durch das ‚Teilhaben' am Geist u. am Feuer (ders.: SVF 444). Wasser u. E. sind als ‚Zusammen-

gehaltene' die ὑλικὴ οὐσία (ders.: SVF 439). Die Differenzierungen dieser Lehre bei den einzelnen Stoikern, insbesondere bei Poseidonios (Zonenlehre), können hier nicht erörtert werden (vgl. K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1, 657/9; Stellung der E. im Kosmos, Größe, Entfernung von der Sonne, ,Ernährung' der Gestirne; Krasislehre [662/74]; Geographie, Oikumenenlehre, Zonenlehre).

5. Astronomen. Das klassische antike geozentrische Weltbild, wie wir es gewöhnlich dem kopernikanischen gegenüberstellen, wurde nicht von den Philosophen, sondern von den Astronomen vollendet. Die großen Namen sind hier Eudoxos v. Knidos, der Freund Platons, Aristarch v. Samos (vgl. Hultsch, Art. Aristarchos: PW 2, 1, 873/6), Hipparch von Bithynien (vgl. hierzu Rehm, Art. Hipparchos 18: PW 8, 2, 1666/81, insbes. 1672/807) u. Klaudios Ptolemaios (vgl. K. Ziegler-E. Boer-L. van der Waerden, Art. Klaudios Ptolemaios: PW 23, 2, 1788/1839). – (Zum ganzen Abschn. vgl. F. Duhem, Le système du monde [Paris 1914]; W. Gundel, Art. Astronomie: o. Bd. 1, 183/61; F. Gisinger, Art. Geographie: PW Suppl. 4, 521/685; W. Thomson, History of Ancient Geography [Cambridge 1948]; F. Ueberweg, Geschichte der Philosophie [1953]; W. Kranz, Kosmos [1955]; Ch. Mugler, Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes = Ét. et Com. 18 [Paris 1953]; J. Moreau, L'idée d'univers dans la pensée antique [Torino 1953]; J. Partsch, Die Grenzen der Menschheit 1. Die antike Oikumene = VerhLeipz 668, 2 [1916]; A. P. Tankalakis, Σχῆμα καὶ μέγεθος τῆς γῆς [Patras-Athen 1956]).

g. Bewertung der E. Die herrschende Lehre der Antike, daß die E. sich in der Weltmitte befinde, legt den Gedanken nahe, daß mit dem anthropo- u. geozentrischen Weltbild eine besondere ,Geltung' der E. verbunden ist. Indessen nahm die E. zwar nicht im Gegensatz zum Meer eine minder bevorzugte Stellung ein (Pittakos sagte ,die E. sei etwas Zuverlässiges, das Meer etwas Unzuverlässiges': Diels, VS 10, 5, 10), aber sie ,galt' weniger als der Himmel. Dies kam zunächst nicht in Bewertungen zum Ausdruck (,die E. ist schlechter als der Himmel'), sondern darin, daß der Himmel der Sitz der Götter, die E. der Lebensraum des Menschen ist. Es sei nur erinnert an den homerischen Gegensatz zwischen ,himmlischen' Göttern u. ,irdischen' Menschen (zB. Il. 1, 266 u. ö.). Dieser im Mythos begründete, unausgesprochene, tatsächliche ,Vorrang des Himmels' wurde von der griech. Philosophie unter dem Gedanken der hierarchischen Stufung des Geistes über die Materie, welche mit Himmel u. E. gleichgesetzt wurde, geltend gemacht. So lehrte Pythagoras, innerhalb der Welt gebühre dem würdigsten Weltkörper der würdigste Weltort; da das Feuer ,würdiger' sei als die E., gebühre ihm u. nicht ihr die Weltmitte (Diels, VS 58, B 37a). In seiner methodologisch bedeutsamen Kritik der pythagoreischen Kosmologie räumt Aristoteles ein, ,es könnten auch andere (Forscher) der Ansicht sein, der E. käme die Weltmitte nicht zu; doch dürften nicht die Erscheinungen zum Beweis von Lehrmeinungen dienen, sondern man müßte die gesetzmäßige Erklärung der Erscheinungen suchen' (cael. 293a18ff). Platon lehrt, wer der Schönheit den Vorzug vor der Tugend gibt, verunglimpft damit die Seele, denn er gibt dem Leibe den Vorrang vor der Seele. Dies ist unrichtig, denn ,nichts E.geborenes ist würdiger als Olympisches'. Wer über die Seele anderes lehrt, weiß nicht, welch ein wunderbares Ding er vernachlässigt (leg. 727d). In der Antithese Platos, erdgeboren-olympisch, d. h. irdisch-himmlisch liegt die Gleichsetzung mit dem Körper, der Materie. Sie macht die E. zum Inbegriff des Antigeistigen, das dem Geistigen nicht gleichberechtigt gegenübersteht, sondern von minderem Werte ist. Bei den Griechen hat den ,Vorrang des Himmels' am deutlichsten Aristoteles ausgesprochen an der bekannten Stelle seiner Schrift ,Über den Himmel u. über die Welt', wo er die Unsterblichkeit u. Unveränderlichkeit des Himmels schließlich noch durch das Consensusargument bekräftigt: alle Menschen teilen der Gottheit übereinstimmend den höchsten Ort zu, dadurch ist die hierarchische Bedeutung der Höhe deutlich gekennzeichnet (Aristot. cael. 1, 270b5). Der Himmel ist der erste Körper, ,mehr' als die anderen vier Elemente (ebd. 270b 20/5). Daher ist oben Bd. 2, 136 zu berichtigen: die antike Kosmologie sah das Verhältnis von Himmel u. E. nicht rein räumlich. – Eine Sekte der Stoiker allerdings wollte die E. zum Hegemonikon, dem führenden Prinzip, der Welt machen; jedoch lehrte Chrysipp, der Aether als der reinste u. beweglichste Körper verursache die Be-

wegung der Welt (SVF 642). Die schon bei Platon angetroffene Gleichsetzung des Geistigen mit dem Himmel kehrt bei Chrysipp wieder (ebd. 643). Für Chrysipp wie für Poseidonios war der Himmel das Hegemonikon der Welt (ebd. 644). Bei PsAristot. ‚Über die Welt' heißt es: die E. u. die Dinge auf ihr scheinen von dem von Gott gebrachten Nutzen am weitesten entfernt zu sein (397 b 30). In Literaturdenkmälern, welche vom stoischen Geist geprägt sind, bedeutet der Gegensatz von Himmel u. E. deshalb stets auch einen Wertunterschied. So etwa, wenn es in den Tusculanen heißt, der Tod sei eine Reise, eine Veränderung des Lebens; bei erlauchten Männern u. Frauen führe er in den Himmel; die übrigen Menschen halte er auf der E., am Boden, zurück (Cic. Tusc. 1, 27). Ähnliche Gedanken, die hier nicht als spezifisch stoisch betrachtet werden sollen, bei Horaz: die virtus strebt dem Himmel zu u. verschmäht den feuchten Boden (carm. 3, 2, 21/4). Erinnert sei an das ‚Himmelsstreben' des Herakles (Sen. [?] Herc. Oet. 73/8) u. des Capaneus, denen das Irdische zu gering ist (Stat. Theb. 10, 837/9). Lukan fragt angesichts des delphischen Orakels, welcher himmlische Gott die E. ‚erdulden' müsse (5, 88). – Die Minderbewertung des Irdischen in ihrer schlichtesten Form ist an einem sprachlichen Indiz abzulesen, der pejorativen Bedeutung des Adjektivs terrenus. So sagt Thetis zu Achilles, wenn sie Zeus sich vermählt hätte, hätte sie als magni puerpera caeli nicht ‚niedrige Parzen u. ein ‚irdisches' Los für ihren Sohn befürchten müssen' (Stat. Ach. 1, 254f); wegen Achill hat sie ‚Die 'E.' erfahren u. einen niedrigen Gatten' (ebd. 267f). Vorstufen dieses Gebrauches in etwas anderer Nuancierung: den Capaneus verlassen seine ‚irdischen' Glieder u. der Geist wird abgelegt (Stat. Theb. 10, 937f).

B. Christlich. I. Abwertender Diesseitsbegriff. a. NT. Das NT wird beherrscht von der dualistischen Vorstellung *Himmel u. E. Diese stehen einander nicht als gleichgeordnete Teile der *Schöpfung gegenüber. Der Vorrang des Himmels vor der E. drückt sich zB. schon darin aus, daß er stets als das erste Glied des Herrschaftsbereiches Gottes erscheint (zB. Mt. 6, 10; 11, 25; Lc. 10, 21; Act. 17, 24). Die Verbindlichkeit der von Petrus auf Erden vollzogenen Bindungs- u. Lösungshandlungen für den Himmel resultiert nur aus dem himmlischen Ursprung von Petri Schlüsselgewalt (Mt. 16, 19; Mc. 2, 10). Die Himmelsbezogenheit der Lehre Jesu führt zur Abwertung der E. Indem sich die Begriffe Himmel, Geist, Gott, Jenseits, Ewigkeit decken, wird die E. als ihr Widerpart zum Inbegriff der Materie, des Vergänglichen, des Diesseits, der Nichtigkeit. Diese Kerngedanken der Bergpredigt führt Paulus unter normativen Gesichtspunkten weiter. Während im außerpaulinischen Komplex des NT (zB. Mt. 6, 19/21) die E. jeweils nur der Schauplatz des mit dem Makel der Vergänglichkeit behafteten Geschehens ist, das sich ἐπὶ τῆς γῆς zuträgt, faßt Paulus die auf dieser E. befindlichen Dinge unter der Bezeichnung τὰ ἐπίγεια, welche einen deutlich negativen Akzent trägt. Der Makel des auf der E. Existierenden wirkt also auf die E. selbst zurück. Τὰ ἐπίγεια, die ‚irdischen' Dinge, umfassen die E. mit; die Unterscheidung in der Qualifikation des Tatortes u. der Sündentat selbst wird aufgegeben. Die E. ‚trägt' nicht nur den Makel, er ‚haftet' ihr bereits selbst an. Die δόξα der ἐπίγεια ist geringer als die δόξα der ἐπουράνια (1 Cor. 15, 40); das ‚irdische' Haus steht dem himmlischen nach (2 Cor. 5, 1); der ‚irdische' Leib dem himmlischen (1 Cor. 15, 40); in Fortführung davon auch die ‚irdische' Weisheit der himmlischen (Jac. 3, 14f). Zum Ganzen vgl. L. Brun, Jesus als Zeuge von irdischen u. himmlischen Dingen: SymbOsl 8 (1929) 57/77.

b. Väter. Der hierarchische Vorrang des Himmels vor der E. ist eine Grundüberzeugung der Väter (zB. Orig. or. 26, 6 [362 K.]; Ioh. Chrys. ad Theod. 1, 14 [PG 47, 207. 298]; Aug. serm. Domini 2, 5, 18 [PL 34, 1277] mit F. J. Dölger, Sol sal. 245f). Wasser u. E. ist allen Sterblichen gegeben; der Himmel ist nur den Auserwählten zugänglich (Hier. ep. 64, 9, 2). Die E. ist dem Himmel ‚unterworfen' (Lact. div. inst. 2, 12, 10). Ist aber der Himmel ὡραιότερος, βελτίων, κρείττων (Orig.) u. gilt seine schon ntl. Gleichsetzung mit Geist, Gott, Unvergänglichkeit, die unter dem Einfluß philonischer Gedankengänge vornehmlich von Origenes weiterentwickelt wurde, so muß die nicht nur kosmologisch niedere Situierung der E. ihre völlige Abwertung zur Folge haben; die abwärtsgebeugte Bestellung der E. ‚zieht' den Menschen ‚herab', läßt ihn ihren ‚tierischen' u. ‚häretischen' ‚Geist' aufnehmen (zB. Tert. adv. Marc. 2, 2; Greg. Naz. c. 1, 2, 10, 64/7); die Bezeichnung γηγενεῖς ‚der E. entstammend',

ist gleichbedeutend mit ‚dem Tode verfallen‘, ‚gottlos‘, ‚gotteskämpferisch‘ (Suda s. v. γηγενεῖς). Die Verneinung der E. zeigt sich auch darin, daß das Adjektiv γήϊνος bei den griech. Vätern die Funktion u. den Bedeutungsgehalt von ἐπίγειος übernimmt. Dieses Adjektiv γήϊνος ist seiner Bildung nach ein Stoffadjektiv; die negative Bewertung der E. ist auf ihre ganze ‚Substanz‘ ausgedehnt worden, der Makel haftet dem Stoffe selbst in seiner Gesamtheit an. Die erstmals bei Origenes zu fassende christl. Verwendung von γήϊνος für ‚irdisch‘ im abwertenden Sinne zeigt an einem sprachlichen Indiz, wie Orig. durch Aufnahme philonischer Konzeptionen die schon bei Paulus begonnene ‚Verwerfung‘ der E. vollendet (Orig. exh. mart. 37 [35 K.]; mart. 3; c. Cels. 3, 25; 4, 92; or. 9, 2; in Ioh. 10, 15; 10, 24; 4, 14; 6, 52). Die Begriffs- u. Wortgeschichte von ‚irdisch‘ (γήϊνος terrenus) kann hier nicht weiter verfolgt werden. Bei der Unzahl der Belege ohne bedeutungsmäßige Varianten käme sie einem statistischen Befund über die ‚Abkehr von dieser Welt‘ durch die Väter gleich (zB. Gelas. h. e. 2, 7, 30; Ambros. Noe 34, 127; Paul. Nol. carm. 2, 1, 506).

II. Abwertende E.symbolik bei den Vätern. Obwohl zB. Methodius mit Platons Gedanken vertraut war, daß die E. ‚an sich‘ nicht ‚böse‘ sei wie die Gesamtheit des übrigen Seienden auch, sondern nur durch den Gebrauch, den man von ihr mache (symp. 2, 5, 42 mit Plato symp. 180ef), obwohl Ambrosius mit einem vom AT abhängigen Ausdruck betont, daß die E. nicht ‚an sich‘ verflucht sei, sondern nur ‚in den Werken der Menschen‘ (parad. 15, 77; Seibel 75. 77), u. obwohl auch Eucherius weiß, daß die E. Wert u. Unwert symbolisieren kann (form. 3 [13 Wotke]), haftet der E. bei den Kirchenvätern trotzdem der Charakter des Vergänglichen, Fleischlichen, Sündigen an. Einige Väter unterscheiden noch zwischen der E. als solcher u. der E. als Metonymie für den Menschen u. bewerten beide verschieden. Aber die Zeugnisse für diese Unterscheidung sind verhältnismäßig spärlich (zB. Hier. in Is. 1, 2, 10; Cassiod. in Ps. 134, 6; Aug. qu. hept. 3, 67). Die Abwertung der E., die sich in ihrer Verwendung als Symbol ausdrückt, setzt einerseits das dualistische Denken des NT fort (Gegenüberstellung: caelum-terra, caelestis-terrenus, spiritalis-animalis, anima-corpus, insbesondere bei der Auslegung der Vaterunser-Prädikation ‚wie im Himmel, also auch auf E.‘; zB. Aug. Gen. ad litt. 2, 1, 4; serm. 56, 5; 57, 6; praed. 8, 51 [PL 44, 972]; Tert. res. mort. 26, 10). Anderseits beruht diese Abwertung auf dem atl. Gedankengang, daß der Mensch aus E. ist u. wieder zu E. wird (Gen. 3, 19). Daraus erwächst die Gleichsetzung der E. mit der caro humana schlechthin, die schon bei Philo greifbar war (o. Sp. 1118), bei den Vätern immer wiederkehrt, in ihrer Häufigkeit hier auch nicht annähernd zu erfassen ist u. sich zuletzt zur Formel verdichtet (zB. Orig. in Ioh. 6, 42; in Gen. hom. 1, 11; in Mt. 18, 54; Euseb. eccl. theol. 3, 3; Tert. an. 11; res. mort. 26, 1. 3. 6; PsCypr. mont. 4; Aug. serm. 13, 1 [PL 38, 107]; serm. 56, 5 [PL 38, 380]; civ. D. 14, 21; Gen. ad litt. 10, 8; conf. 1, 6; Hilar. myst. 4, 3; Arnob. Iun. in Ps. 66 [PL 53, 416 A]; 84, 12 [448 C]; 142 [555 B/C. 556 A]; Petr. Chrys. serm. 14 [PL 52, 233 C]; zur Wechselwirkung zwischen E. u. Mensch bei Ambros. s. Seibel 111). Die Formel ‚E. ist gleich Mensch‘ wurde durch einige Exegeten noch verschärft: E. ist der Sünder, der Feind der ecclesia (zB. Aug. in Ps. 2, 7; 113, 2, 12; in Gen. c. Man. 2, 18, 27; Euch. form. 3 [13 Wotke]), schließlich der Inbegriff des Gottwidrigen bei Ambrosius (Seibel 112). Die abwertende E.symbolik ist besonders häufig bei Gregor d. Gr. (mor. 9, 28, 44 [PL 75, 882 C/883 B]; 11, 35 [955 C/956 A]; 11, 10 [960 CD]; 15, 31, 37 [1100 A/D]; 28, 9 [PL 76, 459 D/460 D]).

III. E. als Ackergrund. a. Eigentlich. Die E. war für die Kirchenväter nicht nur ein abwertendes Symbol, nicht nur der Inbegriff der Vergänglichkeit, sondern auch der Ort gottgewollter Fruchtbarkeit. Da Lob des Schöpfers u. Lob seiner Werke zusammengehören, sind die hier zu erörternden Belege nicht als Zeugnisse der reinen Freude an ‚dieser Welt‘ zu deuten, die der Himmelsbezogenheit der christl. Lehre widersprechen würde. Mit starkem Naturgefühl beschreibt Ambrosius die Schönheit eines wogenden Kornfeldes oder die terra composita, die mit üppigem Pflanzenkleid bedeckt ist, das bestellte Kulturland, im Gegensatz zur terra rudis atque incomposita des ersten Schöpfungstages (Isaac 7, 60; exam. 1, 8, 28; vgl. auch *Locus amoenus). Fruchtbarkeit ist ein Wesensmerkmal der E., ein Gut an sich (Aug. qu. hept. 2, 2; Ambros. off. 2, 5, 21). Sie wird auch bestätigt durch Bezeichnungen u. Beinamen (Isid. diff. 1, 498 nach Serv. Aen. 10, 252 mit

ThesLL 1, 1709, 45f; Isid. or. 8, 11, 59; 11, 1, 2; vgl. *Demeter). Die Fruchtbarkeit der E. bzw. ihre Fähigkeit, das nackte Samenkorn in die Frucht zu verwandeln, diente als Analogiebeweis für die Auferstehung (Paul. Nol. carm. 31, 245/62; vgl. *Ähre: oben Bd. 1, 140). In der Endzeit wird nach der Lehre der Väter der Ackerbau nicht mehr nötig sein. Die selbsttätige Fruchtbarkeit der E. wird ihn ersetzen (Iren. adv. haer. 5, 33, 3; Daniélou 440). Laktanz schildert sie mit den Begleiterscheinungen der *Aetas aurea Vergils oder eines Götteradvents (inst. 7, 24, 7; vgl. o. Bd. 1, 149; Tert. nat. 2, 13). Auch die Geburt Christi war von prodigiöser Fruchtbarkeit begleitet (Prud. cath. 11, 57/61; Hilar. evang. 5/10). Von der Wertschätzung der Fruchtbarkeit der E. ist es leicht, den Übergang zu der in der Spätantike geläufigen Vorstellung von der fruchtbaren ,Mutter' E. zu finden, die vereinzelt auch bei den Kirchenvätern erscheint (Greg. Naz.: AP 8, 106; R. Keydell, *Epigramm AIIa1; Greg. Naz. c. 2, 1, 10, 478f; Aug. civ. D. 12, 26; Ambros. ep. 68, 2).

b. Übertragen. Grundlage der altkirchlichen Ackersymbolik ist das ntl. Gleichnis vom Sämann (Mc. 4, 1/9; Mt. 13, 1/23; Lc. 8, 4/15). Sein Sinn ist, etwa mit Lagrange, dahingehend zu bestimmen, daß das Schicksal des Wortes von der Anlage der Hörer abhängig ist wie das Saatkorn von der Beschaffenheit des Bodens (P. M. Lagrange, L'évangile selon St. Matthieu[2] [Paris 1923] 264). Das Gleichnis führt die im AT angelegte Bildersprache weiter (4 Esr. 9, 31; 8, 41; J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu[3] [1954] $62_{1/2}$; vgl. auch 5f. 60/2). Nach der Ausdeutung, welche im NT selbst erfolgt (Jeremias nennt sie ihrer Entstehung nach ,urkirchlich', 60), symbolisiert das Saatkorn das Wort Gottes u. die ,gute E.' diejenigen, welche das Wort in ihrem Herzen tragen u. Frucht bringen. Die Bestellung der E. wird also zum Symbol der Verkündigung; nur über die Person des Sämanns selbst fehlt im NT die Ausdeutung (Mc. 4, 20; Mt. 13, 23; Lc. 8, 15). Zur Entwicklung der Acker- u. Bauer-Symbolik trugen ferner bei: das Wort vom göttlichen Winzer (γεωργός, agricola) bei Johannes (15, 1) u. die Paulusstelle, welche das Ackerfeld mit der christl. Gemeinde gleichsetzt (1 Cor. 3, 9). Die Väter nehmen diese bereits im NT entwickelte Metaphorik auf u. setzen sie ohne große Veränderung fort. Die treue Seele ist E.reich, das hundertfach Frucht trägt (Orig. in Prov. 3 [PG 17, 168D]). Diese Formel ziehen auch heran: Athan. (in Ps. 84, 13 [PG 27, 373]), Faust. Rei. (ep. 9 [PL 58, 213]) u. Petr. Chrys. (s. 126 [PL 52, 548e]). Die E. wird von den Vätern schlechthin der Seele gleichgesetzt, als ,une terre passive' (Daniélou 457. 470; vgl. Greg. Nyss.: PG 44, 1092 CD). Als Bild für die Verkündigung erscheint deshalb nicht nur die Aussaat, sondern die ,Aufbereitung' der E. durch ,Jäten' usw. Die ,Scholle des Herzens' wird auf diese Weise für den Empfang des Gottessamens fruchtbar gemacht (PsClem. recogn. 6, 3 [PL 1, 1348C]). Paul. Nol. hat das Bild vom Herzensacker ausführlich entwickelt (c. 28, 279/86; vgl. Prud. c. Symm. 2, 1020/64). Auch die ,Scholle der eigenen Brust' kann durch religiöse Übungen gebändigt werden, damit wird die Ackermetapher gleichsam ,verinnerlicht' (Orig. in Ez. 4, 2 [363 Baehr.]; ähnlich etwa Ambros. in Ps. 36, 12 [PL 14, 1017A]; Ennod. vict. 8, 6 [CSEL 6, 447]). Ambrosius steckt den Seelenacker weiter ab; er bezeichnet mit dem Bilde die einzelne Gemeinde u. nimmt so das Bild aus dem Korintherbrief wieder auf (Ambros. vid. 14, 83). Jedoch übernimmt dabei der Priester die Rolle des göttlichen Landmanns. Prosper bezeichnet mit dem Gottesacker die ecclesia (in Ps. 108, 15; vgl. auch J. Daniélou 460; ders., Sacramentum futuri [Paris 1950] 39/41. Ähnlich Greg. M. mor. 17, 25 [PL 76, 26BC]). Bereits floskelhaft nennt Prosper an anderer Stelle die ,Besteller des Gottesackers' (d. h. die Priester), ,die das Notwendige brauchen' (in Ps. 103, 13. 14). Der ,Gottesacker' bezeichnet auch die Heiden, welche bekehrt werden sollen (zB. Cassiod. in Ps. 49, 11 [PL 70, 352D/353A]; Petr. Chrys. s. 164 [PL 52, 631 BC]). Theodoret entwickelt daraus folgerichtig γεωργία, ,Tätigkeit des Landmanns', als Metapher für die ,Christianisierung' (h. e. 1, 23, 8f). Methodius gebraucht das dazugehörige Verbum γεωργεῖν für die religiöse Lebensweise der christlichen Jungfrauen: sie vollziehen die geistliche Tätigkeit an sich selbst, ähnlich wie o. Sp. 1162 der ,Seelenacker' in der eigenen Brust lag (symp. 9, 4, 251). Der ,Gottesacker' wird auch universalistisch gedeutet. Er symbolisiert nicht mehr die Einzelseele oder die abgegrenzte Anzahl von Einzelseelen, sondern die ganze Menschheit, welcher Gottes Wort verkündigt werden soll (zB. Ambros. in Lc. 8, 52; Novat. tr. 7.

10; vgl. Bannier, Art. ager: ThesLL 1, 1302f). Orosius fordert jeden einzelnen Christen auf, sich freiwillig von Gott ‚bebauen‘ zu lassen. Die ganze Menschheit ist agricultura Dei (Oros. apol. 33, 2f). Zu dem Bilderbereich des Herzensackers gehört der ‚befruchtende *Regen‘ oder *Tau des Himmels (Aug. en. in Ps. 10, 10 [PL 36, 137A]; PsAthan. in Gen. 6, 2 [PG 28, 740D]). Die Scheidung des Wassers vom Festlande im Schöpfungsbericht symbolisiert für Origenes den Vorgang, durch welchen das fruchttragende ‚Kulturland des Herzens‘ geläutert wird (Orig. in Gen. hom. 1, 2. 4.). Auf die E. weisen Symbole der Bibel hin. Adam bedeutet ‚rote E.‘ (Greg. M. mor. 18, 47, 75 [PL 76, 82C]).

IV. ‚Heilige E.‘. Für die christlichen Schriftsteller gibt es keine an sich ‚heilige E.‘, aber ‚geheiligte‘ E. Die ‚abgeleitete‘ Heiligkeit der E. wird bewirkt: 1) Durch den Aufenthalt des Herrn (Anton. Plac. it. 18; Adamn. loc. s. 1, 23. 24 [CSEL 39, 246f]; Aug. civ. D. 22, 8; Peregr. Aeth. 5, 2; dazu allgemein etwa Kötting 406). 2) Durch einen Asketen (TU 32, 4; Theodoret. h. e. 21 [PG 82, 1433AB]; vgl. auch Kötting 407_{88}). 3) Dadurch, daß ein Märtyrer in der E. ruht oder dort sein Blut vergossen hat (Hier. ep. 46, 8, 1; Greg. Tur. virt. s. Mart. 3, 60 [vgl. o. Bd. 1, 460]; 4, 25 [vgl. Kötting 273_{1044}]; Joh. Ruf. v. Petri Ib. 102R.; Greg. Nyss. vita Theod. [PG 46, 740A] mit Kötting 408_{94}). Nach dem Bericht des Johannes verwendet Jesus zur Heilung des Blinden (9, 1, 8. 6) E., die er mit seinem Speichel vermischt hat, indes er bei Mt. (9, 27/31) nur seine Hand auflegt, bei Mc. (8, 23/6) Speichel verwendet. Prudent. folgt in der Apotheosis dem Bericht des Johannes, aber auch für ihn ist der Träger der Wunderkraft ausdrücklich der *Speichel, d. i. ‚verflüssigter Hl. Geist‘, u. nicht die E. Die Verwendung von E. begründet Prudent. mit der E.erschaffenheit des Menschen (apoth. 675/95). – Die Heiligkeit der E. geweihter Stätten erforderte besondere Formen der Verehrung: man verehrte sie durch *Prostration u. *Kuß (Anton. Plac. it. 18); man betrat sie nur *barfüßig (Peregr. Aeg. 5, 2; Hier. ep. 22, 196; vgl. o. Bd. 1, 1189/91). Die kräftigste Auswirkung aber hat die hl. E. in der Form der *Eulogia (‚benedictio‘; dazu allgemein auch Kötting 406). Ein charakteristisches Beispiel bei A. Grabar, Les ampoules de terre sainte (Paris 1958) Taf. 11. Als benedictio entnommene E. aus dem heiligen Lande vertreibt Geister u. bewahrt vor Schaden an Gesinde u. Vieh (vgl. o. Bd. 3, 420; Aug. civ. D. 22, 8). E. vom Grabe des hl. Martin ist ein Heilmittel gegen Magen- u. Darmerkrankungen (Greg. Tur. virt. s. Mart. 3, 60 [o. Bd. 1, 460]). E. vom Standort des Jakobus gilt ganz allgemein als Trägerin besonderer ὠφέλεια (Theodrt. h. e. 21 [PG 82, 1433AB]; Kötting 407_{87}; St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3 [1938] 248). Die E. der Kirche, wo Petrus zuerst begraben ward, war im MA eine Reliquie (vgl. A. Bruckner-R. Marichal, Chartae latinae antiquiores 1 [Olten 1954] 38 nr. 36). Theodor v. Edessa heilte den Kalifen von Bagdad durch in Wasser gelösten Staub vom Hl. Grab (Vita Theod.: Byzantion 16 [1942/3] 193f). Die hl. E. kann außer der besonderen Heilkraft auch die Eigenschaft der Unberührbarkeit durch Menschenhand haben; zB. weigerte sich die E. der Himmelfahrtsstätte Christi, den marmornen Fußboden der Basilika zu tragen, u. bewahrte unauslöschbar die Fußspuren Jesu (Adamnan. loc. s. 23, 24 [CSEL 39, 246f]). Eine andere Auswirkung der hl. E. war besondere Fruchtbarkeit. Ein Acker vor der Basilika von Jericho trug selbsttätig bis zu 3 Scheffel Getreide u. mußte nicht bebaut werden (Anton. Placent. 13 [CSEL 39, 168]). E. vom Berge *Golgotha hatte einen besonderen, nicht eindeutig überlieferten Namen (Gloss. emend. 3, 578. 71; 3, 588, 2; 3, 609, 58).

V. Prodigien. Wunderbares Eingreifen der E. in das Geschehen begegnet in biblischen Reminiszenzen u. in der christlichen Hagiographie u. Legende. Die christlichen Prodigien sind ebenso parteiisch wie die jüdischen (o. Sp. 1123), indem die E. jeweils zugunsten der (frommen) Christen eingreift. – Optat. gibt einen Überblick über die Funktion der E. als göttliches Straforgan; er erinnert an die Unfruchtbarkeit in Ägypten u. an den Untergang der Rotte Korah (1, 21 [CSEL 26, 24]). Einen Sarazenen, der den Antonius mit dem Schwert bedroht, verschlingt die E. (Joh. Mosch. prat. spir. 99 [PG 87, 2957C]). In der Vision eines in Versuchung geratenen Mönchs klafft die E., zeigt ihm die begehrte Frau als Leiche u. bewahrt ihn dadurch vor der Sünde des Fleisches (Joh. M. prat. 19 [2865BC]).

VI. Mythos u. Kultus. Die Kirchenväter erwähnen die antike E.göttin Gaia, Ge, Tellus, Terra (vgl. auch *Demeter) meist im Zusammenhang ihrer apologetischen Polemik

u. geben dabei die Lehren der stoischen Theologie wieder. Daraus ergibt sich der antiquarisch-gelehrte Charakter dieser Argumente. Man darf also nicht erwarten, dort alte Vorstellungen des Volksglaubens zu finden. An den in Frage kommenden Fundstellen bezeichnet Terra meist, jedoch nicht ausschließlich (vgl. Lact. inst. 1, 22, 28), die griechische Gaia (Tert. nat. 2, 12), Tellus die römische Göttin (zB. Aug. civ. D. 7, 2). Es werden Probleme der Götterhierarchie, der Identifizierung u. des Stammbaumes der Götter erörtert. Entsprechend der Tendenz der frühen Kirche bekämpft Tertullian die allegorische Auslegung des alten kosmologischen Mythos von der Verbindung Uranos-*Saturnus mit der Gaia-Terra (nat. 2, 12; vgl. ap. 10, 9; Ambr. exam. 1, 1, 2; Lact. inst. 1, 22, 28). Auf den Stoiker Arkesilaos geht die von Tert. wiederholte dreifache Klassifikation der Götter zurück. Himmel u. E. (Terra) sind hier wie auch sonst Stammeltern der Olympier (nat. 2, 2; 2, 18, 4/6). Als Stammutter der olympischen Götter heißt die E. mater deorum (Carmen c. pag. 94). Nach der Lehre Varros gehörte Tellus neben Ceres zu den dei selecti (Aug. civ. D. 7, 2). In Gleichsetzungen mit anderen Göttinnen wird die E. bald als personifizierte E.göttin, bald nicht personenhaft aufgefaßt. Lactanz nennt Tellus eine ‚Appellation' der Vesta (epit. 19, 3; vgl. Aug. civ. D. 4, 10; Arnob. 3, 32). Im Gefolge synkretistischer Theologie erklärt Augustin, Magna Mater, Ceres, Juno seien nichts anderes als die (nicht als Person gefaßte) E. (civ. D. 7, 16; 4, 10). Arnobius setzte die E. mit Vesta, Magna Mater u. Ceres gleich (3, 32). Zum synkretistischen Gedankenkreis gehört die Scheidung von Terra, Tellus u. Tellumo als verschiedenen Aspekten der E. (civ. D. 4, 10). Häufig wurde die E. mit Ceres-Demeter identifiziert (o. Bd. 3, 692f; in Frage kommen Firm. Mat. err. 17, 3; nach Cic. nat. d. 2, 67; Orig. exh. mart. 46 [42 K.]; Arnob. 5, 34. 39; Theodrt. gr. aff. cur. 3 [PG 73, 876 B]). Auch Isis u. E. wurden einander gleichgesetzt; jedoch selten in Ägypten selbst (Firm. Mat. err. 2, 6; vgl. Serv. Aen. 8, 696, 2; Macrob. 1, 20; A. Pastorino, Firmicus Mat., De errore profanarum religionum [Firenze 1956] 29). Die Phryger von Pessinus verehrten die E. als die Allmutter schlechthin (Firm. Mat. err. 3, 1). Von den Ehen der E. war die mit dem Himmel am meisten bekannt (s. oben). Der Ehe von Himmel u. E. sollen nicht nur die Olympier entsprossen sein, sondern, wie Mnaseas lehrte, auch die Musen (Arnob. 3, 37). Die Väter erwähnen ferner die Erichthonios-, Kekrops- u. Antaiossage (Tert. spect. 9; Greg. Naz. c. 2, 2, 4, 130f [PG 37, 515]; Aug. civ. D. 18, 12f). Die Kosmas-Scholien zu Gregor v. Nazianz führen an, daß *Daphne die Tochter der Ge sei (PG 38, 499f; vgl. o. Bd. 3, 585). Kultbesonderheiten erwähnen die Kirchenväter nicht. Lediglich Arnobius bezieht sich einmal auf den natalis Telluris (7, 32).

VII. Grab. Soweit wir wissen, haben die Christen, soweit sie Handlungsfreiheit hatten, ihre Toten von Anfang in der E. bestattet. Sie folgten damit jüdischer Tradition u. wohl auch den natürlichen Gegebenheiten, da andere Bestattungsformen nicht überall u. nicht unbeschränkt möglich sind, erhöhten jedoch den Vorgang der E.bestattung, indem sie ihn in die heilsgeschichtlichen Zeitabläufe einordneten, die durch Schöpfung, individuellen *Tod u. *Auferstehung gegliedert sind. Der Mensch ist aus E. erschaffen (dazu vgl. Lact. inst. 2, 10, 3; ira 10, 43; Vict. Poet. fabr. mundi 4; Hier. ep. 51, 6, 5 mit Tietze, Art. humus: ThesLL 6, 3, 3121/3; Joh. Chrys. in Gen. hom. 2, 4 [PG 53, 31]; Firm. Mat. err. 25, 1; Aug. civ. Dei 13, 3; Tert. res. 6; Hil. in ps. 118; PsAmbros. symb. 193 C.; Aug. in Gen. ad litt. 6, 4 [174]). Er gibt durch seinen Tod der E. das ihre wieder, da sein Leib eine ‚Gabe' (ILCV 271 aus Rom), ein ‚Unterpfand' (ebd. 4755, 13) oder ein ‚Darlehen' der E. (ebd. 1031) war. Die Bestattung ist die ‚Restitution', durch die der ‚Leib' (corpus) der E. den Menschenleib zurückerhält, der ihr Eigentum geblieben war (ebd. 990). Die Bestattung wird auch als ‚Rückkehr' des Verstorbenen zu seinem ‚Ursprung' gedeutet (ebd. 1194). Deshalb ist es von tieferer Bedeutung, daß der *Urmensch Adam nur in E. begraben wurde (Adamnan. loc. sanct. 2, 10 [CSEL 39, 260]). Nach christlicher Auffassung bedeutet der Tod die zeitweilige Trennung von Leib u. Seele; die Seele fährt gen Himmel; denn die E. ist nicht die wahre Heimat des Menschen (Ambros. exc. fratr. 2, 23; ep. 108, 1, 3; Cypr. mort. 26. vgl. Ch. Favez, La consolation latine chrétienne [Paris 1939] 93. 155_9). Angesichts des offenkundigen Vorranges der Seele vor dem Leibe wird die Bestattung deshalb gedeutet als ‚Ablegen' (deponere), ‚Abstreifen' des Leibes, wie dies mit einem Gewand geschieht (ILCV

1044, 5f; 3346). Prud. stellt den Vorgang der Trennung von Leib u. Seele in Anlehnung an lukrezische Gedanken als ‚elementare' Auflösung und Rückkehr der Atome in ihr ursprüngliches Element dar (cath. 10, 1f mit Lucr. 3, 338f; vgl. E. Rapisarda, Influssi Lucreziani in Prudenzio: VigChrist 4 [1950] 52f). Die E. ‚birgt', ‚besitzt', ‚versteckt' den Leichnam (zB. Ambros. exc. fratr. 2, 68 [PL 16, 1392]; ILCV 330A, 3; 4164, 4; 3645, 2; 4813A, 3). Schließt sich durch die Bestattung des Leichnams gleichsam der Kreislauf der Elemente, so ist der Austausch von Materie zwischen E. u. Menschenleib doch nicht beendet. Zwischen Schöpfung u. individuellem Tod war der Menschenleib der Gegenstand eines schuldrechtlichen Verhältnisses (Schenkung, Darlehen), das durch die Bestattung zum Erlöschen kam; durch die heilsgeschichtliche Gewißheit der Auferstehung des Leibes wird zwischen der E. u. Gott ein neues ‚Obligationsverhältnis' begründet: die Leiber der Bestatteten sind bei der E. nur ‚hinterlegt', ein depositum im Rechtssinne (zB. Ambros. exc. fratr. 2, 56 [PL 16, 1387]; weiterer Beleg für die metaphorische Verwendung von depositum: J. Ranft, Art. depositum: o. Bd. 3, 783; vgl. zu depositus überhaupt D. Dante Balboni, Natale Petri de cathedra: EphLit 68 [1954] 97/126). Die E. ‚schuldet' Gott alle Toten (Paul. Nol. carm. 31, 271/303). Ihre in der Fruchtbarkeit bewährte Fides garantiert die als ‚Herausgabe' im rechtstechnischen Sinne aufgefaßte *Auferstehung der Leiber (Ambros. exc. fratr. 2, 56 [PL 16, 1387]). Zu dem Vergleich des toten Leibes mit einem Samenkorn, das bei der Auferstehung ‚aufgeht', vgl. o. Sp. 1161. Die Bestattung stellt also nur einen Zwischenzustand dar; sie wird nicht nur unter dem christlichen Bilde der ‚Hinterlegung', sondern auch unter dem antiken Bilde des Ruhens u. Wohnens erfaßt. Darauf zielt der auch auf christlichen Grabsteinen häufige Wunsch sit tibi terra levis, s. t. t. l. (vgl. F. Cumont, Lux perpetua [Paris 1949] 16; A. M. Schneider, Refrigerium, Diss. Freiburg [1928] 24). Umgekehrt soll die E. schwer auf Goliaths Grab lasten; deshalb pflegten Pilger 3 Steine darauf zu werfen (Anton. Placent. itin. 31 [CSEL 39, 179]; vgl. I. Opelt, Das Grab des Riesen Goliath: JbAC 3 [1960] 17/23).

VIII. Stellung der E. im Kosmos. a. Väter u. heidn. Wissenschaft. Die frühe Kirche verhielt sich aus dogmatischen Gründen gleichgültig, ja ablehnend gegen die astronomisch fundierte Kosmologie der Antike, welche die Problemkomplexe der E.entstehung, E.gestalt, E.-größe u. E.lage spekulativ oder mathematisch zu lösen versuchte. Beispielhaft dafür ist die völlige Verständnislosigkeit des Basilius für die Kosmologie (hex. 1, 9 [PG 29, 24A]) oder der ‚gläubige Agnostizismus' des Ambrosius; er verwirft eine nähere Erörterung der Fragen de positione aut qualitate terrae als nutzlos u. begnügt sich mit den Erklärungen der Hl. Schrift (ex. 1, 6, 22). Die Abneigung gegen die Naturwissenschaft, das lediglich seelsorgerische Interesse der Väter kommt immer wieder zum Durchbruch: als ἀχρηστομάθεια klassifiziert Euseb einleitend die antiken Lehren über die E.-lage, sowie über die anderen traditionellen kosmologischen Probleme (praep. ev. 15, 1, 7). Zu diesem ‚Agnostizismus' der Väter vgl. A. Hermann, Der Nil u. die Christen: JbAC 2 (1959) 40f. – Anschließend an die früheren Ansätze, vornehmlich des Severian v. Gabala, entwickelt Kosmas Indikopl. aus der Bibel ein geschlossenes Weltsystem, zugleich eine Welt-Anschauung, deren Ablehnung er als Verstoß gegen die Hl. Schrift u. das christl. Dogma wertet (4 [PG 88, 188C]). Aus dieser Verankerung seiner Lehre erwächst die scharfe Polemik des Kosmas gegen die säkulare antike Kosmologie. Das Urteil, sie sei eine ἀνωφελὴς γνῶσις (4 [PG 88, 188C]), ihre Vertreter ματαιολόγοι, zeitigt immer neue Ausbrüche der Intoleranz, welche, auch in der Form des Schimpfwortes, den ganzen Traktat beherrscht.

b. Erdgeschichte als Heilsgeschichte. Für die Kirchenväter ist die Geschichte der E. nicht Geologie, sondern Teil der Heilsgeschichte; *Schöpfung, *Sündenfall, *Sintflut u. Endzeit (*Eschatologie) sind ihre großen Einschnitte. Diese Wechselwirkung der E.- u. Menschheitsgeschichte ergibt sich aus der Bestimmung der E. zur Behausung des Menschen (Philo op. mundi 78; Cyrill. Hier. cat. 6, 3 [PG 33, 541B]; Sev. Gab. hom. 4, 3 [PG 56, 460]; Euseb. in Ies. 45, 12 [PG 24, 413b]; Procop. Gaz. in Ies. [PG 87, 242D] u. ö.). Die anthropologische Ausrichtung des christl. Weltbildes erzeugt im Gefolge jüdischen Denkens (dazu o. Sp. 1115) die Auffassung, zwischen der Sündhaftigkeit des Menschen u. der Sündhaftigkeit der E. bestehe ein enger Zusammenhang. Der Sündenfall veränderte auch die E.: vorher trug sie nur gute Ge-

wächse; nachher auch Unkraut (PsProsp. promiss. 1, 5). Da die Sünden der Menschen die E. befleckten, sollte die Sintflut die E. ‚reinigen' (Optat. Milev. 6, 6; Orig. c. Cels. 6, 58). Nach Tertull. lassen sich sogar noch Spuren der Sintflut feststellen (pall. 2, 3). Die Kirchenväter erwähnen häufig die im Korintherbrief (1, 15, 55) verheißene endzeitliche Erneuerung der E., ohne jedoch die Verheißung zu konkretisieren oder das Bild der ‚neuen E.' zu entwerfen (Orig. in Ioh. 10, 35 [229 K.]; Lact. inst. 7, 26, 5; Commod. instr. 2, 4, 10; Aug. civ. Dei 20, 16/30).

c. Weltschöpfungslehren. 1. Voraussetzungen. Die Weltschöpfungslehren der Väter sind in der Form des Genesiskommentars, den sog. ‚Hexaemeron'-Traktaten, niedergelegt (vgl. Robbins 1f). Die Problematik der Entstehung, Ordnung, Endlichkeit u. Bezogenheit der Welt u. der einzelnen Weltkörper wird anhand des Bibeltextes erörtert, so daß dort nicht berührte Fragen nicht aufgeworfen werden oder unbeantwortet bleiben. Die Schöpfungslehren der Kirchenväter lassen sich daher am bequemsten anhand der atl. Schöpfungstermini entwickeln, welche die Väter kommentieren, indem sie an die Schöpfungslehre Philos anknüpfen, die letzten Endes auf den platonischen Timaios zurückgeht (Robbins 2/11; Leisegang, Art. Philo: PW 20, 16/26). Eine weitere methodische Voraussetzung ist die aristotelische Lehre von den 4 *Elementen, E., Wasser, Luft u. Feuer, die fallweise mit den Weltkörpern gleichgesetzt werden (Robbins 13; zB. Euseb. in Ies. 45, 12 [PG 24, 413B]; Sev. Gab. hom. 1, 5 [PG 56, 435]; E. zugleich Weltkörper u. Element). Das von den Vätern benutzte Begriffssystem ist vornehmlich neuplatonisch orientiert (Robbins 19).

2. Zeit u. Materie. Die Weltschöpfung geschah nicht in der Zeit, sie ist der Beginn der Zeit; die Zeit ist der Bewegungsintervall des Kosmos (Philo op. mundi 7; Robbins 6f). Die Kirchenväter stimmen darin überein, daß die Schöpfung Creatio ex nihilo war (Tert. adv. Hermog. 22 [151]; A. Ehrhardt, Creatio ex nihilo: Studia Theologica 4, 1 [1951] 13/43 besteht darauf, daß die Schöpfung aus Gott komme; das ‚Nichts' müsse qualitätslos aufgefaßt werden, damit ein widerchristl. Dualismus vermieden würde). Die in Philos Traktat über die Erschaffung der Welt nicht erörterte Frage nach dem Ursprung der Materie lösten die Kirchenväter durch die neuplatonische Interpretation des ersten Satzes der Genesis, welche sich vornehmlich in der Ostkirche durchsetzte. Die Gnostiker hatten zwei E. unterschieden, die E. als Weltkörper u. als ‚Substanz', als das Gott von außen zukommende ungeschaffene ‚Substrat' der Schöpfung, die dann im wesentlichen auf eine Durchformung herauslaufen würde (Tert. adv. Hermog. 23/32). Dagegen beweist Orig., daß die Materie erschaffen ist, weil sie die von Gott geschiedenen Qualitäten aufnimmt (in Gen. 1, 22 [PG 12, 48f]). Die Lehre von der Unerschaffenheit der Substanz muß eine gewisse Beständigkeit gehabt haben, denn noch im 4. Jh. bekämpft sie Basilius (hex. 2, 1. 3 [PG 29, 29C. 33B/36B]). Himmel u. E. als uranfänglich erschaffen ‚umgreifen' alles andere körperliche Seiende (zB. Ambros. 1, 6, 20; Sev. Gab. hom. 1, 4 [PG 56, 434]; Cosm. Indic. 2 [PG 88, 128C]; 2 [76 A]). Die Zweiheit von Himmel u. E. sind die äußersten Größen oder auch die cardines rerum (Ambr. exam. 1, 7, 25). Severianus v. Gabala bekämpft eine allegorische johanneisierende Auslegung des Einleitungssatzes der Genesis, welche die E. mit Christus gleichsetzt, weil die E. erschaffen ist (hom. 1, 3 [PG 56, 432]).

3. Intelligible u. sichtbare Welt. Durch die uranfängliche umfassende Schöpfung der ganzen Materie erzeugt der Schöpfer gleichsam die Schöpfungsvoraussetzungen. Wenn dies festgestellt ist, pflegen die Kirchenväter an den letzten Endes platonischen Gedanken des ‚Schöpfungsmodells' der Welt anzuknüpfen (Robbins 4/6). Wie Philo lehrte, schuf der Schöpfer zuerst den unkörperlichen Himmel, die unsichtbare E., die Idee der Luft (= die Finsternis) u. des Leeren (der Abgrund des Schöpfungsberichtes von Gen. 1, 2), die unkörperliche Wesenheit des Wassers, des Geistes u. des Lichtes, eine intelligible Sonne (Philo op. mundi 29). Nachdem die intelligible Welt im Logos des Schöpfers vollendet war, schuf er nach ihrem Muster die sichtbare Welt. Origenes erweitert diese Gedanken Philos, indem er die Kraft des göttlichen Wortes als wirkende Schöpfungsursache einführt, welche er in johanneischem Sinne mit dem Licht gleichsetzt. Der unsichtbare Himmel u. die unsichtbare E. werden durch die ‚ins Sein führende Kraft' des göttlichen Lichtes sichtbar (in Gen. 1, 22 [PG 12, 48f]). Gregor v. Nyssa baut auf der manifestierenden, zeigend-erzeugenden, erhellen-

den Kraft (δύναμις) des Lichtes seine ganze Schöpfungslehre auf (hex.: PG 44, 72f); ähnliche Gedanken erscheinen, allerdings stark verflacht, bei Iohannes Chrys. (in princ. erat verb.: PG 63, 546) u. bei Severian v. Gab. (hom. 1, 5 [PG 56, 435]). Der Einleitungssatz der Gen. wird ferner oft als Erschaffung der 4 Elemente ausgelegt (Euseb. eccl. theol. 3, 2, 154). Eine von Filastrius bekämpfte Häresie leugnete den Begriff der ὕλη u. glaubte nur an diese E. (haer. 6, 7). – Die Erschaffung des Lichtes bedeutet den Einschnitt zwischen der Erschaffung der intelligiblen u. der körperlichen Welt; die Erschaffung der körperlichen Welt ist wiederum mehrfach gegliedert. Am ersten Schöpfungstage wird die Materie, d. h. die Gesamtheit des Seienden erschaffen; sie wird im Schöpfungsbericht mit dem polaren Begriff ‚Himmel u. E.‘ umfassend bezeichnet. Ihr folgt an den weiteren Tagen der Schöpfungswoche die ordnungsgebende Disposition (Sev. Gab. b. Cosm. 10 [PG 88, 417]; Ambros. ex. 1, 6, 10; vgl. Greg. Nyss., Joh. Chrys., Cosm. Indicopl. an den bereits zitierten Stellen; ferner Aug. civ. Dei 11, 9). Die Lehre von der διακόσμησις erscheint im Kommentar zu dem Satz ‚die E. war wüst u. leer‘ (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος: Gen. 1, 2 mit Philo op. mundi 29; Orig. in Gen. 1, 12 [PG 12, 48]; PsAthan. interpret. in vet. test.: PG 28, 729C; Basil. hex. 2, 1 [PG 29, 29C]; 2, 3 [PG 29, 33B/36B]; Greg. Nyss. hex.: PG 44, 77/80; Sev. Gab. hom. 2, 3 [PG 56, 441]; Diod. Tars. frg. in Gen.: PG 33, 1563A). Die realistische Erklärung von invisibilis, die E. sei ‚unsichtbar‘ gewesen, weil sie vom Wasser bedeckt war, erscheint bei einem Anonymus, gegen den Severianus v. Gab. polemisiert, u. bei Basilius (hex. 2, 3 [PG 29, 36B]), indessen die oben erläuterte Zerlegung des Schöpfungsgeschehens in eine isolierte Schöpfung der Materie u. ihre Durchformung im ganzen vorherrscht. – Der für die E. einschneidendste Akt der διακόσμησις war die am dritten Tage der Schöpfungswoche erfolgende Scheidung des Wassers vom Lande (Gen. 1, 10). Die dabei erfolgte ‚Namengebung‘ ‚u. Gott nannte das Trockene E.‘ war für die E. ‚konstitutiv‘ nach der herrschenden Lehre der Kirchenväter. Der Prädikatscharakter des Wortes E. in dem ‚Namengebungs‘-satze (Gen. 1, 10; Basil. hexaem. 4, 5 [PG 29, 85C/92A]) zeigt an, daß die E. nicht erst durch die Scheidung die ihr eigentümliche Eigenschaft der Trockenheit erhält. Für Gregor v. Nyssa ist der Scheidungsvorgang das Anzeichen dafür, daß jedes der ‚Elemente‘ für sich vollkommen u. in seinem Bestande konstant ist (hex. 88f [PG 44, 88f]). Dieselbe Verquikkung der Vorstellung von Weltkörpern u. Elementen findet sich auch bei Paul. Nol. Für ihn ist die Schöpfung die Abgrenzung der als Elemente (exordia) aufgefaßten vier Weltkörper Meer, Länder, Luft, Himmel (carm. 32, 169/87). Severian v. Gab. verwendet zur Erklärung der Scheidung von Wasser u. Land geologische Kriterien. Berge u. Inseln sind erst durch diese Scheidung entstanden; sie bleiben im Schöpfungsbericht unerwähnt, damit die ursprüngliche Einheit der E. deutlich wird (hom. 3, 1 [PG 56, 447f]). Die Kommentare der Kirchenväter zu den weiteren Schöpfungsakten brauchen hier nicht behandelt zu werden; für unseren Zusammenhang ist lediglich von Bedeutung, daß der Mensch aus jungfräulicher E. geschaffen ist, die der Regen noch nicht berührt hat (Iren. adv. haer. 3, 21, 22; vgl. 3, 1/8; Daniélou 458; Tert. c. Iud. 13, 11; Firm. Mat. err. 25, 2). Die jungfräuliche E. ist der Typus Mariens (Tert. carn. Christi 17; F. A. Lechner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten [1886] 32f; Daniélou 458f).

4. Weltenhaus. Grundlage der christl. κοσμοποιΐα sind zwei Stellen des AT: Ies. 40, 10 u. Ps. 103, 3 u. die Vorstellung vom gestuften Kosmos, in dem die E. der unterste u. letzte Teil ist (Ambros. Cain et Abel 2, 9, 31; Aug. Gen. ad litt. imperf. 3 [464, 7]; Procop. Gaz. in Ies.: PG 87, 1961 B; Basil. hex. 1, 7 [PG 29, 20B]). Das christl. Welt-Bild stellt der heidn. These von der Kugelgestalt des Kosmos, aus welchem die Kugelgestalt der E. folgte, die aus den beiden Bibelstellen entwickelte Lehre vom Welten-Gebäude oder Weltenhaus gegenüber, die nach Ansätzen bei Theodor v. Mopsueste, Diodor, Cyrill u. Severian v. Gabala bei Kosmas Indikopl. ihre vollste Ausprägung erfuhr (allgem. Robbins 59f). Die Ursache, daß die Christen die antiken Lehren so heftig bekämpften, war letzten Endes dogmatisch; denn wenn die E. eine Kugel ist, so ist sie überall bewohnt u. bei den Antipoden läge der Himmel (relativ) ‚unter‘ der E. Dies aber war für die Väter unannehmbar (zB. Lact. inst. 3, 2/4; Aug. civ. Dei 16, 9; Isid. or. 9, 2, 136; Cosm. Indicopl. 1, 1 [PG 88, 65]). – Für Orig. hat die E. Kugelgestalt u. liegt in der Weltmitte. Die Psalmstelle, welche

die E., den ‚Fußschemel Gottes' nennt, legt Orig. allegorisch aus (frg. in Gen.: PG 12, 93C). Bei Cyrill v. Alex. gewinnt die Psalmstelle bereits das Übergewicht. Cyrill schichtet einen gestuften Kosmos auf, in dem das *Firmament (auf dessen grundlegende Bedeutung für die Kosmologie hier nur in Parenthese hingewiesen werden soll) den oberen Himmel, das ‚Königreich Gottes' von dem unteren sichtbaren Himmel trennt (cat. 9, 5 [PG 33, 641]). Für Johannes Chrys. ist der Himmel ein Zelt, der Kosmos ist nicht sphärisch u. bewegt sich nicht (in Hebr. hom. 14 [PG 63, 110f]). Die Lehre, daß der Himmel oben gewölbt ist, der Ansatzpunkt der Lehre vom Weltenhaus, kehrt wieder bei Basil., Severian v. Gab. u. Kosm. Indikopl. (in hex. 1, 8 [PG 29C/31C]; Sev. Gab. b. Cosm.: PG 88, 424AC). Die E. ist ringsum von Wasser umgeben. Die Beantwortung der Frage, wieso sie nicht stürzt, ist von physikalischen Gegebenheiten unabhängig; gleichgültig, ob die E. nun auf dem Wasser schwimmt oder frei schwebt: sie ruht in der Hand Gottes (Basil. hex. 1, 9 [PG 29, 24A]). Aristotelisch ist der Gedanke, daß die E. von ‚Natur aus' in der Mitte des Alls ruht. Jedoch ist dies auch für Basil. eine Glaubensfrage (hexaem. 1, 10 [PG 29, 24B/25A]). Der Himmel ist wie ein Gewölbe; die E. ruht aus eigener Kraft (Basil. hexaem. 4, 1 [PG 29, 80B]). Die Lehre, daß die E. in der Weltmitte beharre, war allgemein anerkannt (zB. Procop. Gaz. in Gen.: PG 87, 2365AB; Cyrill. Hier. cat. 15, 25 [PG 33, 904B]).

5. Kosmas Indikopleustes. Kosmas Indikopl., der die Lehre vom Weltenhaus voll ausgestaltet hat, hatte zwei Vorläufer: Diodor v. Tarsus u. Severian v. Gab. Diodor bewertete die Frage nach der Himmelsbewegung unter dogmatischen Gesichtspunkten als ‚Heidenlehre' u. wurde dadurch zum Wegbereiter der kirchlichen Intoleranz. Bei Severian v. Gab. sind, wie oben Sp. 1172 dargelegt, bereits alle Elemente des Weltenhauses gegeben. Im folgenden seien die Grundthesen der ‚Christlichen Topographie' des Kosmas entwickelt. Der am ersten Schöpfungstage geschaffene unsichtbare Himmel wird durch das Firmament vom sichtbaren Himmel geschieden, welcher am zweiten Tage erschaffen wurde. Dieses ruht wie ein Zwischendach über der E. Der Himmel bewegt sich nicht, denn Bewegung setzt den Raum voraus oder resultiert aus den vier Elementen (1, [PG 88, 64C]; vgl. 4 [188C]). Die E. ruht in der Weltmitte (ebd. 65A). Über ihr befindet sich der erste Himmel, der bis zum Firmament reicht. Dieses trennt ihn von dem zweiten gewölbten Himmel. Die E. ist nicht kugelförmig, sondern rechteckig u. ruht aus eigener Kraft (2 [818C]). Schon Xenophanes v. Kolophon nahm richtig an, daß sie nicht rund ist; darin stimme er mit der Hl. Schrift überein (2 [817A]). Die Sintflut veränderte die E.gestalt, indem sie das Paradies durch das Meer von der bewohnten E. abtrennte (2 [84D/85A]). Die von den Menschen bewohnte E. hat im Westen u. Norden hohe Berge; dahinter birgt sich abends die Sonne u. erzeugt so die Nacht. Kosmas leugnet die Sonnenbewegung (2 [88D/89A]). Himmel u. E. stoßen an den äußersten vier Enden zusammen. Die Bundeslade ist ein Abbild des Kosmos. Auf diesen Symbolgehalt der Bundeslade, welche bereits in einem Vergleich des Joh. Chrys. (in Hebr. hom 14 [PG 63, 110F]) angebahnt war, kommt Kosm. immer wieder zurück (3 [PG 88, 160D/161B. 141D. 144A]). Zum Weltbild des Kosmas vgl. seine eigene Zusammenfassung im vierten Buch (181D/192D). — Angesichts des mangelnden Interesses der Väter an wissenschaftlichen Fragen finden sich nur wenige Bemerkungen über die E.größe. Gregor v. Nyssa führt aus, die Sonne sei vielfach größer als die E. (hex.: PG 44, 93). Zur Kosmologie Augustins vgl. Robbins 64/72.

IX. Kunst. Die E. als kosmische Personifikation wie auch als Weltkörper tritt in der christl. Kunst nur vereinzelt auf; insbesondere fehlt sie in der Katakombenmalerei ebenso wie schon in der Synagoge in Dura. Wo Ge als Personifikation der E. auf christlichen Denkmälern erscheint, ist der für Demeter, Tyche usw. entwickelte u. in Rom auf Tellus übertragene hellenistische Typus übernommen. Dieser Typus ist eine weibliche, meist teilweise entblößte Figur, welche Kranz u. Schleier u. in der Regel ein Füllhorn trägt. Sie wird stehend bzw. schwebend oder gelagert dargestellt.

a. Sarkophage. Auf dem Sarkophag Lateran nr. 174 setzt der von zwei Jüngern flankierte thronende Christus seine Füße auf den von der E. mit beiden Händen über ihr Haupt gehaltenen gebauschten Schleier; die entblößte E. ragt nur bis Brusthöhe aus dem Boden hervor (s. unsere Abb. 12 nach R. Garrucci, Storia della Arte Cristiana 5 [Prato 1879]

Tf. 322; Wilpert, Sarc. 1, Taf. 121, 4; F. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik [1940] Taf. 53; vgl. Kraus, RE 1, 429). Offenbar ist diese Darstellung bedingt durch Ies. 66, 1, die E. sei der Fußschemel Gottes. Ein Gegenstück zu dieser Darstellung liefert der Bassus-Sarkophag, wo aber unter dem Thron Christi nicht die E. sondern Caelus erscheint (s. unsere Abb. 13 nach Garrucci aO. 323; vgl. F. Gerke, Der Sarkophag des Jun. Bass. [1936] 25 u. Taf. 5; F. Gerke, Christus [1940] 41 deutet freilich auch die Terra des Lateran-Sarkophags als Caelus, ebenso wohl auch A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin [Paris 1936] 207). Eine Personifikation der E., gepaart mit einer Personifikation des Meeres u. des Landes Ägyptens im Klagegestus, findet sich nach der Deutung Wilperts auf einem Sarkophag mit der Abbildung des Durchzuges durch das Rote Meer aus St. Trophime in Arles (Wilpert, Sarc. 2, Taf. 211, 1). Auf einem anderen Sarkophag erscheint die E., sich auf einen Korb stützend, unter den Hufen der ägyptischen Reiter, während sich der Wassergott zu Füßen des ertrinken-

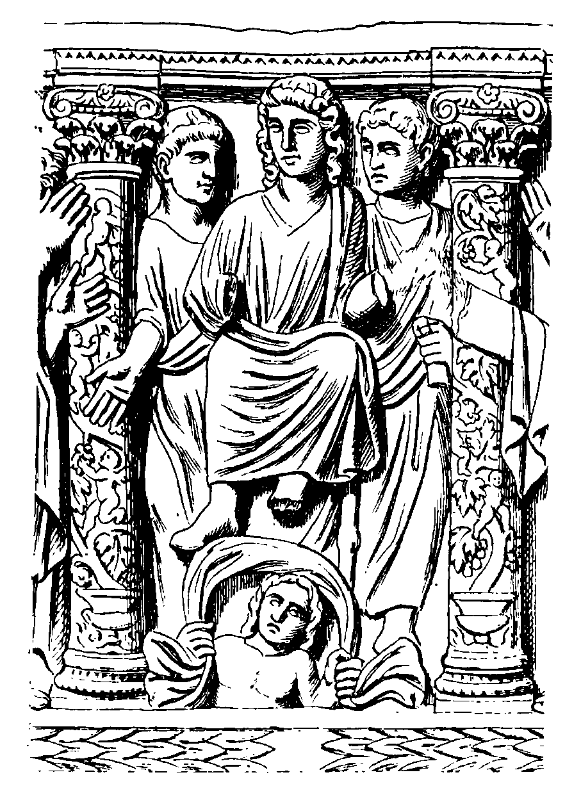


Abb. 12. Erde unter dem Thron Christi. Von einem Lateran-Sarkophag (n. Garrucci).



Abb. 13. Caelus unter dem Thron Christi. Vom Sarkophag des Junius Bassus (n. Garrucci).

den Pharao lagert (Wilpert aO. 2, 247f; vgl. o. Bd. 4, 385/8). Auf zwei Sarkophagfragmenten, dem verlorenen aus dem Hof der Anima (Wilpert, Sarc. 2, Taf. 193, 1) u. dem aus Santa Maria Antiqua (Wilpert, Sarc. 3, Taf. 296, 4), ist die E. mit einer Personifikation des Wassers gepaart. Auf beiden Sarkophagfragmenten flankieren der links gelagerte Flußgott u. die rechts gelagerte E., eine weibliche Gestalt mit entblößtem Oberkörper, die ein Füllhorn in der Rechten hält, das von zwei geflügelten Viktorien getragene Medaillon mit dem Bilde des bzw. der Verstorbenen.

b. Imperiale Kunst. Im Rahmen der Herrschersymbolik erscheint die E. auch auf christlichen Denkmälern dem Kaiser zugeordnet. So auf der Saphirgemme der Sammlung Trivulzio in Mailand mit der Eberjagd des Constantius II, wo die Personifikation der E., nur mit einem um den Unterkörper geschlungenen Mantel bekleidet u. einem Füllhorn in der Linken, am unteren Bildrand gelagert ist u. der Jagd des Kaisers zuschaut (A. Furtwängler, Die antiken Gemmen 3 [1900] Abb. 198; A. Rumpf, Die Stilphasen der spätantiken Kunst [1955] Taf. 10, 45). Auf dem silbernen Missorium des Kaisers Theodosius, das um 388 nC. entstanden ist, lagert die mit Füllhorn u. Ähren ausgestattete Personifikation der E. zu Füßen der

Kaisergruppe u. richtet den Blick auf sie (Volbach-Hirmer, Kunst [1958] Taf. 53; R. Delbrueck, Consulardipt. [1929] Taf. 62). Auf dem Diptychon Barberini des Louvre hält die unter dem Pferde des Kaisers (Anastasius? [491/518 nC.]) sitzende, mit einem Ärmelchiton bekleidete E. den Steigbügel u. enthüllt dem Herrscher die Früchte in ihrem Schoß (Wulff, Kunst, Abb. 195; Delbrueck, Consulardipt. 188f, Taf. 48; Volbach, Elfenb. nr. 48 Taf. 12).

c. Mosaiken, Textilien. Der hellenistische Typus der Fruchtbarkeit u. Gedeihen spendenden E. lebt ferner auf einer Reihe von Mosaiken fort, deren Gehalt durchaus heidnisch ist, die aber bereits aus christlicher Zeit stammen. Hierher gehört das Zentralmedaillon der Ge, das die vier Jahreszeiten umgeben, aus dem Mosaik des danach benannten Hauses der Ge in Antiochien (Levi 1, 346. 269; 2 Tf. 90c/d); vgl. das Mosaik aus Beit-Jibrin mit dem Brustbild der Ge, das wie das Antiochener Mosaik die Beischrift ΓΗ trägt und nach Levi ebenfalls dem 6. Jh. zuzuweisen ist (Levi 1, 579 Abb. 213). Ein Medaillon der Ge erscheint ferner im Hause des Aion in Antiochien (Levi 1, 576; 2 Taf. 84; Beischrift ΓΗ). Zu demselben Themenkreis gehört das Mosaik der Ge u. der Karpoi. Hier ist Ge in Sphinxhaltung abgebildet u. trägt einen Ährenkranz (vgl. Levi 1, 263f; G. Downey, John of Gaza and the Mosaic of Ge and Karpoi: R. Stillwell, Antioch on the Orontes 2 [Princ. 1938] 205ff). Ein Brustbild der Ge, ein blumengeschmückter Frauenkopf mit Beischrift Ge, ist erhalten auf dem Fragment einer koptischen Wollwirkerei aus dem 5. bis 6. Jh., das ursprünglich zu einer Tunica gehörte, u. befindet sich jetzt in der Ermitage in Leningrad (H. Th. Bossert, Geschichte des Kunstgewerbes 5 [1932] 118 mit Abb.; M. Dimand, Die Ornamentik der ägyptischen Wollwirkereien [1924] 70 Taf. 14 nr. 47). Ein Brustbild der Ge mit Gabenbringern erscheint im Bodenmosaik einer Kirche (des 6. Jh.; S. J. Saller-B. Bagatti, Nebo [Jerus. 1949] 51f u. Taf. 179).

d. Buchmalerei. Personifikationen der E. in der Buchmalerei sind o. Bd. 2, 757 unter Terra u. 769 nr. 130 unter Tellus verzeichnet. Hinzu kommen kosmologische Darstellungen in der illustrierten Handschrift des Kosmas Indikopleustes Laurent. Phil. IX 29 aus dem 11. Jh.: Wasser über dem Firmament, Welt u. Himmelspfeiler, Weltenhaus, Welt u. Paradies f. 91, 92 v, 95 v, 9 (Winstedt Abb. 1. 3. 6. 7). Auf den unteritalienischen Exultet-Rotuli ist die E. wiederholt als Nährmutter abgebildet (M. Avery, The Exultet Rolls of South Italy 2 [Princeton-London 1936] Taf. 45. 122. 148. 156).

e. Mittelalter. Als später Nachfahr sei die Personifizierung der E. als Urmutter auf dem aus dem 11. Jh. stammenden Bronzetor der Kirche S. Zeno zu Verona angeführt (F. Winzinger, Das Tor von S. Zeno in Verona [1958] 7 mit Abb.).

F. Altheim, Terra Mater = RVV 22, 2 (1931); Römische Religionsgeschichte 1/3 (1951). – G. Appel, De Romanorum precationibus = RVV 7, 2 (1909). – J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'empire (Paris 1955). – M. Bernhart, Handbuch z. Münzkunde der röm. Kaiserzeit 1 (1926) 69 s. v. Tellus. – J. Daniélou, Terre et paradis chez les pères de l'église: ErанosJb 22 (1953) 433/72. – A. Dieterich, Mutter Erde (1925). – Drexler, Art. Gaia: Roscher, Lex. 1, 1547. – P. Duhem, Le système du monde (Paris 1914). – O. Eitrem, Art. Gaia: PW 7, 1, 467/79. – L. Fahz, De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae = RVV 3 (1904). – E. Fehrle, Art. Erde: Bächtold-Stäubli 2, 895/908; Die kultische Keuschheit im Altertum = RVV 6 (1910). – K. A. Fischbach, Prodigienhäufung im römischen Epos, ungedr. Diss. Tübingen (1950). – E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage u. ihre Beziehung zum Jenseitsglauben u. Totenkultus der Antike (1928). – F. Ginzberg, The Legends of the Jews 1/6 (Philadelphia 1911/39). – F. Gisinger, Art. Geographie: PW Suppl. 4, 521/685. – H. Haag, Bibellexikon (1951). – G. Hanfmann, The Season-Sarcophagus in Dumbarton-Oaks 1. 2 (Cambridge Mass. 1951). – J. Heckenbach, De nuditate sacra = RVV 9 (1911). – J. A. Hild, Tellus Mater: DS 5, 73/83. – K. Holzhey, Das Bild der Erde bei den Kirchenvätern: Festgabe Knöpfler (1917) 177/87. – B. Kötting, Peregrinatio religiosa (1950). – F. B. Krauss, An interpretation of the omens, portents and prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius, Diss. Philadelphia (1930). – H. Le Bonniec, Le culte de Cérès à Rome (Paris 1955). – D. Levi, Antioch mosaic pavements (Princeton 1947). – S. E. Löwenstamm, Art. adamah: Encyclopaedia ha-mikrah 1, 110f. – W. Marcus, Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesiskommentaren: HistJbGörresges 65 (1957) 106/19. – J. M. McCrindle, Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk (London 1897). – J. Moreau, L'idée d'univers dans la pensée antique (Torino 1953). – Ch. Mugler, Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes = Études et

commentaires 18 (Paris 1953). – A. Otto, Die Sprichwörter u. sprichwörtlichen Redensarten der Römer (1890). – A. Richel, Worte für Erdboden, Land und Erdoberflächengebiete in der homerischen Sprache, Diss. Frankfurt (1936). – F. E. Robbins, The Hexaemeral Literature, Diss. Chicago (1912). – Sasse, Art. γῆ, ἐπίγειος: ThWb zum NT 1, 676/80. – J. Scheftelowitz, Alt-Palästinensischer Bauernglaube (1925). – W. Seibel, Fleisch u. Geist beim hl. Ambrosius = Münchner Theol. Studien 2, 14 (1958). – C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testament (1875). – E. Stein, Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandrien (1929). – K. Steinhauser, Der Prodigienglaube u. das Prodigienwesen der Griechen, Diss. Tübingen (1911). – H. Stockinger, Die Vorzeichen im homerischen Epos (1959). – N. Strosetzki, Antike Rechtssymbole: Hermes 86 (1958) 1/17. – ThesLL s. v. solum, tellus, terra, ungedrucktes Material. – F. Tietze, Art. humus: ThesLL 6, 3, 3221/5. – R. Vian, La guerre des géants devant les penseurs de l'antiquité: RevÉtGr 65 (1952) 1/39; Répertoire des gigantomachies figurées dans l'art grec et romain (Paris 1951). – R. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba (1903). – H. Wagenvoort, Roman Dynamism (Oxford 1947). – O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RVV 8 (1909). – St. Weinstock, Art. Terra Mater: PW 5A, 1, 791/806. – H. Westerath, Die Fachausdrücke des Ackerbaus bei den römischen Agrarschriftstellern (1938). – E. O. Winstedt, The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes (Cambridge 1909). – G. Wissowa, Art. Tellus: Roscher Lex. 5, 331/46. – L. Wülker, Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern, Diss. Leipzig (1903).

I. Opelt.

Erdkugel s. Globus.

Erdkunde s. Geographie.

Erdmitte s. Omphalos.

Eremiten s. Mönchtum.

Eremus s. Wüste.

Erfinder I (historisch).

A. Nichtchristlich. I. Urzeit. Die einfachsten Naturgesetze wurden ausgenutzt, als man zur Deckung der dringendsten Bedürfnisse des täglichen Lebens die ersten Erfindungen machte. Hiermit war die Technik in ihren primitivsten Formen gegeben u. einfachste Kultur begründet (vgl. Ebert, RL 10, 251f). So gehört zB. der Steinzeit die Erfindung des Feuers durch Schlagen mit dem Flint oder durch Reibung an, ebenso die des Keils zum Holzspalten. In die neolithische Zeit gehört u. a. die Erfindung einer gewissen Feuertechnik, des Hausbauens, Spinnens u. Webens, des Bogens als Waffe u. Werkzeug, wie überhaupt die Erfindung verschiedener einfacher Werkzeuge, des Hackpflugs, der Steinsäge u. des Steinbohrers, des Mahlsteins, der Töpferei u. der Pfahlbautechnik (vgl. Feldhaus, Techn. 1/19; Ebert, RL 10, 2f; 8, 154f. 462f). Sicherlich brachte jene Periode noch mancherlei weitere Erfindungen primitiver Art hervor, die keine Spur hinterlassen haben. – In der Erinnerung der Völker haftete besonders der Übergang von der Steinzeit zur Metallzeit (vgl. Feldhaus, Techn. 19f). Er wird mit Vorliebe auf unmittelbare Einwirkung von Göttern zurückgeführt, die als E. oder Spender der Metallbearbeitung auftreten (u. Sp. 1197). Die Gußzeit, die erste Periode der Metallzeit, sieht mit der Entwicklung des Metallbergbaues aufgrund der Erfahrungen im Flintabbau allmählich die völlige Verdrängung des Steinwerkzeugs durch das metallene. Die Erfindung der Kupfer-Zinn-Mischung, der Bronze (*Erz), gibt einem weiteren Zeitalter den Namen (vgl. Ebert, RL 2, 179f). Auf eine Erfindung der jüngeren Bronzezeit geht es zurück, wenn neben den Guß das Treiben mit dem Hammer tritt. In etwa die gleiche Zeit fällt die Erfindung des Schmelzens u. Schmiedens von Eisen; damit beginnt die sog. Schmiedezeit (vgl. Feldhaus, Techn. 31f), in der zahllose eiserne Werkzeuge für den täglichen Gebrauch erfunden werden (vgl. Ebert, RL 3, 61f). – Dem Altertum fehlten die Grundlagen für eine wissenschaftliche Einstellung zur Urzeit u. im besonderen für die Bodenforschung; diese kam über tastende Anfänge auf geologischem u. paläontologischem Gebiet nicht hinaus. Die bis in die Urzeit zurückreichenden Erfindungen, die zusammenfallen mit den Anfängen menschlicher Kultur u. ihrer vorgeschichtlichen Entwicklung u. sich aus dem Streben nach zunehmender Verbesserung der Lebensgestaltung ergeben, wurden von den Griechen mit mythischen Namen verbunden (u. Sp. 1194/9).

II. 7. bis 6. Jh. Die ersten historischen E.-Namen stammen aus dem 7. u. 6. Jh., einer Zeit vieler technischer Erfindungen (Klein-

günther 24f). So ist Glaukos v. Chios als E. des Schweißens (?) überliefert (Herodt. 1, 25, 2; Robert: PW 7, 1, 1421f). Als solcher gibt er sich selbst in der Künstlerinschrift auf dem eisernen Untersatz eines silbernen Kraters. Sie ist bis in die Spätantike bekannt u. hat im Zuge einer auch sonst bekannten Tendenz (u. Sp. 1194) zu weiteren Zuschreibungen an Glaukos geführt (Cod. Coislin p. 128 Gaisf.). Der Name des Glaukos steht, zusammen mit der Fülle mythischer Namen in diesem Bereich, für die große Rolle der Eisenindustrie in der archaischen Kunst. Die wirtschaftliche Entwicklung jener Zeit hatte auch die Aufstellung von Maß-, Gewichts- u. Münzsystemen zur Folge. Die älteste Gestalt, die mit der Erfindung des Münzsystems in Verbindung blieb, ist Pheidon v. Argos (u. Sp. 1211). Indem derart Erfindung des Münzsystems u. älteste Gesetzgebung gekoppelt sind, ist zugleich die politische Bedeutung der Geldprägung festgehalten. Freilich handelt es sich dabei in erster Linie um neue Systeme, nicht um wirklich neue Erfindungen, wie denn überhaupt der Übergang zum Münzsystem nicht als einmaliger Akt, sondern als allmähliche Entwicklung vorzustellen ist (Regling: PW 7, 1, 983). Daher verbindet sich auch mit der Einführung des Münzgeldes eine Reihe nationaler E.-Namen (Roebuck 55ff; Regling, Art. Münzwesen: PW 16, 1, 457ff). Unter ihnen nehmen, auch etwa für Neuerungen in Schiffbau u. Textilindustrie, die hochentwickelten Städte u. Landschaften an der Westküste Kleinasiens einen hervorragenden Platz ein. So ist zB. Sardes als Zentrum der Textilindustrie seit dem 5. Jh. bekannt, faktisch aber viel älter (Roebuck 57) u. seit langem unter dem Patronat einheimischen Adels gefördert. Für die wichtigsten Bereiche von Erfindungen in Handel, Wirtschaft u. Technik kommen so den Historikern des 5. Jh. vor allem Städte in den Blick. Die entscheidenden Neuerungen lagen schon gar nicht mehr im geschichtlichen Horizont der uns überlieferten Schriftsteller. Ein wirkliches Interesse, E. zu verzeichnen, ist lediglich in der Fachwissenschaft auszumachen, vorher in der Lyrik (u. Sp. 1193f). Auch Herodot muß bezeichnenderweise bei den eigenen Signaturen der Künstler u. deren Inschriften auf Weihgeschenken ansetzen. Die meisten der älteren E.-Namen gehen daher auf Selbstaussagen der Künstler zurück. In dem Bereich ‚Völker als E.' berührt sich das mit der unten (Sp. 1194) dargestellten lokalpatriotischen Tendenz.

III. Hellenismus. a. Allgemeines. Mit dem 4. Jh. vC. setzt planmäßige E.-Tätigkeit ein. Sie erstreckt sich hauptsächlich auf das technische Gebiet, besonders auf die Mechanik. Diese Tätigkeit verstärkt sich auf wissenschaftlicher Grundlage im 3. Jh. vC., ohne daß sich trotz bedeutenden Ergebnissen eine grundlegende oder gar umwälzende Bedeutung derartiger Erfindungen für das tägliche Leben ergeben hätte. Orgel, Spritze mit Windkessel, Dioptra, Kriegsmaschinen u. a. m. sind allerdings Erfindungen, die sich gehalten haben. Meist aber überwiegt die Theorie die Praxis, u. obendrein tritt als Charaktermerkmal bei so manchen Erfindungen hellenistischer Technik das spielerische Moment allzu stark hervor.

b. Archytas. Zeitlich voran steht Archytas v. Tarent (um 390 vC.) aus der Schule der Pythagoreer, bekannt durch seine mathematische Forschung u. mechanischen Erfindungen, von denen die fliegende Taube (mit pneumatischem Mechanismus) am bekanntesten war (über A. vgl. Schmid-St. 1, 1, 739f; Wellmann: PW 2, 1, 599f; Heiberg, Wiss. 67; Cohen-Drabkin 335; Frank 90f. 172ff; Diog. Laert. 8, 83; Vitruv. 9, 3, 12).

c. Archimedes. Er ist der genialste Mathematiker u. Physiker des Altertums, der die Wissenschaft durch Entdeckungen u. Erfindungen von höchster Wichtigkeit bereicherte (287/212 vC.). Er entdeckt die Berechnung von Oberfläche u. Rauminhalt der Kugel u. des Zylinders, des Flächeninhalts der Ellipse, die Messung des Kreises, die sog. Sandrechnung, Psammites oder Arenarius, zur Bezeichnung unendlicher Größen u. berechnet $\pi = 3.149$–3.142. In der Physik die Gesetze der Hydrostatik, das Archimedische Prinzip (vgl. Vitr. 9, 3; Procl. z. Euclid. p. 63), das spezifische Gewicht (vgl. Cohen-Drabkin 238), das Hebelgesetz, das dann durch Heron zielbewußt ausgenutzt wurde. Archimedes ist der Begründer der wissenschaftlichen Mechanik, deren Gebiet seine Tätigkeit umfaßte, legte aber größeres Gewicht auf seine Entdeckungen in der reinen Mathematik als auf seine Erfindungen (Plut. Marcell. 14, 17; Carp. b. Papp. 8, 3 [1026, 9/12 Hultsch]; Athen. 5, 40, 207a/c; 42, 208cf; 39, 206d; Vitr. 9, 3: multa miranda inventa et varia). Archimedes beherrschte fast alle Gebiete, die im Altertum zur Mechanik gerech-

net wurden. Auf ihn zurückgeführt wird die sog. Archimedische Schraube, κοχλίας (Vitr. 10, 6; Diod. 1, 34, 2; 5, 37, 3; Strabo 18, 807; vgl. Cohen-Drabkin 350f). Ferner erfand er ein durch Wasserkraft bewegtes Planetarium mit komplizierter Konstruktion (vgl. Cic. re publ. 1, 21f; J. L. Heiberg, Quaestiones Archimedeae [1879] 42; Archim. 2, 551f Heib.). Er ist der einzige Mathematiker u. Mechaniker, von dem die nichtwissenschaftliche Literatur Notiz genommen hat. Dies verdankt er aber weniger seinen epochemachenden theoretischen Entdeckungen als der Erfindung von Kriegsmaschinen (vgl. Plut. Marcell. 14, 15; Polyb. 8, 7, 8; Liv. 24, 33f). So wurde er wissenschaftlicher Begründer der antiken Geschützkunde. Jedenfalls setzten aber Archimedes ebenso wie Ktesibios u. besonders Heron in ihren Werken manche Entdeckungen voraus, deren Urheber nicht mehr nachweisbar sind; er steht also in manchem am Schluß einer langen Entwicklung (Frank 21f. 58ff. 144; zu Archimedes selbst vgl. Schmid-St. 2, 2, 276f; Hultsch: PW 2, 507f, bes. 538f; F. Susemihl, Griech. Literatur in d. Alexandrinerzeit 1 [1892] 723f; Heiberg, Wiss. 395; ders., Gesch. 67f; Cohen-Drabkin 314f; E. J. Dijksterhuis, Archimedes [Kopenhagen 1956]). Seine wichtigsten Schriften sind, wenn auch interpoliert, erhalten.

d. Ktesibios. In der Mechanik ist besonders Ktesibios u. seine Schule erwähnenswert. Ktesibios lebte in Alexandria um 250 vC. (Athen. 11, 497b/e). Als peripatetisch geschulter Physiker überragt er die gesamte Technik seiner Zeit. Aber nicht einmal er bewirkte eine namhafte Steigerung des Ansehens technischer Erfindungen. Keine seiner Schriften ist erhalten, wohl aber gibt es zahlreiche Zeugnisse. Er entdeckte den Luftdruck u. die Grundsätze der Pneumatik u. verwendet sie zu technischen Erfindungen, namentlich hydraulischen Maschinen (vgl. Vitr. 9, 9, 2: pneumaticas res invenit; 9, 9, 4: hydraulicas machinas primus instituit; vgl. auch Hero 1, 490f Schmidt). Er erfand den Wasserheber, den Vorläufer der Feuerspritze, die Ctesibica machina κατ' ἐξοχήν (Vitr. 10, 2; vgl. Hero 1, 494f S.), ferner die Wasserorgel, bei der die Luft durch hydraulischen Druck in die Pfeifen gelangt (hydraulis: Athen. 4, 174b/175; Plin. n. h. 7, 37, 125; Vitr. 10, 13, 1f; Hero 1, 489f S.), weiter den Luftspanner, Aërotonos (vgl. Philo belop. 60; mechan. 4, 23 Schoene), eine Wasseruhr mit Spielwerk (vgl. Vitr. 9, 8). Auf Ktesibios gehen letzten Endes die Automaten der Kunstuhren überhaupt zurück. Er erdachte eine doppelt wirkende Pumpe mit Windkesseln zur Erzielung eines konstanten Wasserstrahles (vgl. Cohen-Drabkin 329f). Mit Benützung von elastischen Bronzefedern konstruierte er den Erzspanner, Chalkotonos (Philo belop. 67/73; mechan. 4, 39 Sch.), wie er sich überhaupt als Konstrukteur von Torsionsgeschützen mit Präzisionsmechanik hervortat u. hierbei mancherlei Erfindungen zu ihrer Verbesserung machte. Im übrigen waren die Torsionsgeschütze als solche keine Erfindungen ohne Voraussetzungen, sondern die bestimmte Anwendung der bereits bekannten Torsionskraft (von Diod. 14, 42 wird ihre Erfindung nach Syrakus in die Zeit Dionysios' d. Ä. verlegt). Ktesibios galt neben Archimedes überhaupt als Begründer der griech. Kriegsmechanik; man führte auf ihn auch Maschinen zum Ersteigen der Mauern zurück. Daneben schuf er eine Reihe von Erfindungen im Bereich der Thaumaturgie (vgl. Vitr. 10, 12, 1f; 9, 9, 4f: automatopoeetae machinae multaque deliciarum genera), so zB. das Trinkhorn (ῥυτόν) im Arsinoetempel (Athen. 11, 497d: Hedylosepigramm). Zu Ktesibios vgl. Schmid-St. 2, 1, 218f; Tittel: PW 9, 60f; Orinsky: PW 11, 2074f; Heiberg, Gesch. 69f; Susemihl aO. 1, 734f).

e. Diades. Als bedeutender E. reiht sich Diades an, der leitende Ingenieur Alexanders d. Gr. bei der Belagerung von Tyros. Er war nach Vitruv (10, 19) Konstrukteur der Belagerungstürme, neuartiger Widder, Fallbrücken u. sonstiger Belagerungsmaschinen. Sein Name ist überliefert auf den sog. Laterculi Alexandrini (vgl. H. Diels: AbhB 1904; ders., Techn. 29f), u. zwar unter sieben im 2. Jh. vC. anerkannten berühmten Technikern, von denen uns vier überhaupt unbekannt u. drei nur oberflächlich bekannt sind, ein Beweis für das mangelnde Interesse an ihnen.

IV. Spätere. a. Philon v. Byzanz. Vom ,Handbuch der Mechanik' des Philon v. Byzanz (2. Jh. vC.), eines Schülers des Diades, sind größere Teile ganz oder im Auszug erhalten, die von Geschützbau (B. 4), Festungsbau, Verproviantierung, Städteverteidigung, Belagerung, Kriegslisten (B. 5) handeln. Der Teil über Luftdruck- u. Wasserdruckwerke liegt vollständig in arabi-

scher Übersetzung vor. Ihm verdanken wir mancherlei Kenntnis über Erfindungen auf diesem Gebiet. Zu Philon vgl. Schmid-St. 2, 2, 238; Diller: PW 39, 52f; Heiberg, Gesch. 69, 72; Diels-Schramm = AbhB [1918] 16; [1919] 12; Sarton 2, 345ff).

b. Heron. Die Ansichten über seine Lebenszeit schwanken etwa zwischen 100 vC. u. 200 nC.; die Spätdatierung ist jedoch wahrscheinlicher. Er faßte in populärer Darstellung das ganze Gebiet der Mechanik für den praktischen Gebrauch zusammen (vgl. Heiberg, Gesch. 71f), hinterließ Schriften über Mechanik, Pneumatik, Automatenbau, Geschützkonstruktion, erfand oder verbesserte vor allem pneumatische Maschinen, die Feuerspritze, den Heronsball, den Weihwasserautomaten, die Wasserorgel. Sie sind ein Niederschlag aus der gelehrten Forschung u. eröffnen den Blick in eine umfangreiche, verlorengegangene Fachliteratur. Groß war ihr Einfluß auf die Araber. Vom Werk über Mechanik besitzen wir Auszüge des 8. Buches u. eine arabische Übersetzung aus dem 9. Jh. Die Pneumatika wurden von Leonardo da Vinci ausgebeutet. Vorangegangen war ihm auf diesem Gebiet Ktesibios (Vitr. 9, 9, 2, 4; Hero 1, 490f Schmidt; Procl. z. Euclid. 41, 9 Friedl.). Als Praktiker wandte Heron bei seinen mechanischen Kunstwerken die Theorie zum Nutzen u. Vergnügen an (vgl. Procl. in Euclid. 41, 8f Fr.). Wie gering er von der reinen Wissenschaft dachte, darüber vgl. die Einleitung zu den Belopoiika 71f W. Erwähnenswert unter seinen Schöpfungen sind die Dampfkugel (Aeolipile), der Keim der Dampfmaschine (Vitr. 1, 6, 2; Hero 1, 490 Schm.), die die Spannkraft des Dampfes verwendet (pneumat. 1, 203f. 490 Schm.; Cohen-Drabkin 251f). Zu ihrer Ausbildung kam es infolge Verwendung billiger Sklavenkraft nicht. Das Thermoskop, Libas oder Traufe, ermöglichte zum ersten Male Wärmemessung (pneum. 1, 224f; Cohen-Drabkin 255f). Weiterhin sind zu nennen: der Heronsball, im Prinzip schon im Wasserheber des Ktesibios vorhanden, der Vorläufer des Siphons, auf Pneumatik beruhend (pneum. 1, 212f Schm.; Cohen-Drabkin 242); der Wegemesser, Hodemeter, Vorläufer des Taxameters (vgl. Vitr. 10, 14; Hero dioptr. 34 Schöne; Cohen-Drabkin 342f); der Weihwasserautomat, Vorbild des modernen Münzautomaten, konstruiert unter Ausnützung des Hebels (pneum. 1, 111f Schm.); die Dioptra, ein in dieser Form vielleicht erst von Heron hergestelltes Feldmesser- u. Astronomenlineal, ein Visierinstrument (Lit. b. Susemihl aO. 1, 742_{177}; Hero dioptr. 3/5, 8, 14, 15 Schöne; Vitr. 8, 5; 8, 6; Cohen-Drabkin 336f); eine sich selbst regulierende Lampe (Hero pneum. 1, 162f Schm.; Vitr. 2, 2, 4/6; Cohen-Drabkin 341f); die Tunnelvisierung, die bereits im 6. Jh. bei Anlage einer Wasserleitung auf Samos durch Eupalinos ein Vorbild hatte (vgl. Herodt. 3, 60; Hero dioptr. 15 Sch.; Cohen-Drabkin 341f; Diels 10f); der Keilspanner mit Nachspannen der Sehnenstränge durch Keile, der sog. Erzspanner mit Benützung elastischer Bronzefedern zur Spannung der Bogenarme. Seine Wasserorgel beeinflußte noch Giambattista della Porta 1601 u. Athanasius Kirchner 1645 (vgl. pneum. 1, 192f Schm.; Cohen-Drabkin 331f); der Anteil Herons an der Konstruktion der Wasserorgel läßt sich von dem des Ktesibios nicht unterscheiden. Seine Pneumatika, d. h. Druckwerke in 2 Büchern, gehören zum Großteil ins Gebiet der populären Darstellung der Physik u. bringen die Anwendung von Wasserdruck, Druck atmosphärischer Luft, erwärmter Luft bei Automaten wie Türöffnern, tanzenden Figuren, Opfern, trinkenden Tieren, Zaubertrinkhorn u. dgl. (1, 71/301 Schm.). Wenn auch das meiste aus älterer Mechanik stammen mag, sind doch eigene Erfindungen dabei. Seine Schrift über den Automaten (Hero 1, 338f Schm.) bringt zB. einen fahrenden Automaten mit Bacchusfest, ferner das Naupliosdrama in 5 Szenen. Auch hier sind neben Verbesserungen eigene Erfindungen Herons festzustellen. So gehen auf ihn viele Spielereien u. Vexierkunststücke zurück, die es auf Überraschungen abgesehen haben, aber nur verhältnismäßig wenige Dinge von praktischer Bedeutung (zu Heron vgl. Schmid-St. 2, 1, 219f; über die Heronische Frage s. Ausg. v. W. Schmidt 1, IXf; Lit. bei Susemihl aO. 1, 737_{160}; Tittel: PW 8, 992f. 1024f; Heiberg, Wiss. 413f; ders., Gesch. 71).

c. Erfindungen ohne sichere Namen. Spärlich ist die zuverlässige Überlieferung sonstiger E.-Namen bei tatsächlichen Erfindungen (zum Unterschied von den größtenteils wenig glaubhaften Notizen über die Herkunft der verschiedensten Dinge). So wird die Erfindung der Grammatik in Verbindung gebracht mit den Spekulationen der Sophisten u. der Stoa. Hinsichtlich der Erfindung der Sonnen-

uhren sind die Angaben Vitruvs (9, 8, 1) kaum zutreffend. Nach Herodot (2, 109) gelangte die Kenntnis des Gnomon von den Babyloniern zu den Griechen; jedoch wird als E. des Gnomon auch Anaximander genannt (Diog. Laert. 2, 1, 3; Favorin.: FHG 3, 58 frg. 27; vgl. Plin. n. h. 2, 187), daneben auch Anaximenes (Plin. n. h. 2, 76, 187; vgl. W. Kubitschek, Grundriß d. antiken Zeitrechnung [1928] 189). Der Fackeltelegraph galt nach Polybios (10, 45; vgl. Diels 85f) als Erfindung der alexandrinischen Ingenieure Kleoxenos u. Demokleitos; daraus soll dann Aeneas Tacticus (um 360 vC.) den optisch-hydraulischen Telegraphen geschaffen haben (vgl. Feldhaus, Techn. 131). Das Fallriegelschloß wird bereits als Erfindung des Theodoros v. Samos (um 530 vC.) bezeichnet, aus der sich dann die kunstvollen Schlösser der römischen Zeit entwickelten (vgl. A. Gaheis, Das römische Tür- u. Kastenschloß: ÖJh 26 [1930] 231f). Als E. der sog. Pelekinonuhr (benannt nach dem Schwalbenschwanz) gilt ein gewisser Patrokles (vgl. Diels 179f), während für die Taschenwasseruhr nur ihre Verwendung durch den Arzt Herophilos bezeugt ist (Marcell. puls. 11 Schöne; vgl. Diels 27 mit Anm. 4 u. 77). Als E. der Räderuhren bezeichnet man Boëthius (Feldhaus, Techn. 224). – Zu solchen Erfindungen, die sich noch mit bestimmten E.-Namen verbinden lassen, gesellen sich zahllose andere, die man zumeist als Ergebnis der Erfahrung u. Geschicklichkeit, fast niemals zeitlich oder nach ihrem Urheber fixierbar, zu Beginn einer langen Entwicklung annehmen muß u. nur mehr aus ihrem Endprodukt erschließen kann. Sie umfassen so ziemlich den gesamten Bedarf des menschlichen Lebens (wie beispielsweise die verschiedenen Techniken der Metallurgie, darunter Emaillier-, Tauschier- u. Niellotechnik, Legierung, Oxydierung, die Technik der Herstellung der Murrinen- u. Millefiorigläser u. anderer Produkte der Glasindustrie, die Praktiken der Farbindustrie u. der Töpferei samt Terra sigillata, die der Purpurfärberei u. Maltechnik u. a. m.). Petronius (52 Friedl.) spricht von einem E. unzerbrechlichen Glases, den Kaiser Tiberius hinrichten ließ (vgl. Plin. n. h. 36, 195; Cass. Dio 57, 21, 7). Manche dieser Techniken sind bis in die neuere Zeit herein ein Rätsel geblieben. Doch gehören sie streng genommen nicht mehr in den Kreis dieser Betrachtung. Technische Erfindungen zu nennen, halten die Historiker des Altertums nicht für notwendig. So kommt es, daß es zumeist nicht leicht feststellbar ist, wann u. von wem einzelne Erfindungen gemacht wurden. Abgesehen etwa von den Namen eines Archimedes, Ktesibios, Heron war das Interesse an technischen Erfindungen u. E. gering. Dies äußert sich im schlechten Erhaltungszustand einer einstmals vorhanden gewesenen Fachliteratur. Der Grund lag in der antibanausischen Wertvorstellung des Griechentums. Auch fehlte dem Altertum infolge Ausnützung billiger Sklavenkräfte der Grund zur Verwertung selbst von Erfindungen von weittragender Bedeutung. Es fehlte auch Anlaß zur Sparsamkeit, zu möglichster Ausnützung der von der Natur gegebenen Stoffe u. Kräfte. So konnten sich viele technische E. nicht durchsetzen (vgl. ferner: A. Rehm: ArchKultGesch 28 [1938] 135/62; Rostovzeff 3, 991ff. 1410_{83} u. die Lit. ebd. 1404_{152}. 1409_{180}). Zur Erfindung der Wassermühle im 1. Jh. vC. vgl. die Literatur bei Thompson 47; zur Entwicklung des Schiffbaus: W. W. Tarn, Hellenistic Military and Naval Developments (Cambridge 1930), ferner vgl. Thompson 52. Eine Liste ‚barbarischer' Erfindungen in Rom bei White 144/5. White gibt 156/9 einen kritischen Überblick über Quellen u. Literatur zu antiken u. ma. Erfindungen. Über den Stand der Wissenschaft im spätrömischen Reich orientiert Thompson 44/50, über die Erfindungen 50/69. Er hat ein wichtiges Dokument etwa aus der Mitte des 4. Jh. neu veröffentlicht, die anonyme Schrift ‚De bellicis rebus'. Diese, eine Rede an den Kaiser, will zeigen, daß kaiserliche Schenkungen zur Bekämpfung des Verfalls (c. 2/4) gerade auch den Bereichen von Technik u. Wirtschaft zugute kommen müßten. Die Werte der höheren Bildung würden von den utilitates artium übertroffen, zu denen auch die inventio armorum gehöre (pr. 4). Den Barbaren fehle die höhere Bildung, keineswegs aber das technische Vermögen; daher sei gerade auf technischem Gebiet dem Unheil zu wehren. – Aus dieser spätantiken Quelle geht hervor, daß die vielberedete antibanausische Tendenz der Antike keineswegs allgemein, sondern vor allem der Aristokratie eigen war, die diese Tendenz auch beim Niedergang der Sklaverei behauptete (Thompson 44. 47).

B. Christlich. I. Theologische Stellungnahme. Die Stellung der Christen zur technischen

Tradition entspricht der allgemeinen Haltung des Altertums: echte E.-Angaben sind ebenso spärlich wie ungenau. Das Interesse an wissenschaftlicher Tradition war überdies zunächst in der antihäretischen Polemik diskreditiert (u. Sp. 1268f). Die Kenntnisse der offiziellen Kirche müssen auf diesem Gebiet verschwindend gering gewesen sein. So hat zB. Eusebius, einer der letzten, der die Kugelgestalt der Erde zu behaupten wagte, die Beschäftigung mit der Technik abgelehnt (Thompson 44. 47). Das Christentum folgte in dieser Denkweise der antibanausischen Tendenz des Adels (Thompson aO.), eine Tatsache, die sich in die Soziologie der spätantiken Kirche gut einfügt. Die wenigen Beispiele haben daher in jeder Hinsicht exemplarische Bedeutung, auch für die theologisch-philosophische Verwertung der historischen E.-Namen. – Tertullian nennt Archimedes als E. der Wasserorgel im Zusammenhang anthropologischer Ausführungen (an. 14, 4, vgl. Waszink zSt.). Der Hinweis auf das hydraulicum organon als portentosissima munificentia des Archimedes soll die ‚Einheit in der Mannigfaltigkeit' auch für den menschlichen Leib glaubhaft machen. Bindebegriff ist dabei ‚organon'; er entspricht als solcher schon älterer Tradition (vgl. an. 28, 2 u. Waszink zSt.). In dogmatischem Zusammenhang ist Archimedes auch schon in der Popularphilosophie aufgetreten (Stellen: Waszink zu an. 14, 4), auch mit seiner Konstruktion des Planetariums (vgl. noch Cic. sign. 59, 131; id. Cluent. 22, 87; id. Tusc. 1, 63; id. de rep. 1, 14; id. nat. deor. 2, 35, 88; Plut. v. Marc. 17/9; Frank 344). In Wirklichkeit war ja die Wasserorgel eine Erfindung des Ktesibios (o. Sp. 1183), aber der Name des Archimedes stand in höherer Geltung (für seine Fortdauer im MA vgl. M. Clagett: Isis 50 [1959] 419/29). Laktanz u. Augustin greifen ihn auf (inst. 2, 5, 18; util. cred. 6, 13), Laktanz innerhalb des Gottesbeweises: die Bewegung des Sternenlaufs sei necessarius, nicht voluntarius (vgl. 2, 5, 14); wenn Archimedes den Kosmos habe nachbilden können (imitatio), dann werde Gott ja wohl den wirklichen Kosmos zustande gebracht haben (vgl. Cic. Tusc. 1, 63; Sext. Emp. adv. math. 9, 115; Lact. div. inst. 1, 17). Ein wichtiger Beleg ist ferner PsHier. ep. 6 (de viro perfecto), verfaßt von Eutrop, einem spanischen oder aquitanischen Priester um 400 (P. Courcelle: RevÉtAnc 56 [1954] 377/90; Convivium Domin. [Catania 1959] 287/96; F. Cavallera: Rev. Asc. Myst. 25 [1949] 158/67). Er deutet Verg. georg. 2, 475/94 auf den wahren Christen, der Gottes Weisheit erkenne, ohne die Erfahrung des ‚Weisen aus Syrakus' zu benutzen (4, 16).

II. Sonstige Rezeptionen. Im Bereich des griechischen Christentums kommen historische E.-Namen kaum vor (zu den wenigen Angaben aus wissenschaftlicher Tradition bei Theodoret. cur., besonders im 6. Buch, vgl. Canivet 305ff). Erst das 6. Jh. bringt den Kommentar des Eutocius zu Archimedes (Brunet-Mieli 365_7. 924). Boethius hat wahrscheinlich Archimedisches paraphrasiert (Courcelle, 263_1). – Was darüber hinaus vor 500 nC. an Namen historischer E. im christlichen Schrifttum begegnet, bezieht sich fast nur auf mathematische Leistungen u. ist neuplatonischer Diskussion entnommen (darüber Courcelle passim, vgl. dort auch den Index unter Archytas, Archimedes, Eudoxos, Pythagoras usw.). Claudian bietet ein Gedicht auf die σφαῖρα des Archimedes (c. 16; zu Macrobius vgl. H. P. Lattin: Isis 39 [1948] 168f). Daß in rhetorisch-panegyrischem Zusammenhang auch weiterhin mythische, historische u. spekulativ erschlossene E.-Namen nebeneinandertreten, zeigt Apoll. Sid. ep. 4, 35: Archimedes verkörpert die Astrophysik, Orpheus die Dichtung, Asklepios die Medizin, Thales die Chronometrie, Atlas die Astronomie. Apoll. Sid. will hier an Claudianus Mamertus die Kenntnis all dieser Künste loben.

Zur Ergänzung der folgenden Literaturhinweise ist die Bibliographie u. Sp. 1277f heranzuziehen.

O. Belck, Die Erfinder des Eisens im Altertum = Vortrag in d. Berl. Ges. f. Anthropologie (1907). – H. Berthelot, Die Chemie im Altertum u. Mittelalter (1909). – H. Blümner, Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste bei Griechen u. Römern 1/4 (1875/87). – B. Bucher, Geschichte der techn. Künste (1875/93). – V. Christian, Altertumskunde des Zweistromlandes (1940). – M. Clagett, Greek science in antiquity (London 1957). – M. R. Cohen-I. E. Drabkin, A source book in Greek science (New York 1948). – P. Courcelle, Les Lettres Grecques en Occident (Paris 1948). – H. Diels, Antike Technik (1920). – A. G. Drachmann, Ktesibios, Philon and Heron. A study in ancient pneumatics = Acta hist. scient. natur. et medicin. Bibl. Univ. Hauniensis 4 (Kopenhagen 1948). – F. M. Feldhaus, Die Technik der Antike u. des Mittelalters (1931); Technik der Vor-

zeit (1941); Kulturgeschichte der Technik = Math.-naturwiss.-techn. Bücherei hrsg. v. Wasserlos u. Wolff (1928), mit Lit. – R. J. Forbes, Metallurgy in Antiquity (Leiden 1950). – J. L. Heiberg, Exakte Wissenschaften u. Medizin: Gercke-Norden, Einl. in d. Altertumswiss. 2 (1910) 393/432; Geschichte d. Mathem. u. Naturwiss. im Altertum = Hdb. d. Altertumswiss. 5, 1, 2 (1925). – A. Neuburger, Die Technik des Altertums (1919); The technical arts and sciences of the ancients (New York 1930). – O. Neugebauer, Vorlesungen über Geschichte der antiken mathemat. Wissenschaften 1 (1934). – L. Peters, Die Technik im Altertum: Kultur u. Technik 1 (1925). – H. Popp, Der Mensch des Altertums im Licht der Technik = Das Werk 12/13 (1932/33). – A. Rieth, Die Entwicklung der Töpferscheibe (1939). – G. Sarton, A history of science, 1: Ancient science through the golden age of Greece (Cambridge 1953), 2: Hellenistic science and culture in the last three centuries B. C. (1959). – Ch. Singer, A history of technology, 1: From early times to the fall of the ancient empire (Oxford 1954). – E. A. Thompson, A Roman Reformer and Inventor (Oxford 1952). – P. Usher, History of mechanical inventions (New York 1929). – L. White, Technology and Invention in the Middle Ages: Speculum 15 (1940) 141/59. – V. P. Zubov, Beobachtung u. Experiment in der antiken Wissenschaft: Altert. 5 (1959) 223ff.

A: K. Jax (K. Thraede); B: K. Thraede.

Erfinder II (geistesgeschichtlich).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Umfang u. Ursprung des Begriffs E. 1. Umfang. Die antiken Äquivalente für E. u. Erfindung gehen über die heutige technisch-rationale Bedeutung dieser Begriffe weit hinaus, da sich die Wörter vom Stamm εὑρ- erst verhältnismäßig spät mit der Rede vom E. verbunden haben (Thraede, Lob). Dieser Verbindung u. der Suche nach E.-Namen sowie dem späteren E.-Topos liegt nämlich eine spezifisch griech. Denkweise vorauf, die etwa seit dem 6. Jh. vC. nach dem Ursprung der kulturellen Phänomene fragt, ohne zunächst die historischen E. zu berücksichtigen. Eine Fundgrube für E.-Angaben sind die E.-Kataloge, überliefert bei Plinius, Hygin u. im griech. Christentum. Sie sind eine primitive, aber doch ernstzunehmende Ausprägung der traditionellen Frage nach dem πρῶτος εὑρετής. Sie umgreifen eine Vielzahl divergierender Versionen, teils aus kultischer u. politischer Lokaltradition, teils aus Ethnographie, Rhetorik, Philosophie u. Komödie, in geringem Maße auch aus der eigentlichen Heurematographie. Ferner sind etliche Zuschreibungen auch im Rahmen eines Methodenkapitels zu behandeln, da Etymologie, Aitiologie u. Allegorese bis in die Spätantike zum Material der Kataloge beigetragen haben. – Dieser Artikel soll den Leser instand setzen, E.-Reihen u. einzelne E.-Angaben im antiken u. christl. Schrifttum, die sämtlich aufzuführen unmöglich u. auch wissenschaftlich wertlos wäre, historisch zu verstehen u. die verschiedenen Namensschichten auf ihren ‚Sitz im Leben‘ zurückzuführen. Er ist der erste Versuch einer Traditions- u. Formgeschichte des E.-Topos u. seiner Christianisierung.

2. Ursprung. So irreal die Antworten auf die Frage nach dem E. in den Katalogen auch sind, so ist doch diese Frage unter realen soziologischen Bedingungen aufgekommen. Hesiods Frage nach dem ‚Ersten‘ u. die persönlich-gegenwartsbezogene Form seiner Poesie wird man als Zeugnis für den Beginn

eines nachepischen historischen Bewußtseins nehmen dürfen; aber trotz der genetischen Weltbetrachtung u. trotz der didaktisch-technischen Orientierung seines Werks fehlt noch das Interesse an E. Ältestes Zeugnis für dieses Interesse ist die Phoronis (frg. 2), die den Daktylen die Erfindung der Erzverarbeitung zuschreibt. Dahinter steht das Gefühl für die Notwendigkeit von Kontinuität gerade in elementaren u. alten Techniken wie Erzabbau, Handwerk u. Landwirtschaft; die Breite der Überlieferung von E. dieser Gebiete in späterer Tradition bezeugt das. Aber das 7. u. 6. Jh. war nun auch eine Zeit ausgedehnter Erfindungen, die zu einem stärkeren Kulturbewußtsein beitrugen, den Sinn für individuelle Leistungen weckten u. bestimmte Bezirke menschlichen Wirkens als Einheit begreifen lehrten (Kleingünther 24f. 66). – Sodann haben seit dem 7. Jh. die Kolonisationen zu einer neuen historischen Perspektive geführt (zur Sache: Roebuck passim). Das Selbstverständnis der neugegründeten Tochterstädte, aber auch der aufkommenden Polisverfassung, berief sich dankbar auf Stifter u. Gründer (Nilsson, Gesch. 1, 718). Der Gesetzgeber seinerseits wird individueller Bedeutung gewiß (Solon frg. 5. 25). Angesichts der Gründungen der Gegenwart kamen aber für den Kalender der Städte die Namen des *Epos als Berufungsinstanz nur noch bedingt in Betracht, es sei denn, man übertrug den bisherigen Heilsnamen auch die E.-Rolle. – Nachdem räumliche Ausdehnung (Kolonisation) u. Konzentration (Polis) den Pluralismus gleichartiger Phänomene bewußt gemacht hatten, mußte auch von hier aus die Frage nach dem πρῶτος entstehen u. aus der Lokaltradition beantwortet werden. – Der neue Sinn für Zeiten u. Namen infolge eines Traditionsbruches ist auch in der Kunst zu finden, zB. in den Signaturen der Vasenmalerei seit dem Ende des 7. Jh. (W. Kranz: RhMus 104 [1961] 20). Besonders deutlich spricht er sich für uns in der Lyrik aus, die sich in der Distanzierung zum Epos eigener neuer Formen bewußt wird. Neben neuen Metren bürgert sich die Selbstaussage des Dichters als poetisches Element ein, ebenso die (lobende oder kritische) Nennung von Vorgängern (Material: Kranz aO. 3ff). Die Selbstauffassung als E. oder Neuerer entspricht der Berufung auf Vorläufer. Das erste geht aus der Lyrik in die Komödie über (Archil. frg. 77; Alcman frg. 92; Solon frg. 22; Pindar. Ol. 3, 3f; 13, 11f; id. Pyth. 2, 52ff; Aristoph. eccl. 579; nub. 561; frg. 528; Pherecrat. frg. 79 u. a.; Plaut. Amph. 41ff; merc. 3ff; capt. 55ff; Poen. 1ff; Kranz aO. 38ff); es wird überhaupt für die hellenistische Dichtung konstitutiv (Callim. hymn. 2, 98; ep. 30; frg. 1, 23ff; Lucret. 4, 1/9; 2, 1024f; Catull. 36; Verg. georg. 3, 9f; ecl. 6, 3; Ovid. trist. 2, 552; Curtius 95f). Im Zuge der bewußten Berufung auf Vorgänger gewinnt die Lyrik auch Sinn für spezielle Erfindungen in Poesie u. Musik als Entdeckung neuer technischer Möglichkeiten (außer dem polemischen Solon-frg. 22 vgl. das Hermogenes-Scholion bei Rabe: RhMus 59 [1904] 150; Pindar. frg. 70a. 71. 125; Pratinas frg. 1 [M. Pohlenz: NGG 1926, bes. 313]). – Den Sinn für Persönlichkeit u. die Bedeutung der eigenen σοφία bezeugt auch die Philosophie des 6. Jh. (Jaeger, Theol. 127f; ders., Paideia 1, 233ff). – Kolonisation, genetische Weltbetrachtung, wirkliche Erfindungen u. der in Kunst u. Philosophie ausgesprochene Sinn für Individualität bilden also die Voraussetzungen (bzw. die ersten Belege) für die Frage nach dem E.; im weiteren Sinn ist es das veränderte Verhältnis zu Zeiten u. Namen, das diese Frage hervorgerufen hat, zunächst im Rahmen des Kultus.

b. Griechische Lokaltraditionen des 6. u. 5. Jh. 1. Götter u. Heroen. Allgemeines Kennzeichen der Lokaltraditionen ist zunächst die Konzentration möglichst vieler Erfindungen auf bestimmte Götter, Heroen u. Orte (Schröder 19f. 24f; Thraede, Lob). Das ergab von vornherein eine Konkurrenz der Überlieferungen. – Da das religionsgeschichtliche Material lückenhaft u. die Herausbildung der ‚technischen Gottheiten' erst im Stadium der Übertragung von Heros zu Gott, von Stadt zu Stadt faßbar ist (Kultübertragung u. Substitution), empfiehlt es sich, anhand typischer Beispiele Schichten herauszuheben. – Wohl schon vor Ende des 6. Jh. ist die Πολιάς Athene (Solon frg. 3) als Athene Ergane (Jessen: PW 6, 1, 428/30) zur Erfinderin der vierlei von ihr geschützten u. ausgeübten Funktionen geworden. Wie das athenische Monopol staatseigener Olivenzucht unter dem Schutz der Stadtgöttin gestanden hatte, so sollte Athene nicht nur den ersten Ölbaum gepflanzt haben, sondern wurde nunmehr zur Erfinderin des Ölbaums überhaupt (Soph. Oed. Col. 694f; Eurip. Tr.

801f; id. Io 1433f; Herodt. 5, 82; Nilsson 1, 442). Als Ergane ist sie populär nicht nur als Erfinderin vorwiegend weiblichen Handwerks wie Weberei (Plato conv. 197A; Paus. 1, 24, 1; Tibull. 2, 1, 65f u. ö., bis hin zu Isid. et. 19, 6, 1), sondern als Urheberin jeglicher Kunstfertigkeit, was durch das Epos präformiert war (Il. 5, 733f; 9, 390; 14, 178f; Od. 7, 110f; 20, 72; Belege: Preller-Robert 1, 221ff). Von daher wird sie Erfinderin des gesamten νόμος αὐλητικός (Pind. Pyth. 12, 6. 23; Plato aO.; Paus. aO.; vgl. Corinna frg. 24), ja der Musik überhaupt (Plin. n. h. 34, 76; IG 2^2, 1417). Noch eher bot sich ihre ursprüngliche kriegerische Funktion als E.-Rolle an, speziell für den Streitwagen (Hom. hymn. 5, 12f). Schon früh tritt Erichthonios mit ihr in feste Verbindung (Herodt. 5, 82; Preller-Robert 1, 198_1; W. Usener, Götternamen [1948] 139f). Er wird ihr Schüler, nachdem er vorher, als Stifter der Panathenäen (Marm. Par. 10; Hellanic. frg. 39) selbst E. der Quadriga gewesen war (Schol. Pind. Pyth. 5, 6); er ist das wieder bei den Römern (Verg. georg. 3, 113; Plin. n. h. 7, 202), wohl weil sich bei ihnen die kriegerische Funktion Athenes verloren hat. Auf eine selbständige E.-Rolle des Erichthonios weist Plin. n. h. 7, 197 (argentum; vgl. Poll. 9, 83: νόμισμα). Das geht aber zurück auf Athens Silberreichtum (Aeschyl. Pers. 238; vgl. Eum. 946f; Eurip. Cycl. 293; Schröder 22_7). Athene also lehrt den Erichthonios die Rosse anschirren (Hellan. frg. 39; Herodt. 8, 44, 2; Marm. Par. 10; weitere Belege: Preller-Robert 1, 217_4). Auch ist sie Erfinderin des Schiffes (Preller-Robert 1, $217_{6,7}$). Schließlich liegt bei ihr der Ursprung von Pflug u. Ackerbau überhaupt (Aristid. 1 [20 Dind.]; Serv. Aen. 4, 402). Daß nicht nur Erichthonios die Substitution unter Athene erfahren hat, zeigt Pindar Ol. 7, 50/3, wo es heißt, Athene habe den Heliaden als rhodischen Ureinwohnern jegliche Technik verliehen; das rechtfertigte ja die Heliaden zugleich als Schüler der Athene. Nicht überall ist diese Unterordnung der landschaftsbedingten Märchenwesen unter eine wirkliche Gottheit gelungen (s. u. Sp. 1202; vgl. PsAeschyl. Prom. 500ff). – Fest verbunden erscheinen sodann Demeter u. Triptolemos (Marm. Par. 13. 14; Schwenn: PW 7A, 1, 213/30); während im homerischen Demeterhymnus der Göttin nicht Triptolemos als nur einer der Königssöhne (Hom. hymn. 2, 266), sondern Demophon zugeordnet ist (2, 233ff; Wilamowitz 2, 48f), kommt, wohl im Zusammenhang mit der Einigung Eleusis-Athen (Schröder 10f; vgl. F. Pfister, Reliquienkult [1910] 573ff), das Paar Demeter-Triptolemos in die attische Hauptstadt. Der eleusinische Heros des Erntesegens Triptolemos wird zum ersten Pflüger, d. h. zum Initiator der kultischen Pflügungen auf Geheiß Demeters; von daher wird er zum ersten Sämann u. der Pflug sein Attribut, zB. auf eleusinischen Reliefs (Kleingünther 5/9). Demeters Eigentum bleibt in Griechenland die Erfindung von Kornsaat, Mahlen u. Backen (Marm. Par. 12. 13; Eurip. suppl. 28f; Isocr. 4, 28a; Ovid. met. 5, 341f; am. 3, 10, 11ff; Schröder 3), während die selbständige Heros-Version auch in diesem Fall besonders von lateinischen Schriftstellern bezeugt ist (Verg. georg. 1, 19; Ovid. fast. 4, 559 u. a.); Plin. n. h. 7, 56, 199 zeigt, daß sich in der Lokaltradition auch Buzyges (u. Sp. 1236) behauptet hat. Nachdem sich Demeter als Ackerbaugöttin u. Erfinderin ihrer Funktionen auch in Athen durchgesetzt hat, bleibt Athene nur noch oleae inventrix, repräsentiert also weiterhin das athenische Monopol (Verg. georg. 1, 18f). – Auch des Dionysos Funktionen u. Attribute werden als seine ‚Erfindungen' gedeutet. Das ist die Schelle (Eurip. Bacch. 59), in Attika u. Böotien vornehmlich der Weinbau (O. Kern: PW 5, 1019ff; vgl. die Motivierung Plato leg. 672B), desgleichen in Ikaria, mit Substituierung des dortigen Lokalheros Ikarios. Dagegen ist Dionysos in Teos Archeget der dortigen Techniten (Wilamowitz 2, 156_1), auch steht mit ihm als πελάγιος der Ursprung des Schiffes in Verbindung (Wilamowitz 2, 61). - Hermes brachte aus rhapsodischer Tradition alle Voraussetzungen für den Prototyp des E.s mit (Hom. hymn. 4, 25f. 43f. 111. 278. 415. 511), wird aber dennoch kein Kulturheros (Nilsson, Gesch. 1, 507). Seine Erfindung von Leier u. Syrinx ist möglicherweise nur das Werk des Hymnendichters (Kleingünther 29), hat auch nur geringe Tradition (Sophocl. ichn.; Diod. 5, 75; Alcaeus-Horat. c. 1, 10; vgl. Ovid. met. 1, 689ff; Apollod. bibl. 3, 10, 2; Nilsson, Gesch. 1, 477; Kremmer 76). In den Lokaltraditionen wird Apollo ursprünglicher sein. Mit ihm hat sich schon im 7. Jh. die Erfindung des Kalenders verbunden (Wilamowitz 2, 29). Daß er von vornherein mit der Musik in Beziehung steht, paßt ja zu seiner Rolle als ἀποτρόπαιος u.

ἀλεξίκακος (Wilamowitz 2, 33_2); so wird auch seine Erfindung der siebensaitigen Leier (Callim. hymn. Del. 253f) auf ältere Lokaltradition zurückgehen. Jagd, Medizin, Musik sind seine τέχναι bei Pind. Pyth. 5, 60ff (vgl. Pyth. 3, 11f; Solon frg. 1, 57ff; Plato conviv. 197a: Jagd, Medizin u. Mantik; zu Apollo als ἰατρόμαντις s. Heinimann, Theor. 128_{104}). – Weit gestreut sind die Erfindungen nun aber in der Schicht selbständiger Lokalheroen. Da wird zB. Aristaios, dem alle Landwirtschaft u. Jagd unterstand, auch ihr E. (Wilamowitz 1, 248/50), besonders E. von Bienenzucht u. Honiggewinnung (Schol. Aristoph. equ. 894; Plin. n. h. 7, 199; Serv. georg. 1, 17 = Pindar. frg. 206), ja auch der Ölpresse (Hiller v. Gaertringen: PW 2, 857). Da verdankt man dem Phoroneus aus der Argolis das Löten (Paus. 2, 15, 5), aber auch, in Konkurrenz zu Prometheus, das Feuer (Paus. 2, 19, 5). Er ist in der alten Phoronis πατὴρ θνητῶν ἀνθρώπων (Cl. Alex. str. 1, 21, 102, 6; Preller-Robert 1, 279_3). Herakles galt als E. der Olympischen Spiele (Lys. Olymp. 1), speziell des Ringkampfes (Plin. n. h. 7, 56, 205). Asklepios wird in seiner Rolle als Heilheros dominierend; er ist E. der Medizin (Eichholtz 7), neben Apis (Aesch. suppl. 261f), auch als Schüler Cheirons (Pind. Nem. 3, 54f; Hom. Il. 13, 831f). – In der Nachfolge jonischer Mythoskritik (u. Sp. 1213) hat Plato die Vielzahl technisch orientierter Götter zum *Demiurgen sublimiert, zusammen mit einer Abwertung des menschlichen Handwerks (vgl. rep. 597; E. R. Curtius: ZsRomanPhil 58 [1938] 17ff). Alle Erfindungen sind für ihn jung (leg. 677d) u. die meisten von ihnen in Ägypten beheimatet (u. Sp. 1205). Andererseits preist er als Urkraft aller Erfindungen den *Eros (conviv. 197f). Eine ähnliche Personifikation war schon im sophistischen Enkomion die Penia (u. Sp. 1228).

2. Handwerksdämonen. Ganz u. gar volkstümlicher Tradition, möglicherweise der Urbevölkerung, entstammen die Fabelwesen wie Kyklopen u. Kentauren, ebenso Kobolde oder Zwerge wie Telchinen u. Daktylen (‚Däumlinge'; vgl. die oben genannten rhodischen Heliaden, für Pindar Ersatz der Telchinen; ‚idäisch', d. h. Waldgeister, erst später am Berg Ida lokalisiert, Wilamowitz 1, 278f; Kaibel: GöttGelN 1901, 480). Diese gelten der alten (wohl phrygischen) Tradition als E. der Erzgewinnung u. Metallbearbeitung (Hellan. frg. 89; Schol. Apoll. Rhod. Argon. 1, 1129ff; Strabo 14, 654; Blümner 4_3). Dasselbe leisten die Telchinen auf Rhodos (Diod. 5, 55; Sueton, vgl. Herter: PW 5A, 1, 203; Wilamowitz 1, 279f), auf die auch die ἀγαλματοποιΐα zurückgeht (Diod. aO.), speziell die Erfindung von Statuen, die zu gehen schienen (vgl. Pind. Ol. 7, 50ff; Schol. Pind. Ol. 7, 95a; Kleingünther 34f). Das alles hat auch hier seinen Sitz im lokalpatriotischen Enkomion. Man sieht es auch an der Konzentration sämtlicher handwerklicher Erfindungen auf die Kyklopen (Orph. frg. 178. 179 Kern), deren Kult am Isthmos bestand (Paus. 2, 2, 1). Sie mag bereits genealogischer Spekulation entstammen; jedenfalls kommt auch ihnen die Erfindung von Erz- u. Eisenverarbeitung zu (Plin. n. h. 7, 197. 198; Türme: 195), besonders die Waffenherstellung (Pindar. frg. 281B; Schol. Ven. Hom. Il. 10, 439). Sie gilt auch als Erfindung der Kureten (zB. Strab. 10, 472; Serv. Aen. 9, 503), die ebenfalls in diese Gruppe gehören, auch als E. des Waffentanzes (Schwenn: PW 11, 2, 2207). Dieselbe Funktion haben die verwandten Kabiren (Bloch: Roscher, Lex. 2, 2, 2523f). Hellanikos dagegen lokalisiert die Erfindung der Waffen auf Lemnos (frg. 71b), Eisenwaffen speziell bei den Skythen (frg. 189). Von den Kentauren schließlich hat nur *Cheiron als E. von Medizin u. Arznei überlebt.

3. Kulturheroen. Solon weiß von Prometheus als E. noch nichts (frg. 1, 49ff); durchweg wird angenommen, seine Gestalt im ps.-aeschyleischen Drama sei auf dem Hintergrund sophistischer Kulturtheorie zu verstehen (vgl. aber Aeschyl. frg. 194; Schmid-St. 1, 3, 287). Formgeschichtlich bedeutsam ist die Ich-Form der E.-Aussagen (v. 442/506), während sich der Mangel an Ordnung in der Heuremata-Reihe sowie die Konzentration nahezu aller möglichen Erfindungen auf eine Person leicht aus enkomischer Tradition ererklärt. In Disziplinen übersetzt, verdankt Athen dem Prometheus hier: Politik, Logik, Architektur, Meteorologie, Astronomie, Arithmetik, Literatur, Verkehr, Nautik, Medizin, Mantik, Bergbau (500/504, polemisch), also πᾶσαι τέχναι (506). Zeus seinerseits ‚erfindet' die Strafe der Fesselung (96f). Wie wenig Prometheus als E. in allgemeine Anschauung eingedrungen ist, zeigt Moschion frg. 20f u. Plato politic. frg. 274CD. – In diesem Bereich hat es auch Palamedes (Argolis) zum Kultur-

heros gebracht; auch das geht auf Älteres zurück (Παλαμήδεια des epischen Kyklos; Palamedesdramen; Aeschyl. frg. 182; Schol. Aeschyl. Prom. 457; Stesich. frg. 34 Bergk). Die Formel für die Leistung des Kulturbringers ist bei Prometheus u. Palamedes ähnlich (πόροι ἐξ ἀμηχάνων bzw. ἐξ ἀπορίμου, Ps-Aeschyl. Prom. 59; Gorgias: VS 82B11a, 30; vgl. Pind. paean. 6, 53). Indessen sind die palamedischen Erfindungen nicht so zahlreich: die τάξεις (Schol. Aeschyl. Prom. 457; Athen. 1, 11d; Sophocl. frg. 399; Gorgias aO.), militärische Anlagen überhaupt (Sophocl. aO.; Gorgias aO.; Athen. 1, 11d), Zahl (Ioh. Stob. anth. 1, 1, 460ff, nachdem zuvor Prometheus als E. desselben Heurema angeführt ist; Sophocl. frg. 399), Brettspiel (Sophocl. frg. 438; Gorgias aO.), Würfelspiel (Alcidam. 22; außerdem Musik; Sophocl. frg. 438); merkwürdig sodann, aber erneut ein Zeugnis für die gar nicht als Mangel empfundene Planlosigkeit dieser ‚Tabellen', die Erfindung der Mahlordnung (Athen. aO.; weiteres Material: PW 18, 2, 2505/509). Palamedes, redender Name wie Prometheus, hat der sophistischen Theorie näher gestanden u. auch in der Heurematographie breiter nachgewirkt (Plin. n. h. 7, 202: τάξεις entstellt zu ‚vigiliae', 198: Maße u. Gewichte ‚ut maluit Gellius'; dagegen Prometheus nur: ignem adseverare ferula, aO. 198); zudem war sein Fortleben durch die Rolle im Epos gewährleistet. – Mit Daedalus verbindet sich zunächst nur die bildende Kunst (Eurip. frg. 372; Robert: PW 4, 2, 2002); Typus des E.s (Diod. 4, 78) wird er erst später, wohl aufgrund von Namens-Aitiologie oder Eponymenbildung (s. u. Sp. 1236; Robert aO. 1995f).

4. Städte als Sitz von Erfindungen. Die lokalpatriotische Tendenz der Rede vom E. wird besonders deutlich in der laudatio einer Stadt als Sitz vieler Erfindungen. Auch das begegnet schon in der Lyrik: Pindar preist für die Erfindung des Dithyrambos nicht nur Korinth (Ol. 13, 16ff), sondern auch Naxos u. Theben (Schol. Pind. Ol. 13, 25c). Von vornherein gab es also bei den Zuschreibungen von Heuremata, bei Göttern, Heroen u. Städten konkurrierende Parallelen, auch bei ein u. demselben Autor; sie auszugleichen wurde nicht als notwendig erachtet, eben weil enkomische, nicht wissenschaftliche Tendenz vorlag. Bei Pindar findet sich solche Häufung, die füglich nicht mit einem ‚Katalog' zu verwechseln ist, dann noch in der laudatio Siziliens (frg. 106 = Athen. 1, 28a). Hat das seinen Ansatz in der Festdichtung, so ist das ἐγκώμιον τόπου ebenso im athenischen Epitaphios eingeleitet, zuerst (u. also noch zu Pindars Zeiten) im Theseus-Epitaphios von 476/5 vC.; diese Entwicklung mündet dann im λόγος ἐπιχώριος als fester literarischer Gattung seit dem Ende des 5. Jh. (PsPlut. v. Hom. 2 = Ephor. frg. 164; vgl. etwa des Gorgias Enkomion auf Elis; Aristot. rhet. 3, 1416a1; Herodt. 7, 161, 3; Eurip. frg. 360, 7f; weiteres Schröder 19f). In seinen Rahmen gehört die Rede von der *Philanthropia des betr. Ortes (vgl. Prometheus; Isocr. 4, 29 u. ö.) u. die Selbstauffassung als αὐτόχθονοι (Athener: u. a. Pind. frg. 268B; Thuc. 2, 36; Eurip. aO.; Lys. 2, 17; Plat. Menex. 237B; Aristot. rhet. 1, 5, 1360B); dieses letzte Argument ist Bestandteil der Geschichtspolemik noch bei Celsus (Andresen 204f mit Belegen). Athen wird Ursprung aller Erfindungen (Thucyd. 2, 40f; Eurip. Med. 830; Isocr. 4, 39. 47; PsXen. rep. Athen. 2, 7ff; Dittenb. Syll.³ 704, 324; Jaeger, Paideia 3, 136ff; Lucr. 6, 1ff; Cic. pro Flacc. 26. 62; Plin. ep. 8, 24, 2). Für weiteres Material ist auf Pflugmacher, Schröder u. Kienzle zu verweisen.

5. Konkurrenz u. Ausgleich der E.-Traditionen. Die Konkurrenz der E., als Folge der panegyrischen Heuremata-Häufung in einer Person oder an einem Ort u. Merkmal lokalpatriotischer Tradition (vgl. die Mehrzahl der überlieferten Geburtsorte Homers), hat man zweifach zu überwinden versucht. Erstens bildet sich der Prioritäts-Topos. So behaupten die Sikyonier, Athen habe die Urform der Tragödie von ihnen entlehnt (Herodt. 5, 67, 5); dasselbe sagten die Dorer von ihrer Komödie (Aristot. poet. 3, 1447b). Priorität bringen die Athener ihrerseits gegenüber Sparta zur Geltung (Isocr. 4, 20; 12, 153). In der Übertragung der Denkform Heuresis-Mimesis aus lokal-enkomischem in chronologisch-apologetischen Zusammenhang liegt der innere Ansatz zu allen späteren Altersbeweisen mit ihrer Gleichsetzung von antiquitas u. auctoritas. – Der zweite Ausgleichsversuch stammt aus der politischen Literatur der Sophistik; er bemüht sich, die Erfindungen zu differenzieren u. sachlich zu werten, verzichtet aber auf individuelle E.-Namen u. auf Chronologie. Hier entsteht so etwas wie ein Katalog zu Lehrzwecken, der aus päd-

agogischen Gründen auch in metrischer Form weitergegeben wird. Deutlichster Beleg ist eine Kritias-Elegie (frg. 1 Diehl; vgl. Nestle: NJb 11 [1903] 94f; zum Zusammenhang mit den späteren laterculi Alexandrini vgl. ferner Rostovtzeff 3, 1410_{181}). Auch diesem ‚Katalog' liegt Systematik noch ganz fern (Beispiele: Sizilien: Kottabos u. Wagen; Thessalien: Sessel; Milet u. Chios: Ruhebett; Tyrrhener: Erzschmuck; Phönizier: Alphabet; Karer: Lastschiffe; Athen: Töpferei). Die Tendenz dieser Idiomata-Reihe, aus der sich poetische Form u. Mangel an Ordnung erklären, ist vielmehr noch enkomisch. Sie klingt aus in das Lob Athens (Athen. 1, 28b).

6. Lokalgeschichtsschreibung. Versuche zur Chronologie, ebenfalls in Rückgriff auf lokalpatriotische Traditionen, liegen dagegen vor in der Lokalhistorie (vgl. Hellanic. frg. 178a; Jaeger, Paideia 3, 182f; F. Jacoby, Atthis [Oxford 1949]). Sie berücksichtigt auch individuelle E. Die ältesten noch greifbaren E.-Angaben dieser Gattung stammen von Hellanikos (Gudeman: PW 8, 1, 104/55). So geht auf die Lokalüberlieferung von Korinth Arion als E. der Reigen bzw. Rundchöre zurück (frg. 86; vgl. Herodt. 1, 23), von Lesbos Terpander als E. aller Karneen-Agone (frg. 85). Hier berühren sich Lokalhistorie u. Fachschriftstellerei als die beiden ‚objektiven' Fortsetzer der Enkomien (vgl. Pind. Ol. 13, 6ff). Hellanikos hat als erster auch Orpheus in Beziehung zu Homer u. Hesiod gesetzt (E. Rohde, Kl. Schriften 1, 7ff. 16ff; schon bei Damastes frg. 10 ist Homer der 10. Dichter nach Musaios; vgl. Aristophan. ran. 1030ff u. die spätere stoische Dichterreihe, die im jüd.-christl. Altersbeweis wiederkehrt). Auch er hat versucht, lokale u. mythographische Tradition zu verbinden (vgl. frg. 17. 126; Gudeman aO. 122). Hellanikos verkörpert demnach den Übergang zur E.-Chronologie in Historie u. Fachwissenschaft. Wie weit er einen Ausgleich konkurrierender E.-Traditionen angestrebt u. erreicht hat, ist nicht mehr hinreichend deutlich zu erkennen.

c. Laudes artium. Nachdem bisher vom E.-Topos allgemein die Rede war, ist von ihm jetzt im engeren rhetorischen Sinn eines locus communis zu sprechen. In literarischer Verwendung gab es die Rede vom E. ja schon im Lokalenkomion, im Lob des Heros u. im sophistischen Enkomion auf personifizierte kulturschaffende Prinzipien (Penia u. a.). Rhetorisch ausgeprägt hatte sie sich u. a. in Gorgias' Palamedes-Rede, sodann stärker im Panegyricus des Isokrates, in dem der Logos als Kulturträger zusammen mit Athen als seiner vorzüglichen Stätte gepriesen wird (zu Topoi u. Terminologie: Thraede, Lob). Auch in diesem Typ von Enkomion geht die Tendenz dahin, einem Namen möglichst viele τέχναι zu subsummieren (wir haben das von Pindar bis Platon verfolgt). – Fester u. in jedem Fall durchzuführender Topos wurde nun der Name des πρῶτος εὑρετής (zur Formel: Thraede, Lob) im schon sophistischen ἐγκώμιον τέχνης (Übersicht über diese Enkomien: F. C. Burgeß, Epideictic Literature [Chicago 1902] 89). Für diese Gattung ist bezeichnend, daß nicht mehr viele Heuremata unter einem Namen, sondern für eine einzige τέχνη etliche E. genannt werden. Es können dies, unter Rückgriff auf ältere Tradition, göttliche oder menschliche Namen sein. Die Frage ob die origo artis göttlicher oder menschlicher Art sei, gehört sogar meistens an den Anfang dieser Enkomien (Heinimann, Theorie 117_{55}; Curtius 530f). Beide Arten der Herkunft konnten kontrastiert oder ausgeglichen sein (E. R. Curtius: RomForsch 53 [1939] 145/84). Das zweite ist der Fall in PsXenophons Cynegetica (prooem.): Apoll u. Artemis sind E. der Jagd, Cheiron wird dank seiner Rechtschaffenheit damit beschenkt. Diese Lösung geht zurück auf die Substitution der Heroen unter lehrende Gottheiten (o. Sp. 1195). Beide Versionen, die mythische u. kulturhistorische, einander gegenüberzustellen, hat seinen Ansatz in der sophistischen Kulturlehre u. findet sich innerhalb des Enkomions auch Isokrates or. 4, 32f (Thraede, Lob). Gegenüber den Namen des Enkomions gab es bald relativierende Einwände, die auf noch frühere Vertreter einer τέχνη oder auf die Barbaren hinwiesen (Heinimann, Theorie 125_{13}). Für die Musik sei Beispiel PsPlut. de mus. 3/14, wo sowohl die Frage der πρῶτοι εὑρεταί besprochen als auch die Divergenz der Versionen erwähnt wird (F. Lasserre, Plutarque de la Musique [Olten-Lausanne 1954], mit Material für Struktur, Quellen u. E.-Überlieferung der griechischen Musikgeschichte). Apollo ist E. der Musik (14); dann folgt die Reihe von Neuerungen u. Erweiterungen (15/31), so daß sich im ganzen ein musikgeschichtlicher Entwurf ergibt (für die Schrifterfindung bietet solchen Entwurf Ephoros frg. 106, ferner

Plin. n. h. 7, 192f, für den Schiffbau ders. aO. 206ff; zum Zusammenhang dieser ἐφευρέσεις mit der Bedeutung von χρεία u. εὑρίσκειν: Thraede, Lob). Cheiron ist hier der urweise Lehrer von Musik, Gerechtigkeit u. Medizin (32ff). Die Philosophie ist, wie zB. bei Isokrates u. Poseidonios, Lehrmeisterin aller τέχναι, ein Topos, gegen den sich Seneca in seiner laus philosophiae (ep. 90) ausdrücklich wendet (u. Sp. 1233). Kombination mythologischer u. kulturhistorischer Version bietet für die Rhetorik zB. Schol. Il. 1, 443 (Phönix-Achilles-Korax). So entsteht das Bild einer *Entwicklung; sie ist aber ganz personal verstanden. Seit dem 4. Jh. ist im Lob des Erfinders die Rolle der Götter insofern verändert, als nicht mehr sie selbst u. a. auch wegen ihrer Erfindungen gepriesen werden, sondern die Erfindung gerade der lobenswertesten τέχναι, wie durchweg der Musik, in der Komödie auch des Parasitentums u. der Kochkunst, auf Götter zurückgeführt werden, die der weniger wichtigen oder jedenfalls rational bedingten auf Menschen. Die Götter repräsentieren das menschlich Unverfügbare der Künste. Das steht schon, gleichzeitig mit der anfangenden rationaltechnischen Einschränkung des Begriffs τέχνη, hinter Demokrits Ausschluß der Poesie von den τέχναι; sie entspringt für ihn dem Enthusiasmus (Horat. a. p. 295f; Clem. Alex. strom. 6, 168, vgl. Plato Io 533dff; vgl. Philodem. de mus. 4, 34; E. Norden: NJb Suppl. 19 [1914] 421_1; Heinimann, Theorie 128_{107}; anders etwa PsHippocr. de vict. 1, 5ff). Die Parodie des E.-Lobes ist ebenso verfahren (zB. Diod. Com. 2, 4). Für den E.-Topos in der origo artis gehört dahin das ,deus ille' als Prädikation des Erfinders (zB. Lucret. 5, 8f; Gratt. Fal. cyneg. 95ff). Unter dem Eindruck des ,nur ein Gott kann das erfunden haben' wird dann auch der nachweislich menschliche E. apotheosiert, eine praktische Entsprechung zur euhemeristischen Theorie. – Die laus artis bietet also traditionsgeschichtlich für die E.-Überlieferung nichts Neues, ist aber formgeschichtlich das wichtigste Zeugnis für den Topos-Charakter der Rede vom E. seit sophistischer Zeit. Nur von ihr her ist zB. Verg. georg. 1, 5/25 zu verstehen. Neben der kulturhistorischen Fassung des Topos in der origo artis (weiteres Material bei L. Radermacher, Artium scriptores=SbWien 227, 3 [1951]) gab es ihn auch in biographischer Form: im Enkomion auf eine Person war zu fragen, was diese μόνος ἢ πρῶτος getan hatte (Aristot. rhet. 1368a; Quint. 3, 7, 16f). Darauf geht alle spätere Prädikation als ,primus' zurück (zB. Paneg. lat. 9, 2, 3 Gall.).

d. Ethnographie u. Universalgeschichte. 1. *Ägypten als Ursprung. Inzwischen waren seit der Periegese auch Barbarenvölker als E. erkannt worden, hatte sich also das Modell Heuresis-Mimesis um das Verhältnis Orient-Griechenland erweitert. Darin steckt ein Bruch mit mythographischer wie auch mit lokaler Tradition, der sich bei Herodot, trotz der Anerkennung Homers u. Hesiods als E. der griechischen Götterwelt (2, 53), in zT. scharfer, noch von Plutarch gerügter (malign. 11/14) antigriechischer Polemik äußert (zB. 2, 3. 15f. 20. 45. 116/8. 134. 160; Vogt 121. 132/5). Speziell 2, 3. 45. 160 zeigen, daß hier das Epos als historische Instanz dahinfällt; so schaffen jonische Novellistik u. Ethnographie den Griechen eine neue, wenn auch oft noch märchenhafte Vergangenheit aus der Erfahrung neuer Räume. Verzicht auf die mutterländische Dionysos-Version zeigte schon Hekataios, der nach Athen. 2, 35ab die Erfindung des Weinbaus in Ätolien lokalisiert (FGH 1, 15; mit Hilfe der Genealogie Deukalion-Orestheus-Phytios [Aitiologie]-Oineus [Etymologie]; vgl. Apollod. 1, 64ff). – Griechische Götter u. Heroen als E. gibt es für Herodot nicht mehr; er fragt zunächst nach dem empirisch erfahrbaren πρῶτον, sei es als αἴτιον (Ursache) oder als αἰτία (Schuld; Belege u. Lit. Kleingünther 46/54). Wie die Periegese auf den Spuren griechischer Kolonisation gestaltet er das Modell Heuresis-Mimesis neu im Sinne der Priorität des Orients (2, 4; das bleibt in Griechenland bestimmend, vgl. Diod. 1; Strabo 17; Diog. Laert. prooem. 9/11; Spoerri 207_{10}). Er übernimmt das imperiale Geschichtsbild des Orients, speziell Ägyptens, kann die Nachfolgerolle Griechenlands aber nur im griechischen Modell Heuresis-Mimesis ausdrücken. Die tatsächliche universalgeschichtliche Priorität Ägyptens (Rosenstock-H. 2, 473) zu erkennen, war der griechischen ἱστορίη unmöglich, da sie die Mimesis nur anhand partieller u. vermuteter Heuremata dartun konnte. Ägypten ist für Herodot das weiseste (2, 77. 121) u. älteste Volk (2, 2, 1; vgl. seine Begegnung mit dem Großjahrskalender 2, 143), wie Ursprung der Mittelmeerkultur überhaupt. So ist es zunächst E. von Kalender, Kultus (2,

4. 57f. 64) u. Theologie (2, 70; 123, 2), dann aber auch der verschiedenen kulturellen Disziplinen: Medizin (2, 77; Plin. n. h. 7, 196), Geometrie (109; vgl. VS 73 B 6; 14, 9; das bleibt allezeit verbindlich, Wiedemann 423) u. Astronomie (Herodt. 2, 82; Diod. 1, 50; Plin. n. h. 7, 56, 102; Diog. Laert. prooem. 7). Speziell Osiris werden später μόναυλος (Athen. 4, 175e) u. Pflug verdankt (Serv. Verg. georg. 1, 19; Tibull. 1, 7, 29f). Schild u. Helm (Herodt. 4, 180), Hebemaschine (ebd. 2, 125), Kornpresse (ebd. 77), Holz- u. Metallvergoldung (ebd. 63) stammen ebenfalls vom Nil (Weiteres Vogt 116/8; T. L. Glover, Herodotus [1924] 274ff; A. v. Gutschmid, Kl. Schriften 1, 65ff; A. Bauer, Die Entstehung des herodot. Geschichtswerks [1878] 46ff; Blochet 158/63). – Daß von hier aus die Ägyptophilie u. die Vermehrung ägyptischer Heuremata weitergeht (Plin. n. h. 7, 205: Malerei; 195: Weberei), zeigt auch die Philosophie. Plato rühmt Ägypten (Tim. 21e; vgl. jedoch leg. 2, 657a) als Ursprung der Kultur (Phaedr. 274e: nur Literatur? Plut. quaest. conv. 9, 3, 2); er nennt als Heuremata: Musik (leg. 2, 656d; 7, 799) u. Schulrechnen (aO. 7, 819a). Wie Thot die drei artes Arithmetik, Geometrie, Astronomie sowie die Schrift erfand (Phaedr. aO.; Phileb. 44f; vgl. Cic. fin. 5, 29, 87; Plin. n. h. 7, 192f; nach Diog. Laert. 8, 1, 11: Moeris), so Neith Medizin u. Mantik (Tim. 21/5; zur traditionellen Verknüpfung dieser beiden τέχναι vgl. Nilsson, Gesch. 1, 543; Heinimann, Theor. 128f). Hier geht die Tendenz offenbar zugleich auf namentliche E. Woher das stammt, wird am deutlichsten an Isokrates' or. 11, dem ausführlichen Zeugnis für die Verbindung von Abhängigkeits-Topos, interpretatio graeca, χρεία-Motivierung u. dem alten sophistischen Interesse an individueller σοφία zu einem Enkomion auf Busiris (Fraustadt 51ff). Da ist Ägypten Führer u. Lehrer (41) u. E. der Medizin (27); Sparta ist von Ägypten abhängig (17/20). Der Anreicherung dieser Ägypten-Tradition des E.-Topos durch weitere individuelle E.-Namen war keine Grenze gesetzt, wie sich aus späteren Katalogen schließen läßt (zB. Buchstaben: Menes, Plin. n. h. 7, 193; vgl. Herodt. 2, 4. 99 u. dazu: H. Brunner: ZDMG 103 [1953] 22/6; Isis, Isid. et. 1, 3, 4f). Die Ansicht vom Ursprung der Philosophie in Ägypten, bleibt von nun an ein Topos in philosophischer Literatur (s. u. Sp. 1221; Th. Hopfner, Orient u. griech. Philosophie = BeihAO 4 [1925] 22ff). Darüber hinaus wird in der philosophisch bestimmten Geschichtsschreibung die übliche Ägyptophilie gesteigert zu utopischer Ägytomanie (Jacoby: PW 7, 2, 2760f mit Material; *Euhemeros). Die Polemik gegen griechische E.-Traditionen ist daher entsprechend häufiger u. schärfer als bei Herodot (zB. gegen Athene als E. des Olivenanbaus: Diod. 1, 16, 2). Ägypten war für die philosophische Suche nach der besten Staatsform, im Unterschied zu den romanhaften Hyperboreern, Panchäern usw., das erste erfahrbare Reich. Natürlich ist damit zugleich die Selbstauffassung der Ägypter als älteste Kultur wiederaufgenommen (Diod. 1, 10, 1f; E. der Gesetzgebung sind nicht Solon u. Lykurg, sondern die Ägypter: 1, 98). Diese Selbstauffassung hatten außer den Phrygern u. a. auch die Phönizier (Eißfeldt: PW 20, 1270f). Man stößt also innerhalb der ethnographischen Literatur auf eine weitere Form des Altersbeweises, nämlich auf die apologetische Verwendung der Reichschronologie, die seit der ‚Periodos' des Hekataios v. Milet das Epos zu ersetzen beginnt (auch Xenophanes' scharfe Mythoskritik wird ja in der Nachbarschaft Lydiens geschrieben, vgl. VS 88 B 4 [Pollux 9, 53] u. B 81); sie verdrängt die heroische E.-Tradition (für Ephoros u. den Peripatos gilt das nicht; Spoerri 66ff). Es gehört ja zur Tendenz aller ‚Reiche', die eigene Vorgeschichte in vier- bis fünfstelligen Zahlen zu geben (Rosenstock-H. 2, 392/4), ganz im Gegensatz zur jungen griechischen Geschichtsschreibung u. -auffassung mit ihrer kurzen Vorgeschichte. Im 4. Jh. hieß es entweder eine eigene griechische Chronologie aufbauen, mit Hilfe der verschiedenen E.-Traditionen kulturgeschichtlich gestützt (Ephoros u. a.), oder völlig der Reichschronologie verfallen. Einen Ausgleich brachte auch hier erst die μεσότης des Peripatos. – Beredtes Beispiel für das unausgeglichene Nebeneinander nicht mehr nur von mythologischer u. kulturhistorischer Version, sondern, innerhalb der Kulturgeschichte, von hellenischer u. ägyptophiler Tradition (Manetho, Ktesias u. a.), ist Plin. n. h. 7, 192f: nach Anticlides sei das Alphabet vom Ägypter Menon 15000 Jahre vor dem ältesten griechischen König Phoroneus erfunden (vgl. die jüdisch-christl. Verwendung des Prioritätstopos). Da nach Epigenes das Alter der babylonischen Kultur auf 730000 Jahre anzusetzen sei, bestehe die

Schrift also schon ewig. Nach Plinius selbst (192) ist sie freilich assyrischen Ursprungs.
2. Andere Völker u. Individuen als E. α. Ethnographie. Herodot bringt außerhalb des Ägypten-Logos nur wenige Heuremata; ohnehin sind sie bei ihm Teil der Frage nach dem πρῶτον u. werden unter dem Gesichtspunkt griechischer Entlehnungen ausgewählt (Kleingünther 52f; vgl. aber immerhin 1, 103, 1: Kyaxares als E. der persischen Heeresordnung; 1, 99, 1: Deiokes als Schöpfer der persischen Tyrannis; individuelle E.-Namen also nur abseits griechischer Mimesis). Obenan stehen bis in die Gegenwart die Phönizier als E. des Alphabets (Herodt. 5, 58; Krit. frg. 1, 10; Athen. 1, 28c; Φοινικήϊα γράμματα war schon vorher in der Poesie feste Junktur). Das Alphabet hat, vor allem wegen seiner Affinität zu den ‚Ideen' in der Philosophie (στοιχεῖα), bis in christl. Zeit für die E.-Lieferung eine wichtige Rolle gespielt (vgl. Jaeger, Paideia 3, 120f. 406_{61}). – Hinzu kam Mesopotamien mit der Erfindung von Astronomie u. Philosophie, offenbar eine Korrektur der ägyptophilen Version (Plin. n. h. 6, 712; 7, 102; Diog. Laert. prooem. 1, 1; vgl. aber schon Herodt. 2, 109). Aus Lydien sollte das Würfelspiel stammen (Xenophan.: VS 21 B3; vgl. C. M. Bowra: ClQu 35 [1941] 119/26; Herodt. 1, 94, Ersatz des Palamedes, mit derselben Motivierung wie Sophocl. frg. 399; Gorgias: VS 82B11a, 30 [Hungersnot]), ferner die Münzprägung (Herodt. 1, 91; Xenophan.: VS 21B4, auch hier ist Palamedes ignoriert; Roebuck 58; vgl. FGH 2A16, 4), schließlich das Wollefärben (Plin. n. h. 7, 195; Hygin. fab. 274; zum historischen Hintergrund: Roebuck 57). Den Karern, nach Kritias E. des Lastschiffs (frg. 1, 11D; vgl. Roebuck 117f), verdankte man Helmbusch, Schildgriff u. Schildwappen (Herodt. 1, 171, 4; Strabo 14, 660; vgl. Aristoph. av. 293f; ebenfalls Exegese einer festen Wendung Καρικὰ ὅπλα; vgl. Blümner 31ff). Libyen konnte die Erfindung von Viergespann, Totenklage u. Kulttracht beanspruchen (Herodt. 4, 189; das erste ist Ersatz der lokalheroischen Version Athena-Erichthonios, das dritte aus dem Vergleich der Tracht libyscher Frauen mit der von Athena-Statuen erschlossen). Die Beispiele könnten aus späterer Tradition reichlich ergänzt werden. Denn je willkürlicher die erste Zuschreibung, desto fähiger war sie zu Erweiterungen. Gerade die ursprünglichen Feststellungen nationaler Heuremata konnten in späteren ethnographischen Notizen u. Völkerlisten beliebig vermehrt werden, auch durch neue Völker (vgl. ferner schon Herodt. 1, 94: Lyder als erste κάπηλοι, Roebuck 58f). Beispiele aus Plin. n. h. 7: die Karer erfanden die Beinschienen (200; Καρικὰ ὅπλα war ja mehrdeutig genug), die Aitoler die Lanzen (201), die Phryger den vierräderigen Wagen (199; Roebuck 43/50), die Kreter das Katapult (201) – das alles möglicherweise aus einem militärtechnischen Katalog (vgl. Serv. Aen. 9, 503). Die Phönizier sind E. des Handels (199) u. der Nautik (201), die Skythen von Pfeil u. Bogen (vgl. PsAeschyl. Prom. 709ff). Beides ist sichtlich deduziert aus den empirischen Benennungen als Handels- bzw. Reitervolk (Roebuck 126f). Hier schließen sich dann auch die tendenziösen Erweiterungen in den Völkerlisten der jüdisch-christl. Polemik an.

β. Kulturgeschichte. Während Thukydides an Heuremata nicht interessiert sein konnte, setzt sich die Suche nach E.n unter dem Eindruck weiterer Synchronisation der Mittelmeervölker in der Kulturgeschichtsschreibung des 4. Jh. fort. Dabei bilden sich unter dem Einfluß philosophischer Diskussionen zwei Tendenzen stärker aus: die Frage nach politischen Heuremata (Gesetzgeber, Verfassungsstifter) u. das Interesse an neuen E.-Namen, das schon anläßlich Ägyptens zu erwähnen war. Ferner bestand die Aufgabe, einheimische Versionen mit den Erfahrungen der Ethnographie auszugleichen. Das hat spekulativ die interpretatio graeca getan (s. u.), historisch konnte das nur in Form der Chronologie geschehen, bis hin zur aristotelischen Schule (Stratons Polemik gegen Ephoros ist, im Rahmen der Ausgleichsversuche, nur graduell, nicht prinzipiell; beide benutzen kritisch die Mythographie, vgl. Ephor. frg. 101 u. Jacoby zSt.). Nimmt man noch das wachsende Interesse an der Geschichte bestimmter τέχναι hinzu, dann hat man die Voraussetzungen beieinander, unter denen die wissenschaftliche Heurematographie im Hellenismus begann, u. zwar wohl erst im Peripatos (F. Leo, Die griech.-röm. Biographie [1901] 100; u. Sp. 1230). – Verfassungsstifter hatten auch im Enkomion ihren Platz gehabt (Theseus: Schröder 10. 16; Eurip. suppl. 349; Isocr. Hel. 35ff; 12, 129 u. ö.). Im Zuge hellenistischen Verfassungsvergleichs wird dieser Aspekt nunmehr universal. Minos, bei Thukydides Erbauer der ersten Flotte (1, 4;

vgl. Herodt. 1, 171, 3; Plin. n. h. 7, 209) wird mit Rhadamanthys erster griechischer Gesetzgeber überhaupt (Ephor. frg. 147. 149 Jac.; Nicol. Damasc. frg. 103, mit Substituierung unter Zeus; Blochet 307_{24}); war noch bei Herodot die Vorgeschichte Lykurgs unklar (1, 65), stand jetzt Abhängigkeit Spartas von Kreta fest. So hat man allgemein, auf der Linie von Hellanikos u. Damastes, mehr u. mehr den Pluralismus von Lokaltraditionen u. Ethnographie in Chronologie umgesetzt bzw. die verschieden überlieferten Heuremata in die Historie einzugliedern versucht. Die vielen Erzabbau-Versionen ließen sich vereinen, wenn man eine Wanderung der Telchinen annahm (Ephor. frg. 105 = Strabo 14, 2, 7); die Daktylen, denen man offenbar auch bestimmte Kultformen zuschrieb, haben nach Ephoros Orpheus seine Mysterien gelehrt (frg. 104 = Diod. 5, 64, 4; vgl. Marm. Par. 11). Entsprechend bekommt das Alphabet seine historische Entwicklung (Ephor. frg. 106; Plin. n. h. 7, 192; Hygin. fab. 277, 31; Iren. haer. 1, 15, 4). Diese Entwürfe gehören traditionsgeschichtlich in die Nachbarschaft der origo artis (o. Sp. 1201f). Die Einordnung der Heuremata in die Historie drückt sich formgeschichtlich auch darin aus, daß sie nachträglich als Kompilation aus dem Geschichtswerk erschienen sind (Kleingünther 150f mit Lit.); das entspricht dem Verfahren der späteren Heurematographie (Eustath. Il. 2, 308), war aber auch Quelle von allerlei interpretatorischen Mißverständnissen, sobald die Personalunion von Historiker u. Heurematograph sich gelöst hatte (s. u. Sp. 1239f). Da die Chronologie innergriechisch konzipiert sein mußte, klammerte Ephoros wegen der ‚Priorität Ägyptens vor Griechenland' die ägyptisch-babylonische Geschichte im Gegensatz zur orientalisierenden Historie gerade aus (frg. 6; Schwartz: PW 6, 1, 13; vgl. Xenoph. Hellen. 5, 4, 1); anders als für Herodot ist für ihn die dorische Wanderung äußerste noch kontrollierbare historische Grenze.

γ. Individuelle E.-Namen. Die zweite Tendenz, Feststellung eines namentlichen Erfinders, führt nunmehr viele herrenlose Heuremata auf einen ἀνὴρ σοφός zurück; unter dem Einfluß der Philosophie hat nach u. nach der Weise den Heros ersetzt (s. u. Sp. 1225). In diesem Prozeß treten dann auch Orpheus u. Pythagoras in die Reihe der Kulturbringer (Orpheus: E. von Musik, Medizin, Hexameter, Ackerbau, Alphabet: Orph. frg. 56f. 84. 106. 112. 123; Kleingünther 38. Pythagoras: Frank 66/8. 72ff; E. Rohde, Kl. Schriften 2 [1901] 102ff). So kam es zum Ägypterkönig Busiris, aber auch zum Skythenprinzen Anacharsis; er ist bei Herodot nur ἀνὴρ σοφός (4, 46; vgl. Plato rep. 10, 600a), bei Ephoros bereits E. von Töpferscheibe, Blasebalg u. Anker (frg. 42; Plin. n. h. 7, 198. 209). Der Peripatos hat hier widersprochen (Straton: Strabo 7, 3, 9; Schol. Apoll. Rhod. 1, 1276, mit Hinweis auf die Argonauten; Theophrast: Schol. Pind. Ol. 13, 27c: Hyperbios v. Korinth); Plin. n. h. 7, 198 bietet daher Anacharsis u. Hyperbios nebeneinander, während Poseidonios, um Anacharsis aus Gründen des Geschichtsbildes zu halten, Il. 18, 600f athetiert hatte (Sen. ep. 90, 31 mit Protest). Von den Skythen hatte es vorher schon ihr König Saneunos zum E. der Eisenwaffen gebracht (Hellanic. frg. 189, wieder aufgrund einer poetischen Junktur, zB. Aeschyl. sept. 817). Davon wurde die allgemeine Erfindung der Waffen unterschieden (Hellanic. frg. 71b: Lemnos; anders Ephor. frg. 54: der Mantineer Demeos; das ist wieder ein Beleg für den Prozeß von Lokalisierung zu namentlichem E.). Die starke Vielfalt von E. gerade bei Erzabbau u. Waffen erklärt sich aus der Häufigkeit lange bekannter Erzvorkommen (vgl. Roebuck 101ff), spiegelt aber zugleich die Erinnerung an das Umwälzende der Eisenzeit einerseits, das allgemeine Interesse an der Militärtechnik andererseits (vgl. G. A. Wainwright, The Coming of Iron: Antiquity 10 [1936] 5/24). Was den Handwerksdämonen zugeschrieben wurde (s. o. Sp. 1197), galt ebenso für Kreta allgemein (Diod. 5, 64, 5), ebenso für Cypern (Plin. n. h. 34, 2). An Namen kommen der Lyder Skythes hinzu (Aristot. bei Plin. aO. 197), der Phryger Delas (Theophrast bei Plin. aO.), der Kreter Kinyras, dem man auch Ziegeln, Feuerzange, Amboß u. Hebebalken zu verdanken glaubte (Plin. aO. 195); für die Eisenverarbeitung galt auch Kadmus als E. (Hygin. fab. 274). Auch die Chalyber, in der Poesie mit dem Stahl verbunden (Aeschyl. sept. 727ff; Ps-Aeschyl. Prom. 133, 714f; Soph. Trach. 1260; Eurip. Heraclid. 161 u. ö., vgl. Blümner 71f), werden seine E. (Callim. frg. 110, 48ff; Plin. n. h. 7, 197 u. ö.; Roebuck 103). Derart lassen sich die Katalogangaben leicht nach Heros, Volk u. Persönlichkeit aufgliedern (vgl. Tac. ann. 11, 14; Poll. 9, 83 = VS 21B4: Erich-

thonios-Lyder-Pheidon v. Argos, trotz Herodt. 1, 25, 2). Die ‚thyrrhenische Tuba' war als poetische Junktur gegeben (Aesch. Eum. 468. 567 Soph. Ai. 17; Eurip. Phoen. 1377; id. Her. 830); von da aus galten zunächst die Tyrrhener als E. der Tuba (Diod. 5, 40; Poll. 4, 85), dann der Tyrrhener Pisäus (Plin. aO. 201). Das Bestreben, für (möglichst) viele Erfindungen nicht nur den ältesten Sitz, sondern auch einen individuellen Namen zu geben, drückt sich auch in der Annexion von E.-Namen durch die Lokaltradition aus: war nach Kritias Keramik Domäne der attischen Töpferzunft (vgl. Roebuck 79/81), ist in der Vorlage des Plinius (aO. 198) der Daktyl Koroibos als E. eingebürgert. Traditionsgeschichtlich weicht das von dem Verfahren des Peripatos nicht wesentlich ab. Wie sehr Ephoros die Linie Hellanikos-Damastes fortsetzt, mag schließlich noch die Zuschreibung sämtlicher Erfindungen seiner Zeit an den Argiver Pheidon zeigen (frg. 175 = Paus. 5, 8; o. Sp. 1181); er war bei Herodot nur E. des Maßsystems (6, 127, 3).

3. Interpretatio graeca. Indes blieb doch die Mimesis des Ursprungslandes Ägypten für das griech. Selbstbewußtsein problematisch. Aufgewertet wurde sie mit dem Hinweis auf den ethischen Wert der umgestaltenden u. verbessernden Rezeption (PsPlat. epin. 287d; Ephoros bei Athen. 8, 352c; Strabo 14, 476. 481; Isocr. 4, 42, vgl. Aristot. pol. 1, 2, 1252b8 mit Eurip. Iphig. Aul. 1400f; Nock, Sallustausgabe [Cambridge 1926] pr. 28_{123}). Das geht weiter bis Celsus (frg. 1, 2) u. Julian einerseits (s. u. Sp. 1254), bis zur römischen Mimesis andererseits, vermittelt durch Polybius u. Poseidonius (s. u. Sp. 1232). Ähnlich hob man von der bloßen Praxis des Orients die theoretische Leistung der Griechen ab (Eudem. frg. 83ff Sp.). Solche Aufwertung, die mit der Herausbildung des Begriffs vom ‚wahren Hellenen' zusammenhängt, konnte auch das Modell Physis-Nomos leisten. Wie es schon im 5. Jh. die heroische Version der Heuresis relativiert hatte (s. u. Sp. 1214), so entschärfte es nunmehr alle historische Priorität auf axiologischem Wege (als Produkt des griechischen Nationalgefühls nachgewiesen: Heinimann, Nomos 13/41). Derart ‚hellenistisch' argumentierend konnte man die Heuremata der anderen Völker ohne Minderwertigkeitsgefühl akzeptieren, wenn auch auf Kosten einer historischen Perspektive (Plato Menex. 245d; Isocr. 4, 51; Aristoteles bei Ioseph. c. Ap. 1, 180; Strabo 1, 4, 9; Windisch: ThWb 2, 501f mit Lit. u. Belegen). – Für die Historiker bot sich zur Entschärfung der Posteriorität die Genealogie an. Sie hatte ehedem dazu gedient, den epischen Gottheiten die Lokalheroen zu substituieren (s. o. Sp. 1194; Wilamowitz 2, 10_4; *Interpolation), u. war auch für den Ausgleich der Lokaltraditionen benutzt (s. u. Sp. 1200f). Sie vermochte nun drittens, in der hellenistischen Phase des Modells Heuresis-Mimesis, die anstößige Priorität des Orients durch Rückführung der fremden Kultur u. ihrer Stifter auf gemeinsame Götter (Theokrasie) zu beseitigen (Spoerri 62ff). Auch das beginnt schon mit Herodot (o. Sp. 1204; auf dem Hintergrund der Mysterientradition behandelt diese Frage Blochet 297ff; Zeus-Ammon: 2, 42, vgl. Spoerri 195_{33}; Isis-Demeter: 2, 59; Osiris-Dionysos: 2, 42. 144; Diod. 1, 13. 96 u. ö.; Blochet 315f). Er hat ja die griechische ϑεογονία als Erfindung Homers u. Hesiods anerkannt (2, 53; vgl. Homer u. Hesiod als οἱ πρῶτοι ϑεολογήσαντες: Aristot. met. A 3, 982b11 u. 983b6; Jaeger, Theol. 223_{28}) u. aus Ägypten nur Kultusformen, nicht aber die ‚Religion' abgeleitet (Kleingünther 54f), wie umgekehrt seine antigriechische Polemik immer nur Einzelheuremata betrifft, ohne sein griechisches Selbstbewußtsein u. die Bindung an Athen zu verletzen. In den Bereich der synkretistischen interpretatio graeca gehört also wohl schon, wenn Herodot Dionysos das Bier in Ägypten finden läßt (2, 77; mindestens wird es später so verstanden sein, Diod. 1, 20; Plin. n. h. 14, 22. 29). Dionysos-Osiris werden dann E. von Flöte u. Trompete (Tibull. 1, 7, 47; Juba bei Athen. 4, 175e; Poll. 4, 77; Eustath. Il. 18, 219); Hermes, durchweg mit Thoth gleichgesetzt, lehrt die Ägypter das Alphabet (Polyd. virg. 1, 6 nach Diodor u. Cicero); ihre Astrologie stammt von Aktis, Sohn des Helios (Hypostasierung; Diod. 5, 57). Auch die Gleichsetzung griechischer u. ägyptischer Heroen wird üblich, zB. von Asklepios u. Imuthes als E. der Poesie (Pap. Ox. 11, 1381; Herm. Trismeg. bei Ioh. Stob. 1, 46, 69; vgl. A. Hermann, Altägypt. Liebesdichtung [1959] 73_{23}; Geffcken, Apol. pr. 10; Gruppe: PW Suppl. 3, 986f; weiteres o. Sp. 1204). – Zur genealogischen interpretatio graeca zählt auch die Annahme von Traditoren, deren berühmtester Kadmus als Vermittler des Alphabets war (vgl. Herodt. 5, 57/9; Blochet 304f. 309; Orpheus bringt

alle Mysterien nach Athen: Plut. frg. 84 Didot). Aber auch sonst stießen sich einheimische u. ethnographische Version, zB. in der Erfindung des Gnomon, die teils Anaximenes (VS 3 A 14a), teils den Babyloniern zugeschrieben wurde (Herodt. 2, 109). Besonders bei Philosophen u. kombiniert mit der ägyptischen Erfindung aller Philosophie ließ sich diese Dissonanz in einen Ägyptenaufenthalt auflösen, der nach u. nach für fast alle griechischen Philosophen, später auch für Homer postuliert wurde (Diod. 1, 97, 7; s. u. Sp. 1221). Während Herodot zwischen Ägyptern u. Pythagoreern nur aufgrund der Tracht Parallelen u. Abhängigkeit sieht, ist Pythagoras schon für das 4. Jh. persönlich in Ägypten gewesen (Isocr. 11, 28). Die Abhängigkeit konnte dazumal ja nur durch mündliche Lehrübermittlung, nicht literarisch gedacht werden. Sie wurde auch, als persönliche Anwesenheit dargestellt, zugleich ein Zeugnis für die Welterfahrenheit griechischer Philosophen (E. Schwartz: RhMus 40 [1885] 251; vgl. dagegen das alte Argument der Autochthonie).

e. Begründung von Heuremata. 1. Vernunft. Xenophanes hat der religiösen E.-Überlieferung das Begriffspaar ζήτησις-εὕρεσις im rationalen Sinne entgegengestellt (VS 11B18 = frg. 16 Diehl; vgl. den Hinweis auf die eigene σοφίη frg. 2, 11f) u. als erster den Gegensatz zwischen mythologischer u. kulturhistorischer E.-Tradition formuliert (vgl. o. Sp. 1202; Kleingünther 40/43). Er verlegt die Erfindungen aus der Kontingenz göttlicher Einsetzung in die Geschichte u. historisiert das Erfinden, als Ergebnis eines Suchens u. als geistigen Vorgang. Fortan war es möglich, unter der Herrschaft jonischen Denkens gerade die Erfindungen gegen mythisch orientierte Lehren ins Feld zu führen (zB. Plato leg. 3, 677d; vgl. dagegen Plin. n. h. 7, 193). Dadurch wird erstens die Rolle der Götter u. Heroen problematisch, zweitens eine Theorie der Kulturentstehung möglich, drittens die Philosophie mit Hilfe des Modells ζήτησις-εὕρεσις, das seinerseits auch in der Kultsprache bezeugt ist (Thraede, Lob), ein eigener Bereich geistiger Erfindungen (Wahrheitsfindung). Das verändert die Bedeutung des Wortes εὑρίσκειν (vgl. bereits u. a. Herodt. 1, 5; 2, 57; Sophocl. Oed. Col. 1188) u. macht ζήτησις zum Inbegriff philosophischer Untersuchung. ζήτησις u. εὕρεσις verhalten sich nunmehr, vor allem seit Plato, wie Problem u. Lösung. Die (noch nicht geschriebene) Bedeutungsgeschichte dieses Modells kann nicht gelöst werden von der Rolle der Philosophen als E. (s. u. Sp. 1222). Sie zeigt für den vorliegenden Zusammenhang, daß die Philosophie nach u. nach den Heroenkult ersetzen mußte, nicht nur so, daß der ‚Weise' das eigentlich heroische Leben führte, sondern auch an den Anfang aller Kultur zu stehen kam. Das ist spätestens bei Demokrit der Fall, geht aber vielleicht schon auf Anaxagoras zurück, der den menschlichen νοῦς als Kulturträger u. Subjekt der Erfindungen lehrt (VS 59B21b). Es gehört in den größeren Zusammenhang rationaler Begründung der Nomoi von Natur u. Gesellschaft, zu denen auch die Heuremata zählen, freilich ohne daß bei Anaxagoras schon φύσις u. νόμος kontrastiert wären. Die Vernunft kompensiert bei ihm die menschliche Unterlegenheit gegenüber der Tierwelt. Die alte Rückführung der Erfindungen auf menschliche σοφία spiegelt sich bereits bei Pindar (Ol. 7, 50/3) u. geht auch in die Ethnographie über (zB. Herodt. 2, 77. 121. 160). Sie wird allgemeine Anschauung (Archelaos: VS 60A4, 5), meint aber zunächst nur das menschliche Ingenium überhaupt, wenn nicht gar nur das griechische (Heinimann, Nomos 34); sie ist noch nicht die Vernunft der Philosophen (vgl. die νοῦς-Kritik Plato Phaed. 97b. 98b. Aristot. met. 1, 4, 985a18). Wohl kritisch ist sie behandelt bei Sophokles (Antig. 334ff); später greift Seneca über Poseidonios auf sie zurück (ep. 90; s. u. Sp. 1233).

2. Not, Nutzen u. Tradition. Die Ansätze historischer u. rationaler Begründung werden radikal weitergeführt, wo man nach den geschichtlichen Bedingungen u. Motiven fragt, die den νοῦς zu seinen Erfindungen veranlaßt haben. Das war erst möglich, als man alle Kultur als entstanden begriff u. als menschliche Setzung von der Physis abhob. Wer das zuerst getan hat, ist nicht mehr erkennbar (Heinimann, Nomos 110; ältester Reflex scharfer Kontrastierung: Aristoph. nub. 1075/8), ebensowenig, wo die Grenze zwischen lokalkultischer E.-Tradition u. sophistischem Interesse für die Kulturheroen zu ziehen ist. Die Antithese Physis-Nomos scheint eher aus Historie u. Medizin als aus der Erkenntnistheorie zu stammen (Heinimann, Nomos 107f), ist aber durch diese verschärft worden. Sie war zunächst kritisch gegen die alten, mythisch verankerten Nomoi gerichtet (vgl.

noch Heraclit. frg. 114), mußte dann aber eine Neufundierung der Kultur hervorrufen u. selbst leisten. Infolgedessen blieb freilich der Nomosbegriff bis in den Hellenismus hinein doppeldeutig (Heinimann, Nomos 120/5); das zeigt zB. ein Vergleich zwischen dem Antiphon-Papyrus VS 87B44 u. dem Anonymus de leg. = PsDem. or. 25, 15, der die νόμοι als εὕρημα θεῶν bezeichnet. Die positive Beurteilung der Nomoi u. des Schrittes vom tierähnlichen Urzustand zur Kultur bestritt, möglicherweise unter dem Einfluß ‚orphischer' Tradition (Heinimann, Nomos 150f), die Volksmeinung von der aetas aurea (zB. Hesiod. theog. 90ff), die später von der Stoa philosophisch ausgebaut wurde (wenn in der Entwicklung der sophistischen Kulturlehre die ‚orphische' Bewegung tatsächlich Priorität haben sollte, ist zu erwägen, ob nicht die Gestalt des Kulturbringers von daher stammt, d. h. ob nicht Orpheus als Prototyp des Kulturbringers erst die anderen Kulturheroen hervorgerufen hat, vgl. Sp. 1224). Im Unterschied zu Protagoras, der lediglich die Notwendigkeit des Politischen erweisen will (Plato Prot. 320d/321c = VS 80C1), verbinden die anderen Sophisten die Annahme ursprünglicher Tierähnlichkeit mit negativer Beurteilung des Urzustandes (Material: Heinimann, Nomos 148f; Spoerri 152ff). Von daher ist der Schritt zu Nomoi u. Kultur trotz der vorausgesetzten Relativität der Nomoi ein Schritt zum Besseren; damit wandelt sich der Kultus von Götter u. Heroen zum Lob von Göttern u. Heroen der Kultur. Ein Ansatz war gegeben in der Verehrung der Lokalheroen als Wohltäter. Die ursprünglich religionskritische Rolle des sophistischen Kulturheros drückt sich in seiner Darstellung als θεόμαχος aus: was von der Kultur her als σωτηρία, konnte von der alten Religion her als αἰτία erscheinen (Kulturheroen; Herakles; Kyklopen [Pindar bei Philodem. de piet. 17 Gomperz]). – So begann die Sophistik, parallel zur Rationalisierung des Begriffs εὕρεσις (Thraede, Lob), den Schritt zur Kultur u. ihren Heuremata als Reaktion auf Mangel u. Not darzustellen, eine begriffliche Entfaltung der älteren Auffassung der Kultur als Werk von Wohltätern bzw. als σωτηρία. Die sophistische Theorie verzichtet freilich auf personal-punktuelle Einsetzung zugunsten anonymer allmählicher Entwicklung mit Not u. Nutzen als Real- bzw. Finalgrund. Die doxographische Darstellung der Kulturentstehungslehren wird vor allem dadurch erschwert, daß die Grundbegriffe dieser Lehren schon bald Topoi geworden sind, unter denen der Ausdruck χρεία, der sowohl Not als auch Gebrauch, Tradition u. Nutzen, also allgemeine Notwendigkeit bezeichnet (Thraede, Lob), einen wichtigen Platz einnimmt. Die Sophistik hat Penia als Ursprung der Kultur gepriesen, wie die Parodie im Plutos des Aristophanes zeigt. Aber auch das wird Topos (Theocr. 21, 1; Meyer 63f; vgl. Menand. frg. 263 ~ Eurip. El. 376 + Teleph. frg. 715). Auch die teleologische Motivierung der Kultur von der utilitas her wird traditionell (Material u. Lit.: Spoerri 146f), vor allem als Topos in der laus artis (o. Sp. 1201). Sie ist allen philosophischen Richtungen gemeinsam (Heinimann, Theorie 117_{58}). χρεία kann Nutzen wie Mangel umfassen u. enthält auf jeden Fall das Moment allmählicher Entwicklung (vgl. Isocrat. 4, 32f, weiteres Material Spoerri 144ff. 160f u. in der dort vermerkten Lit.). Die Geschichte der Grundbegriffe der Kulturentstehung ist unter Voraussetzung ihres seit dem 4. Jh. konventionellen Charakters erst noch zu schreiben. Für die Geschichte des E.-Topos ist zu sagen, daß auch aus kulturhistorischer Theorie in die Kataloge E.-Angaben eingegangen sind, so der Fortschrittsgedanke Plin. n. h. 7, 191. 194. 206. 209 mit der jeweiligen Angabe des ‚antea'. Derartige Notizen gehen also nicht ohne weiteres auf schulphilosophische Traditionen zurück.

3. Nachahmung der Natur. Auch dieser Topos könnte nur im größeren Rahmen u. im Zusammenhang der Theorien über die τέχνη dargestellt werden (darüber vgl. Heinimann, Theorie 105/30). Er setzt ebenfalls das rationale Verständnis der Heuresis voraus, ist aber eher experimentell als historisch orientiert (vgl. u. a. 68B154; Diod. 1, 8, 1). Diese Herleitung der Heuremata wird für die E.-Überlieferung in der Auseinandersetzung zwischen Seneca u. Poseidonios relevant (ep. 90; vgl. ep. 121, 6ff; Cic. nat. deor. 2, 115/22; Reinhardt: PW 22, 1, 721). Bei diesem ist sie aber nicht empirisch begründet, sondern metaphysisch in die Logos-Konzeption eingefügt: die Weisheit des Erfinders entwickelt, was teleologisch in der Natur angelegt ist. Der erfindende Logos hat es mit dem ganzen Kosmos zu tun, nicht nur mit der Tierwelt. Für die voraufliegende Tradition ist, im Unterschied zur libertinistischen Haltung

(Aristoph. nub. 1427ff; zB. Kallikles bei Plato Gorg. 483d), die Physis (Tierwelt) nur im formalen Sinn normativ. Diese ist, kombiniert mit der älteren νοῦς-Lehre, weder als unabänderliche necessitas noch als sündiger Urzustand aufgefaßt (die vorkulturelle Phase heißt oft ἄτακτος, vgl. u. a. Crit.: VS B 25, 1; Eurip. suppl. 201; frg. trag. adesp. 470; Diod. 1, 8, 1; weiteres: Spoerri $154_{14.15}$). Das paßte kaum in eine einlinige Kulturentwicklung, ließ auch Kombination mit der χρεία-Motivierung zu u. konnte später die Front zwischen stoischer u. epikureischer Lehre durchbrechen (Poseidonios). Der Topos ist als Motivierung auch in die Kataloge eingegangen, zB. Plin. n. h. 7, 194, wo unter Berufung auf Cn. Gellius als E. des Ziegelhauses Toxius, der Sohn des Helios, genannt ist, exemplo sumpto ab hirundinum nidis (zur Benutzung des Annalisten Gellius [Münzer: PW 7, 1, 998f], die zugleich die Frage nach der Qualität nachperipatetischer E.-Angaben in das rechte Licht rückt, vgl. auch Plin. aO. 197. 198). Die Kinnladen von Fisch oder Schlange haben als Vorbild bei der Erfindung der Säge gedient, nach Diodor für Thales (4, 76, 5), nach Plinius für Perdix (n. h. 7, 209; vgl. noch Hygin. fab. 274, 31 u. Cassiod. var. 8, 12: Hermes als E. des Alphabets in Ägypten ‚ex gruum volatu'). Man hat also häufig verschiedene Zuschreibungstypen kombiniert (vgl. o. Sp. 1195). Das zeigt in der Poesie zB. noch Claud. c. min. 9, 44/8, wo das für den in Abschn. 2 genannten Gedanken konstitutive ‚paulatim' mit ‚industria' u. ‚exempla' zusammensteht.

4. Erfindungen als Unheil. Neben den optimistischen Kulturentstehungslehren behauptet sich als kaum hörbares Begleitmotiv das abwertende Urteil über die Erfindungen. Es korrespondiert der Anschauung von der Demoralisierung der Menschheit durch die Einführung der Künste; sie findet sich bei Antisthenes u. natürlich bei den Kynikern (Dio Chrys. 6, 22f; vgl. Meyer passim), wirkt bei Epikur ein, vor allem in seine bekannte Kritik an den artes liberales (frg. 227ff), mußte aber auch der Stoa nahestehen (vgl. Sen. ep. 90, 14, der Diogenes gegen Daedalus ausspielt u. ja überhaupt in diesem Zusammenhang gegen Poseidonios auf die Schultradition zurückgreift). – Es hat sich ergeben, daß jonisches Denken u. Sophistik zwar noch die mythische Einkleidung des Übergangs von kulturlosem Urzustand zur Zeit der Erfindungen zuzulassen u. die sog. Kulturheroen mit jeweils verschiedenen Motivierungen anzuerkennen vermochten, daß aber in einem zweiten Gedankengang u. in Weiterführung der mit Xenophanes begonnenen Umformung des Modells Heuresis-Mimesis alle Erfindung nunmehr als Ergebnis eigenen Forschens angesehen werden mußte. Die einzelnen Heuremata sind nicht mehr kontingente Gabe urgeschichtlicher mythischer Personen, sondern durch notwendiges Nachdenken, Experiment u. Investigation der Natur gefundene Ergebnisse. Alle Erfindungen sind jung (Plato leg. 3, 766d), die εὑρεταί der einzelnen Kulturgebiete sind also auffindbar. Besonders die Begründung der Erfindungen aus der Mimesis der Natur zeigt, daß die alte theologische von der physiologischen Motivierung der Heuremata ersetzt worden ist. Das müßte auch die Suche nach individuellen E.-Namen in der Historie begünstigen (o. Sp. 1209). – Zur ‚Erfindung' der Sprache vgl. Spoerri 134/43.

f. Erfindung der Religion. 1. Erfindung der Götter. Nachdem die Götter u. Heroen ihre Funktion als E., d. h. als Kulturbringer u. Stifter aller Nomoi, verloren oder an die Vernunft einerseits, an die Stadt andererseits abgegeben hatten, mußte das Verhältnis der Götter zur ‚Kultur' anthropologisch neu begründet werden. Das konnte einmal so geschehen, daß Götter u. Heroen ganz mit ihrer E.-Rolle ineinsgesetzt u. aus dieser erklärt wurden, oder daß der Kultus als spezifisches Heurema analog der teleologischen Herleitung der Nomoi historisch, psychologisch u. politisch neu motiviert wurde. Sobald man die Götter nicht mehr nur aus ihrem Kult verstand u. ihre Namen gleichgültig waren (zB. Euripid. suppl. 201f; Bacch. 276; vorher Heraclit.: VS B 32), hieß es nunmehr, statt des Vokativs θεός das θεῖον als Phänomen vernünftig zu rechtfertigen (zum hymnischen Ursprung von θεῖον vgl. Jaeger, Theol. 41ff. 196f). Prodikos scheint als erster aus der E.-Rolle der Götter die theoretische Folgerung gezogen zu haben, sie seien nur Hypostasierungen der verschiedenen ‚Nützlichkeiten'. Nachdem mehr u. mehr die Bedeutung der Götter in ihrer Rolle als εὐεργέται aufgegangen war, drehte die Vernunft diesen Prozeß um u. erklärte die Verehrung der Götter allein aus der Dankbarkeit für alles, was dem menschlichen Leben als Wohltat galt, die Strahlen der Sonne ebenso wie Getreide, Wasser u. Wein

(Prodic.: VS B5 = Sext. adv. math. 9, 18). Diese erste Form des teleologischen Gottesbeweises, so wenig historisch sie gemeint ist, hat bis in die Stoa nachgewirkt (Jaeger, Theol. 204f, Belege $298_{29}/299_{34}$). Demokrit hat dieses Motiv aufgenommen (VS A76), aber in den größeren Rahmen physiologisch-psychologischer Erklärung eingefügt. Drei Erklärungen Demokrits sind noch erkennbar: die Bildertheorie (A 77/79. B 166), die den Glauben an Götter u. Dämonen aus Traumerscheinungen (εἴδωλα) herleitet (vgl. Lucret. 5, 1169ff), die Fiktionstheorie, die den Jenseitsglauben auf das schlechte Gewissen zurückführt (B 297; vgl. Lucret. 3, 978ff), u. die Ehrfurchtstheorie (A 75), die besagt, daß die Menschen durch das staunende Erschrecken über meteore Vorgänge zur Religion gekommen seien. Alle drei Deutungen fassen die Religion empirisch als außervernünftige Reaktion auf die Realität – im Gegensatz zur vernünftigen Reaktion der Mimesis – u. als nachhaltige Materialisation der Furcht (Jaeger, Theol. 208; vgl. Lucret. 5, 1183f, wo Bildtheorie u. Furchtmotiv verbunden sind). Auch die Deutungen Demokrits sind von der Stoa aufgenommen (Kleanthes bei Cic. nat. deor. 2, 5, 13; Jaeger, Theol. 299_{35}). Ähnlich Protagoras scheint Demokrit die Entstehung der Religion auch im konkreten soziologischen Zusammenhang seiner Lehre vom Ursprung der Kultur behandelt zu haben (Jaeger, Theol. 208/10). Hier ist die Selbstauffassung der jonischen Philosophen an den Beginn der Kultur projiziert; wenige Geistesheroen veredeln die Furcht des Volkes zur Ehrfurcht vor Zeus als dem König des Alls. – Ganz anders u. eher politisch ist die Religion bei Kritias motiviert (VS B25; L. Perelli: RivFilIstrCl 83 [1955] 29/56). Auch bei ihm haben ‚Weise' nach der Beseitigung des gesetzlosen Zustandes auch die Religion begründet. Zu einem wirklichen Heurema wird die Religion aber insofern, als die weisen Gesetzgeber sie erfinden, um mit ihr die Befolgung der Gesetze zu erzwingen. Sie schaffen Gott als idealen Zeugen alles menschlichen Tuns, den zu fürchten sie ihrem Volke suggerieren (v. 16ff; Jaeger, Theol. 212/4).

2. Rechtfertigung der Götter als E. Die andere Möglichkeit, den Zusammenhang von Mythos u. Gesellschaft zu deuten, bestand darin, in Konsequenz der herrschenden Theologie die Götter aus ihrer Kulturfunktion u. die Religion als Apotheose der E. zu erklären. Auch diese Theorie ist für uns zuerst bei Prodikos greifbar (VS 84B5), der die Vergottung der E. möglicherweise als zweite Stufe der Religionsbildung nach der Verehrung segensreicher Naturkräfte dargestellt hat (vgl. Nestle: Philol 67 [1909] 556/8). Diese zweite These des Prodikos hat ebenfalls weitergewirkt in der Stoa (u. a. Persaeus frg. 448 Arn.; Cic. de nat. deor. 1, 42, 118; Min. Fel. 21, 2; vgl. Philodem. de piet. 10), vor allem aber in der sog. euhemeristischen Tradition (*Euhemeros). In gedanklichem, nicht historischem Zusammenhang mit der Herleitung der Religion aus der Dankbarkeit gegen Wohltaten, der Bestimmung der Götter als εὐεργέται u. der Erfindungen als beneficia werden in ihr die Götter auch als E. gerechtfertigt. Entscheidend für diese Tradition ist aber die historiographische Durchführung jener Lehre (Nilsson, Gesch. 2, 267f). Auf sie (Euhemeros ?) geht in den Katalogen zurück, was mit der Ortsangabe Panchäa (Blochet 165_{41}) u. mit dem Zusatz ‚ob id deus iudicatus' o. ä. versehen ist; das trifft zu für Demeter als Erfinderin der Kornverarbeitung (Plin. n. h. 7, 191) u. Aeacus als E. des Goldes u. Silbers in Panchäa (Plin. aO. 197). Uranos hat den Kultus erfunden (Euhem. frg. 6), Juppiter den Verzicht auf Kannibalismus herbeigeführt (frg. 14). Die Zuschreibungen dieser Tradition stehen naturgemäß der Parodie nahe (s. u. Sp. 1226; Aristoph. av. 1706ff, Euhem. frg. 13 Vall. = Lact. div. inst. 1, 17, 10: Aphrodite als Erfinderin der Prostitution); sie benutzen auch die Etymologie (s. u. Sp. 1235; darauf wird über Varro Saturn als E. der Düngung [Stercutius] zurückgehen, Aug. civ. D. 18, 13). Merkwürdigerweise gilt Aphrodite auch als Erfinderin der Astrologie (Euhem. frg. 39). In Verbindung mit der hellenistischen Prädikation des Herrschers als Euergetes u. der interpretatio graeca repräsentieren die alten Götter bestimmte Reichsepochen (Diod. 1, 13ff) bzw. sind vergöttlichte königliche Wohltäter u. E. (Hopfner: PW 16, 2, 1328); so Athene III als Erfinderin des Kriegshandwerks, IV der Quadriga (in Umgestaltung der Lokaltradition; dies u. das folgende aus Cic. de nat. deor. 3, 53/60); Hermes V lehrt die Ägypter Gesetzgebung u. Schrift (vgl. Diod. 1, 12; Plin. n. h. 7, 192), Asklepios I ist E. der Heilkunde, III der Zahnmedizin; Apollo IV lehrt die Arkader ihre Verfassung. – In der Allegorese konnten nunmehr auch ganz neue Zu-

schreibungen einsetzen, teils in Erweiterung der bisherigen Funktionen, teils im Hinzuziehen anderer Götter. Hermes wird so E. auch des Handels (lucri repertor et sermonis dator, Anth. Lat. 2, 1528; E. der Sprache auch Diod. 1, 16, 1), von Musik, Palaestra, Geometrie (FGH 28D frg. 129f) u. Mantik (epigr. 816 Kaib.). Die Stoa war an Hermes als E. besonders interessiert, nachdem sie seinen Beinamen λόγιος metaphysisch umgedeutet u. das ἑρμη-νεύειν auf ihn zurückgeführt hatte (Cornut. 16; epigr. 816 Kaib.). Neu in die E.-Gottheiten aufgenommen wird erst jetzt Hephaistos (Diod. 1, 13, 3; 5, 74, 2; Spoerri 57_{17}), der die verschiedenen Handwerksdämonen als Entdecker des Feuers u. E. des Schmiedens ablöst. – Naturgemäß begegnen weitere Zuschreibungen aus dieser Tradition in den Listen der homines pro diis culti (*Euhemerus) u. überall da, wo von der Apotheose der Wohltäter die Rede ist (vgl. u. a. Verg. Aen. 6, 663; 8, 284ff; Norden, Komm. 36_2).

g. Heuremata der Philosophie. 1. Erfindung der Philosophie. Das Lokalenkomion hat sich früh der Philosophie versichert, vor allem in Athen (Eurip. suppl. 203; vgl. Sophocl. Antig. 244. 352); zunächst war ja der Lokalheros als E. ohnehin Inbegriff aller Weisheit. Das übernimmt der Athen-Topos (zB. Isocr. 2, 47/50; Nic. 5). Die Philosophie selbst denkt hier historischer, indem sie Ägypten als Ursprung ihrer Disziplin ansieht (s. o. Sp. 1204; Mesopotamien [Diog. Laert. pr. 1, 1] spielt nur eine geringe Rolle). Innerhalb der Philosophie selbst ist nun auch der typisch hellenistische Prioritäts-Topos weiterentwickelt worden, dessen von der jüdischen Apologetik verschärfte Fassung für das alte Christentum so wichtig wurde (u. Sp. 1251). Die Frage ist, ob mit dem behaupteten oder wirklichen Ägyptenaufenthalt des betr. Philosophen auch entscheidende Erlebnisse verbunden waren. Zu den ältesten Notizen gehört die Abhängigkeit des Pythagoras von Ägypten, jedenfalls als Lehrer der Seelenwanderung (Herodt. 2, 81. 123). Das wird dann zum persönlichen Aufenthalt (Isocr. 11, 28; weiteres Material Zeller 1, 303_1). Für die Spätantike sind alle Philosophen von Rang in Ägypten gewesen (Blochet 123_1): Thales (Material Zeller 1, 185_2), Anaxagoras (Zeller 973_2; 1029_3), Plato (Zeller 2, $412_{1.2}$). Mit Homer (Diod. 1, 97, 7) u. Solon treten auch Dichter u. Politiker in diese Reihe (Solon in Ägypten: Plut. de Isid. 26; id. Solon 10; der Ägypter Souches ist sein Lehrer, nach de Isid. 10 auch der des Pythagoras; vgl. Diod. 1, 67: Homer, Orpheus, Solon u. Pythagoras in Ägypten; weiteres Material kann aus Zeller u. den A-Fragmenten der VS leicht zusammengestellt werden). Dieser Ägyptentopos der Philosophie, eigentlicher Entlehnungstopos erst im späten Hellenismus, ist besonders im Neuplatonismus dogmatisch umgeformt worden (die Belege zB. für Anaxagoras stammen frühestens aus dem 4. Jh. nC.). War zunächst der Ägyptenaufenthalt Teil weltlicher Bildung, so wird er nunmehr Etappe im Prozeß der geistigen Läuterung (K. Holl, Ges. Aufs. 2 [1928] 264; Iamblich. v. Pythag.; nach c. 12 nimmt Pythagoras teil an gottesdienstlichen Übungen der Ägypter, nach c. 7 ist er dort auch beschnitten worden; vgl. Diog. Laert. 8, 3; Clem. Alex. str. 1, 302; Theodrt. 1, 15). Formgeschichtlich gehört das in den Bereich der Topossteigerung.

2. Philosophen als E. Hierher gehört zunächst die doxographische Tradition, die nach den Archegeten der jeweiligen philosophischen Fächer bzw. nach den Schulfolgen fragt. Da gelten Demokrit u. Sokrates als E. von Logik u. Ethik (Aristot. met. 987b1, vgl. 1078a 35; de part. an. 642a24; phys. 194a20; auch hier sind die Belege aus den A-Fragmenten der VS leicht zu ergänzen), Empedokles als E. der Rhetorik (Aristot. frg. 65R.), Thales als E. der Physik (Aristot. met. 1, 3, 983b 20; vgl. Theophr. b. Simplic. phys. 23, 29), ferner als der erste u. einzige seiner Zeit, der die Philosophie über die praktischen Bedürfnisse hinaus (περαιτέρω τῆς χρείας, s. u. Sp. 1229) theoretisch ausgeweitet habe (Plut. Sol. 3). Die Denkform αὔξησις begegnet also auch hier (ihre Nachbarschaft zur interpretatio graeca zeigt für Thales auch Aristot. met. 1, 1, 981b 23f). Es ist zu fragen, welche nicht eigentlich philosophischen Heuremata man in der Historiographie den Philosophen zuschrieb, d. h. wie lange man Technik (wie auch das Reisen) als selbstverständliches Element philosophischer Tätigkeit angesehen hat. Für Seneca jedenfalls paßten Heuremata nicht mehr in die Vorstellung vom Philosophen, wie seine Auseinandersetzung mit Poseidonios in einer ‚laus philosophiae' zeigt (ep. 90; u. Sp. 1233). Schon bei Epikur hatten sich Philosophie u. *Enkyklios Paideia getrennt, d. h. die Herausbildung der Philo-

sophie als eigener unabhängiger Disziplin angedeutet (frg. 227b; das Verhältnis von Philosophie u. artes liberales ist bis in die christl. Spätantike diskutiert). – Zuerst ist der Topos ‚Philosophie als Kulturmacht' zu nennen. Zu seinen frühesten Vorkommen, verbunden mit dem Athen-Topos, gehört das Enkomion auf den Logos als Inbegriff der Paideia bei Isokrates (Panath. 48; Nic. 8/9; Jaeger, Paid. 3, 150f; 403_{35}; 405_{31}). Er geht weit über die Rolle des νοῦς bei den Vorsokratikern hinaus; während diesem bei Empirikern wie Demokrit gegenüber der χρεία nur eine Hilfsfunktion zukam, erhält er bei Isokrates die Aufgabe des Kulturstifters schlechthin. Das erklärt sich aus dem Zusammenhang des Enkomions auf die Stadt, das unmittelbar auf den Hymnenstil zurückgeht. Erfinderin aller artes ist nach später Überlieferung die Philosophie für Aristoteles (Iamblich. comment. Pythag. 3; Procl. comment. in Euclid. 29, 1/12 Friedl.); daß der Topos derart in die Gattung des Protreptikos aufgenommen wurde, ist gut glaublich. Gleichzeitig wird die Enkyklios paideia Vorschule der Philosophie, zB. noch bei Poseidonios (ausgeführt bei Philo de congruent. erud. 79). Dieser hat nun auch den Topos ‚Philosophie als Ursprung' aufgenommen, aber im Sinne des individuellen Logosträgers umgestaltet (Sen. ep. 90; Cic. Tusc. 1, 62; de orat. 1, 36; Sest. 91; Manil. 1, 66ff; Vitruv. 2, 1; Nemes. 51f M.; Norden: NJb-Suppl 18 [1891] 304f); daß Cicero diese Zuschreibung als Topos versteht, zeigt Tusc. 5, 5 (vgl. de invent. 1, 2, wo er auf die Rhetorik übertragen ist). Nur aus der Tonlage des Enkomions erklärt sich auch seine Bezeichnung der Philosophie als inventum deorum einerseits (Tusc. 1, 64), als mater artium u. inventrix legum andererseits (Tusc. 1, 64; 5, 5). Bei Poseidonios werden die λόγιοι ἄνθρωποι zu Führern der Menschheit u. Bahnbrechern der Kultur (G. Pfligersdorffer: WSt 61/2 [1943/7] 5/49). Er gibt keine historische Entwicklung u. keine E.-Namen, sondern will sagen, daß Erfindungen durch einzelne Menschen zustande kamen, in Kongruenz von kosmischem u. individuellem Logos. Die χρεία gilt nur als äußerer Anreiz (s. o. Sp. 1214f). Das Motiv der Mimesis ist aus der Tradition übernommen, aber zur ‚Wesensrelation' umgestaltet (Reinhardt: PW 22, 1, 400; Stellen: Sen. ep. 121, 22/4; 65, 3; 90, 7 Hausbau, 13f Werkzeuge, 20 Weben, 22f Mahlen u. Backen; vgl. Cic. Tusc. 1, 61f die Terminologie vestigia-investigatio-inventio-excogitatio). Seneca, der das Motiv der imitatio in ep. 90 unterdrückt, hat offensichtlich einen anderen Begriff von Philosophie u. Erfindungen; beide versteht er in einem engeren Sinn u. schulmäßig, deutet außerdem die Gedanken des Poseidonios im Sinne einer historischen Entwicklung um. Es ist seiner Meinung nach unter der Würde eines Philosophen, sich mit Erfindungen zu befassen, zumal er sich keineswegs zur urgeschichtlichen Personalunion von Weisheit u. Königtum verstehen kann. Daher sind die Beispiele für E.-Philosophen (u. a. Demokrit als E. des Erweichens von Elfenbein, ep. 90, 33) eher pejorativ gemeint. Ein echtes Problem war ja die Frage, ob die wissenschaftlich fundierten Erfindungen überhaupt ohne philosophische Kenntnisse verständlich seien; für Ktesibios verneint das zB. Vitruv (1, 1, 7).

3. Bedeutungswandel der E.-Terminologie. Außer der Tradition von Topos u. Schulphilosophie ist im Zusammenhang mit Poseidonios die alte Tradition zu erwähnen, nach der den Philosophen als Wohltätern u. Heilbringern das Jenseits offensteht (Norden, Komm. 35/40 mit Material). Norden führt Poseidonios u. die genannten Parallelen mit Verg. Aen. 6, 663 u. Pind. Ol. 2, 53ff auf altpythagoreische bzw. orphische Tradition zurück; wenn das richtig ist, bestätigt sich die Vermutung, daß nicht nur die Gleichsetzung von Philosophie u. Kultur, von Weisheit u. Wohltun als σωτηρία (Sen. ep. 90, 18) bis hin in die populäre Moral (zB. Sen. de benef.), sondern die Gestalt des Kulturbringers überhaupt auf orphisch-pythagoreische Tradition zurückgeht (s. o. Sp. 1215). Beide Elemente der ‚theologischen' E.-Vorstellung, σοφία u. εὐεργεσία/σωτηρία haben die Lokaltradition umgestaltet; sie sind, wie gezeigt, literarisch zuerst bei Pindar greifbar, zeitlich nahe dem ersten athenischen Epitaphios von 479 vC. Dieses Genos fordert seinerseits die Nachahmung von Großtaten der Vorfahren (vgl. Isocrat. Areopag.; Lys. 14, 24f; PsLys. 2, 61f; Jaeger, Paid. 3, 180ff). Dann kommt die Gestalt des Kulturheros auf u. mit ihm auch eine philosophische Kulturentstehungslehre. Im letzten Abschnitt dieser Entwicklung sind die Prädikationen des Kulturheros auf dem Wege über Listen ethnographischer Idiomata (Critias: VS B2), vor allem

aber im Epitaphios auf die Stadt (Athen) übergegangen. Dieser Übergang läßt sich zeigen an den Parallelen in den Heuremata-‚Listen' u. in der Terminologie (Schröder 24 u. ö.; Thraede, Lob). Der Prozeß wäre auch in einer Bedeutungsgeschichte von καταδεικνύναι darzustellen; ursprünglich Terminus für Religionsstiftung, begegnet er sogleich in der E.-Tradition u. belegt die anfängliche Gleichung von Erfinden u. Einsetzen (Thraede, Lob). Von da aus geht er über in den Panegyricus u. die Philosophiegeschichte (vgl. Jaeger, Paid. 3, 139 zu Isocrat. Panath. 47; Protag.: VS A 1, 53). Aristoteles hat das Wort auf Plato (πρῶτος) angewendet (frg. 1 Diehl mit Lit.). Dieser ist für ihn E. der Identität von Glück u. höchstem Gut. – Die genannte Terminologie geht im 4. Jh. einerseits vom Bereich des Heros in das Philosophenideal, andererseits aus dem Stadt-Enkomion in die Herrscherprädikation über. Daß später z. B. Epikur nicht nur als σωτήρ (Croenert: RhMus 56 [1901] 625; Diels: Abh. Berl. 1915, 7, 66_1; Weinreich: NJb 2 [1926] 643f), sondern auch als E. aller Weisheit gepriesen wird, der Ceres u. Bacchus weit übertrifft (Lucret. 5, 8/13, vgl. 3, 3ff; 5, 335/7), läßt sich in die dargestellte Tradition leicht einordnen.

h. E. in Komödie u. Elegie. 1. Verwünschung des E.s. Nachdem in der Rede vom πρῶτος εὑρετής die gesellschaftlichen Erscheinungen personalisiert, historisiert u. der Stellungnahme anheimgegeben waren, ließ sich, zumal wenn man die sakrale Herkunft des E.-Lobes voraussetzt, ein Heurema ebenso verfluchen wie preisen. Das wird Topos in der Poesie u. findet sich seit Eurip. Hippol. 407 (ὡς ὄλοιτο) wechselweise in Komödie u. Elegie (F. Leo, Plautinische Forschungen [1912] 154). – Weniger mit einer poetischen Gattung als vielmehr mit einem Thema hat sich die Verwünschung der Schiffahrt verbunden; sie ist daher auch in das Epos übergegangen u. stehe hier voran. Aus einem Argonautengedicht gibt den Topos Ioh. Stob. 57; das Epos hat ihn ferner mit Stat. Theb. 6, 19f; Achill. 1, 62f; Claud. rapt. Pros. praef. 1f; gemeinhin u. in seiner Grundform beginnt er mit pereat (occidat). So auch Stat. silv. 3, 2, 61f (vgl. Vollmer z. St.). Von der Tragödie der Kaiserzeit abgesehen (Seneca Med. 301ff. 607ff), bietet auch dieses Motiv vor allem die Elegie: Tibull. 1, 3, 37/40 (vgl. K. Fl. Smith, The elegies of Tibull [New York 1913] zSt. mit mehr Belegen); Ovid. am. 2, 11, 1ff; Propert. 1, 17, 13ff; 3, 7, 29f (vgl. die prosaische Ausformung des Topos Colum. 1, praef. 8). Die inhaltlichen Bezüge Schiffahrt, Kunst, Liebe sind jeweils verschieden kombiniert; einmal wird die Schiffahrt verwünscht, weil sie vom natürlichen Leben entferne (Propert. 3, 7, 29ff), ein andermal, weil von der Geliebten (Propert. 1, 17, 13f; Liebe u. Kunst zu verbinden, war bei bildlichen Darstellungen Amors möglich; vgl. Propert. 2, 12, 1ff ~ Eubul. frg. 43; Anth. Pal. 5, 212. 268, aber auch bei Kosmetik: Propert. 2, 28, 23ff, ebenfalls mit Aufnahme des Gegensatzes Natur-Kunst u. Hinweis auf das ‚unverdorbene Britannien'). Dem nahe steht die Verwünschung des E. der Prostitution (Tibull. 1, 4, 59; vgl. 1, 10, 1ff; 1, 1, 39; 1, 7, 29; 1, 10, 45; 2, 1, 39. 51). Durchweg bleibt der E. unbekannt; der Topos wird entweder mit einem Fragewort oder mit quicumque eingeleitet (in den griech. Vorbildern ὅστις; vgl. quisquis es: Tibull. 1, 4, 60, vielleicht Toposparodie; vgl. Horat. c. 2, 13, 1/4). – Älter ist sein Vorkommen in der Komödie: Plaut. Menaechm. 451 (Verfluchung des E.s von contiones); Naevius v. 18R.; Booet. 33R. Der Zusammenhang von Komödie u. Elegie wird auch deutlich Ovid. ars am. 3, 332 (aus Menander). Wie die hellenistische Komödie (zB. Antiphanes frg. 123; Eubul. frg. 43), so hatte den Topos auch die hellenistische Elegie: Callim. frg. 110, 48/50 Pf. = Catull. 66, 48f.

2. E.-Parodien. α. Parodie der Lokaltradition (Götter, Heroen, Städte). Breiteren Raum nimmt in Komödie u. Satyrspiel die Parodie des E.-Lobes ein; spätere Zeit hat im Eifer der Suche nach E. die persiflierenden Zuschreibungen der Komödie ernstgenommen, so daß manche absurde Notiz in die E.-Kataloge geraten ist (s. u. Sp. 1239). Bis heute wird zB. Hermippos frg. 63 K. fälschlich mit dem Ursprung der Heuremata-Kataloge in Verbindung gebracht (Kleingünther 144; u. Sp. 1227). – Häufig ist die Form der Selbstaussage des Kulturheros, wie sie u. a. PsAeschyl. Prom. 442/506 vorliegt, parodierend übernommen: der Feuerbringer ist persifliert in Aristoph. eq. 74ff, wie der Heros überhaupt eq. 144ff. 836ff. Acharn. 566ff (vgl. H. Kleinknecht, Zur Parodie des Gottmenschentums bei Aristophanes: AR 34 [1937] 294/313; W. H. van de Sande Bakhuizen, De parodia in comoediis Aristophanis

[1877] 96f). Parodie der E.-Selbstaussage haben ferner Aristoph. nub. 225ff (VS 64 C1; zugleich Philosophenparodie; zu Plut. 468ff s. u.); Eupolis frg. 351, 3; Teleclid. frg. 1 (Athen. 6, 268b); Anaxandr. frg. 30; Euphrons Adelphen (Athen. 9, 379); Plaut. Eunuch. 247. Aus der Komödie stammen auch die im Selbstlob genannten Heuremata der Kochkunst bei Horat. sat. 2, 4, 73/5; 2, 8, 51 (vgl. F. Jacoby: RhMus 60 [1905] 38_1). Die bedeutende Rolle des Prometheus als Vorbild zeigt noch die Karikatur seiner Renommisterei Trag. Gr. frg. pap. 7 Hunt (vgl. Schm.-St. 1, 3, 287_{10}). Da ist dann weiterer Erfindung göttlicher oder märchenhafter E. keine Grenze gesetzt: der märchenhafte ‚Weih' ist E. der Proskynese (Aristoph. av. 500), Poseidon E. der Kichererbse (Adesp. frg. = Athen. 2, 55b), Amor E. des Scharfrichterwesens (Plautus cist. 203; hellenistisch). E. des in der Komödie so wichtigen παρασιτεῖν ist Zeus φίλιος (Diod. frg. 2), Tantalus als Zeussohn (Nicol. frg. 1 ~ Eurip. Or. 5ff) oder auch δημοτικός τις (Eubul. frg. 72). Palamedes wird E. der Kunst der Parasiten, durch Witze zu unterhalten (Anaxandrid. frg. 10K.), Aristaios E. des Käses (Tim. b. Diod. 4, 82). Diese Entwicklung geht später über in die aitiologische Fabel (die römische Komödie hat für E.-Parodie kein entsprechendes Gegenstück; vgl. aber Ovid. tr. 3, 11, 39/52). In ihr erscheint Pan als E. der Onanie (Belege Roscher, Lex. 3, 1396f). Der betrunkene Ur-E. Prometheus macht Fehler in der Schöpfung (Phaedr. 4, 15, 9ff; O. Weinreich, Fabel, Aretalogie, Novelle: SbHeid 1930/31, 7 [1931] 44ff). – Bereits aus perikleischer Zeit gibt es die ‚Katalog'-Parodie des Hermippos (frg. 63K.), die bei Athenaeus (1, 27d) neben dem Fragment aus Pindars Enkomion auf Sizilien überliefert ist (frg. 106 Schr. = Athen. 1, 28ab), also neben dem Typ des parodierten Vorbilds. Das ganze Fragment gibt sich als Hymnusparodie (Musenanrede v. 1; K. Kleinknecht: Tüb. Beitr. 28 [1937] 112ff), es reflektiert also das enkomische Element der E.-Tradition. Im Zentrum steht Dionysos u. die Frage, welche Güter ihm die einzelnen griechischen Poleis verdanken (2f). Auf diese Weise bekommt Dionysos eher die Züge eines Importeurs, aber der Dichter kann so zugleich den Typ der ἰδιώματα-Listen parodieren, den wir aus Kritias kennen (VS B2). Religiöse u. literarische Parodie gehen auch bei Hermippos zusammen. Aus Kyrene stammen dank Dionysos Kohl u. Felle, vom Hellespont Makrelen u. Pökelfleisch, aus Italien Graupen u. Rindsrippen usw. Auf dem Hintergrund solcher Dionysos-Parodie ist Plin. n. h. 7, 191 zu verstehen (Dionysos als E. des Handels). Parodie eines ἰδιώματα-Katalogs bietet ferner Antiphanes frg. 2 (Athen. 1, 27d/e), genau das parodierende Gegenstück zu Kritias B 2. Hier kommen Mäuse vom Pontus, Aale von Böotien, Eulen von Megara usw. Der Topos ‚Völker als E.' ist auch im einzelnen parodiert worden, etwa die Phryger als E. der Feige (Alex. bei Athen. 2, 55a), die Chier als E. der Kochkunst (Timocl. bei Athen. 1, 25f); als E. des Teigknetens die Makedonier oder ‚alle Götter' (Machon frg. 1). Die Frage ist, ob hier geläufige poetische Junkturen (wie Καρικὰ ὅπλα usw.) unmittelbar oder die daraus oft willkürlich abgeleiteten Zuschreibungen parodiert werden (vgl. auch Aristoph. frg. 57. 64. 110. 352. 356. 417). Schließlich ist auch das Lokalenkomion (Stadt als Sitz möglichst vieler Erfindungen) parodiert worden, wie Antiphon frg. 40 zeigt, das ein Haus, d. h. die parodierte Polis, als Inbegriff aller Güter preist (vgl. Aristoph. Plut. 804ff; frg. 569, 1/15). In diese eher politische Parodie mag man außer dem genannten δημοτικός τις (Eubul. frg. 72) auch Solon als E. des Bordells einreihen (Philem. bei Athen. 13, 569d, hier historisch verstanden). Kephisophon erfindet die ὀξίδες (Aristoph. ran. 1452f), Themistokles ist Athens unvergleichlicher Ur-E. (equ. 813ff. 884ff), Alkibiades gar der E. des Frühtrunks u. des Nachtgeschirrs für das Symposion (Eupolis frg. 351). Aristophanes bietet noch aitiologisch das Salböl, das sog. Megalleion (s. Hesych. s. v.), als Erfindung eines Megallos (frg. 536K.; vgl. Pherecrat. frg. 140 = Athen. 15, 690f). Er hat auch Dädalus als E. der Statuen parodiert (frg. 188. 194).

β. Parodie von Motivierung u. Methode. Sieht man ab von der Motivparodie in späterer Komödie u. Elegie (zB. Ovid. fast. 4, 109: E. der Beredsamkeit ist der stehengelassene Liebhaber; vgl. Plaut. cist. 203), so wird die Hereinnahme philosophischer Kulturbegründung am deutlichsten Aristoph. Plut. 467ff; hier tritt die Penia auf als ἀγαθῶν πάντων αἰτία (469; die bekannte Formel); dann folgen die einzelnen Heuremata (489ff. 510ff. 528ff), deren größtes der Zwang zur Arbeit

ist (Newiger: Zetem. 16 [1958] 159). Auch hier sind wieder Poesie u. Philosophie miteinander parodiert; die Personifikation erlaubte diese Verknüpfung. Sichtlich entspricht Penia der χρεία im Sinne von ἔνδεια, der üblichen Herleitung der Kultur aus der Not (v. 334; vgl. Menand. frg. 263 ~ Eurip. El. 376 + Teleph. frg. 715²N.; Plut. 510 stehen τέχνη u. σοφία zusammen). Die Problematik der Kulturtheorie wird behandelt v. 535/56: Differenzierung von χρεία, πενία u. πτωχεία. Die Verknüpfung wird noch komplexer, indem Plutos, offenbar Reflex der Kulturbegründung aus dem Überfluß (vgl. Eupolis frg. 160), ebenfalls, diesmal in der E.-Prädikation, Urheberschaft an allen Künsten zugesprochen wird (v. 160ff; Newiger aO. 173f; Norden, Komm. 36f). – Die große Parodie der Apotheose in Aristoph. av. 1706ff bezieht sich mehr auf den religionsgeschichtlichen Hintergrund der E.-Tradition (706 πάντ' ἀγαθὰ πράττοντες ist wieder formelhaft, im übrigen handelt es sich um die Verkündigung der Epidemie des Heros u. parodische Umsetzung der Kultsprache; vgl. Kleinknecht aO. mit Lit.). Reflex sophistischer Debatten zeigt dagegen ran. 1030/36 (Pohlenz: NGG 1920, 142ff), wieder in charakteristischer Kombination literarischer u. philosophischer Parodie; denn einerseits folgen einander im ‚Dichterkatalog' Orpheus, Musaios, Hesiod u. Homer, andererseits ist mit der Frage, wozu diese Dichter nütze seien, die Motivierung der Heuremata bzw. der τέχναι durch das συμφέρον (utilitas) aufgenommen, aber auch die Willkür der Zuschreibungen parodiert. Ist hier doch Orpheus E. der Ethik, Musaios E. von Medizin u. Mantik, Hesiod E. der Landwirtschaft u. Homer der Militärtechnik. Darin ist das Verfahren, erstes Vorkommen zur Erfindung zu machen, apostrophiert, zugleich die später allgemeine Tendenz, in den Epikern die Quelle alles Wissens zu sehen (zB. PsPlut. v. Hom. 122/44), parodierend vorweggenommen. Bekannt ist auch Aristoph. nub. 1427ff mit seiner Parodie der positivistischen Nomoslehre (Anspielung auch auf πείθειν, vgl. Kritias). Aus den vielerlei Einzelheiten sei noch genannt die parodische Gleichsetzung von Prometheus u. νοῦς im Sinne der Sophisten bei dem Komiker Plato (frg. 136K.; vgl. Eurip. Tr. 886, eine Stelle, die bis Xenophanes zurückgreift).

3. Lob des E.s. Analog der Verwünschung des (durchweg anonymen) E.s ist auch die lobende Erwähnung Topos geworden, kenntlich an der Formel ὁ πρῶτος εὑρών. Die Formel (zuerst Aristoph. nub. 737) fehlt noch Sophocl. frg. 174N. (Satyrspiel), ebenso bei Anaxandrides (frg. 17; frg. 54; E. des Trinkliedes), der sie nur in der genannten parodierten Selbstaussage hat (frg. 30). Häufig ist sie bei Alexis (frg. 148: Dank verdient der E. des Kerzenhalters; frg. 185: E. des Naschwerks, vgl. frg. 27. 267). Der Parasit preist seinen Archegeten: Eubul. frg. 72; 117; Antiphanes bei Athen. 1, 14d; Menand. frg. 14. Auch der E. des Bratens wird unter der genannten Formel gelobt (Athenio frg. 1). Das nimmt Plaut. Pers. 1f auf: der erste Liebhaber habe Größeres geleistet als Herakles.

i. E. im Peripatos. Im Zuge seiner Tendenz zur strengen Fachwissenschaft, bewußt unterschieden von der Philosophie, hat als erste u. wohl einzige Schule der Peripatos auch die Heurematographie als selbständiges Forschungsziel behandelt (FHG 1, 275f; 2, 181. 369; 3, 32f; 4, 672; F. Dirlmeier, Peripatos u. Orient: Ant. 14 [1938] 126/8; F. Leo, Die griech.-röm. Biographie [1901] 100; o. Sp. 1208). Dennoch sind seine Antworten auf die Frage τί τίς εὗρεν (vgl. Plin. n. h. 7, 191; Hygin. fab. 274), die an jonische Wissenschaft u. an Ephoros anschließen, nur ein kleiner Teil der E.-Angaben in den späteren (erhaltenen) Listen; sie haben sich gegen die mythographisch, lokal u. philosophisch bedingten Angaben nicht durchsetzen können. Nur deswegen ist es aber auch möglich, aus Plinius, Hygin u. Clemens v. Alexandrien Teile der peripatetischen Ergebnisse zu rekonstruieren (Wendling). In der peripatetischen Fachwissenschaft u. Biographie hat die Rede vom E. den topischen Charakter abgestreift (zur Vorgeschichte s. o. Sp. 1208). In den mehr technischen Disziplinen mußte neben dem Sinn für Neuerungen u. Fortschritte auch die Beschäftigung mit Vorgängern von vornherein stärker entwickelt sein, ähnlich wie vorher in der Lyrik. Für die Philosophie galt dieses Interesse dort, wo man sie entgegen der theologisierenden Tradition im Sinne exakter Untersuchung u. als Philosophiegeschichte verstand (zB. Aristoteles de philos.; Sotion diadoche philosoph.). – ‚Über E.' schrieb Straton (der Physiker) in 2 Büchern, teilweise als Korrektur der E.-Angaben des

Ephoros (Diog. L. 5, 60), aber mit diesem einig in der Ablehnung der orientalisierenden Tradition u. im Verzicht auf die Assimilation griechischer u. ägyptischer Überlieferung, wie sie in der zeitgenössischen Philosophie u. von ihr bestimmten Historie zu finden war (s. o. Sp. 1211f). Stratons Originalität gegenüber seinem Lehrer ist nicht mehr nachweisbar (PW 4A 1, 281). Ferner schrieb über Erfindungen Eudemos von Rhodos (F. Wehrli, Eudemos von Rhodos [Basel 1955]; Dirlmeier aO. 125; Spoerri 68); seine Topik schloß mit dem Satz: ‚Das größte an jedem Ding ist der Anfang.' Die Ägypter haben nach ihm nur die praktische Geometrie (Landvermessung) erfunden, Thales u. Pythagoras dagegen die logisch-theoretische Grundlegung (frg. 84/92 Sp; o. Sp. 1211). Eudemos hat dem Oenopides die Schiefe der Ekliptik u. das Große Jahr (sc. der Planetenumläufe) zugeschrieben (frg. 94 Sp.); dasselbe galt für Aetius als Entdeckung des Pythagoras (2, 12, 2; 32, 2 = VS 29A 7. 9). Die Konkurrenz zwischen Fachhistorie u. den geistigen Bewegungen, die ihrem Stifter möglichst viele Erfindungen zuschrieben, blieb also bestehen. Was spätere Kataloge aus dem Peplos des Aristoteles u. Theophrast überliefern (Wendling, Pepl. 7/15), betrifft nicht exakte Heurematographie, sondern traditionelle E.-Bereiche wie Schrift, Erzverarbeitung u. Kult. Dafür mußten lokale u. mythographische Versionen herangezogen werden (vgl. u. a. Plin. n. h. 7, 192. 195. 197. 205. 207; der Name des Aristoteles steht in den Katalogen für den aristotelischen Peplos, Wendling, Pepl. 16_1). Theophrast, von dem es auch 2 Bücher περὶ εὑρημάτων gab (Diog. Laert. 5, 47), weicht von Aristoteles nur geringfügig ab, indem er teils eine andere lokale Version, teils eine exakte Notiz heranzieht (zB. Plin. aO. 205). Der Peplos ist für peripatetische Tendenz u. Methode keineswegs typisch, sondern muß von der Heurematographie traditionsgeschichtlich u. methodisch getrennt werden (anders Wendling, Pepl. 16). Die Wirkung des Peripatos auf die E.-Tradition wird meist überschätzt (Kleingünther 151). An Heurematographen bleibt für die späteren Kataloge nur Straton; außer ihm werden noch Philostephanos u. Herakleides Pontikos erwähnt (Diog. Laert. 5, 6, 4). Für Kulturgeschichten nach Art von Dikaiarchs Bios Hellados war es freilich notwendig, auf Notizen im Peplos bzw. auf volkstümliche Traditionen zurückzugreifen, da die Fachgeschichte bestenfalls bis ins 6. Jh. hinaufreichte. Die Degeneration des Peripatos wird dann nicht nur das Herüberwuchern der landläufigen, willkürlichen u. spekulativen E.-Angaben, sondern auch die späthellenistische Ausbreitung des Abhängigkeitstopos begünstigt haben.

k. Römische Mimesis. 1. Rezeption des Abhängigkeitstopos. Das Interesse an Erfindungen ist in der röm. Literatur ungleich geringer als in der griechischen u. ist seinerseits als Übernahme aus dem griech. Bereich zu verstehen, wie die Geschichte des Topos in der Poesie gezeigt hat (s. o. Sp. 1225f), aber auch an Katalogen u. Einzelangaben deutlich wird. Das meiste stammt aus Bildungstradition u. Rhetorik. Sogar noch die römische Nachahmung griechischer Vorbilder wurde mit griechischen Gedanken gerechtfertigt. Mit ihnen mußte ja auch die Rezeption der etruskischen Kultur aufgewertet werden. Es war also zunächst möglich, die römische Kultur als Ableger der griechischen darzustellen (vgl. Dionys. Hal. 1, 5, 1; Beispiele: 2, 7, 3; 8, 1; 9, 2; 12, 3; 13, 4; Wendling, Pos. 351), ähnlich als Abkömmling der etruskischen (Varro bei Plin. n. h. 35, 154. 157; Porphyr. ad Horat. ep. 2, 2, 180; Cassiod, var. 7, 15: Plastik als etruskische Erfindung; u. Sp. 1259). Das Bewußtsein der eigenen Posteriorität konnte aber ausgeglichen werden, indem man gerade die Art der Nachahmung als spezifische Leistung ausgab, ein Gedanke, den Polybius (6, 25. 50) u. Poseidonios (Athen. 273d/f) den Römern aus der interpretatio graeca übermittelt haben (vgl. Diod. 5, 40; Strabo 220c). Varro hat ihn übernommen (Serv. Aen. 7, 176; vgl. Aen. 2, 761; Liv. 1, 8, 6; Verg. Aen. 8, 342 u. Serv. zSt.; Schol. Dion. Hal. 1, 32; der Topos steht auch Sallust. Cat. 51, 37f; weiteres Wendling, Pos. 347). So konnte Lukrez das eigene Übersetzen mit der ‚Selbstauffassung als E.' reizvoll kombinieren (5, 335/7; vgl. 1, 962ff mit PsOppian. cyneg. 1, 20). Das tut auch Horaz (ep. 1, 19, 23; vgl. Verg. georg. 1, 10. 12; 3, 4ff; Manil. 2, 57). Cicero hat mit diesem Gedanken das übliche Lob der Vorfahren als E. (de orat. 1, 4, 15) gemildert (Tusc. 1, 1: omnia nostros aut invenisse per se aut sapientius quam Graecos). Das Problem Heuresis-Mimesis lag für die Römer vor allem in der literarischen Abhängigkeit von den Griechen. Sie wurde formal

gerechtfertigt u. mit der Selbstauffassung als E. verbunden (Lucret. aO.; Plaut. Amph. 118; Terent. heaut. 7; Horat. ars p. 128; c. 3, 30, 13; sat. 1, 10, 48; Verg. ecl. 6, 1f; Propert. 3, 1, 3; weiteres Kroll 1/23; A. Reiff, Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff u. Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern, Diss. Köln [1959] bes. 13_{13} u. 22/72).

2. Römische Erfindungen. Was zur offiziellen Bildung gehörte, konnte sich nur auf Griechenland berufen. Daher u. wegen des geringen Interesses der Römer an Heuremata ist die Ausbeute an E.-Angaben dürftig. Bei Macrobius findet sich einiges zur Geschichte des römischen Staates (Numa: repertor Agonaliorum, sat. 1, 4, 7; Tullus Hostilius: E. der sella curulis, der Toga u. der Liktoren 1, 6, 7; Priscus: bulla aurea 1, 6, 11). Aus früherer Zeit gibt es, von Poesie u. Kult abgesehen, nur Wunderliches; so hat nach Plinius Rom das Haarschneiden ca. 300 vC. von Sizilien übernommen, Scipio Africanus aber das tägliche Rasieren eingeführt (n. h. 7, 211, mit Berufung auf Varro); Murena erfand den Fischbehälter (n. h. 9, 170), Hirrius den Muränenbehälter (9, 171). Eine Geschichte der röm. Zeitmessung seit den 12 Tafeln versucht Plin. n. h. 212f. Zur Satire als römische Erfindung s. Reiff aO. 63. 97. – Dieser Art im E.-Topos überlieferter Nachrichten liegen teilweise durchaus histor. Fakten zugrunde.

3. Lateinische E.-Kataloge. Nach alledem wird man es nicht nur auf philosophische Konzeption, sondern ebenso auf römische Haltung zur E.-Tradition zurückführen dürfen, wenn Seneca gegen Poseidonios zu zeigen versucht (ep. 90), daß Erfindungen eines Philosophen unwürdig seien u. nicht Philosophen, sondern die sagacitas hominum allgemein sie zustande gebracht hätte (S. Blankert, Seneca ep. 90. Over natuur en cultuur en Poseidonios as zijn bron, Diss. Utrecht [Amsterdam 1941]). Mit dieser wiederholt aufgenommenen Unterscheidung zwischen Philosophie u. menschlicher Weisheit werden die Erfindungen aus dem ‚Lob der Philosophie' ausgeklammert (anders Cicero, s. o. Sp. 1223). Das beruht auf einer Rhetorisierung des Problems oder doch auf einem engeren Begriff von Philosophie. Schon Alexinos hatte (Diog. L. 2, 110) gegen Ephoros (Athen. 10, 418e) argumentiert, unter den Erfindungen leide die Autarkie des Philosophen. Aber auch auf epikureische Tradition kann Seneca zurückgreifen (vgl. ep. 88, 1/2 gegen 3/19), wenn er der Philosophie vielmehr die Wahrheit als Erkenntnisfeld u. die Ethik als Aufgabe zuweist (ep. 90, 34; Reinhardt: PW 22, 1, 905/8). Was Seneca an Erfindungen nennt, steht durchweg im Zusammenhang mit der Motivierung von Heuremata, die Poseidonios aus der Tradition übernommen hat (zB. im Rahmen der Mimesismotivierung die Brotbereitung, ep. 90, 22 u. das Schiffssteuer, aO. 24; vgl. ep. 65, 3 u. o. Sp. 1216). – Der Katalog des Plinius (n. h. 7, 191/215), der die Darstellung der Natur des Menschen beschließen soll, nimmt zwar die peripatetische Frage ‚quae cuiusque inventa sint' auf (7, 191) u. gruppiert seine Übersicht auch einigermaßen nach Disziplinen, verarbeitet aber sämtliche oben in Ib/f.i genannten Traditionen (Kremmer 96/106; vgl. das häufige aut .. aut oder ut alii). An römischen Gewährsleuten sind noch Gellius u. Varro hinzugekommen. Gellius hat sowohl die Mimesistheorie wie auch die interpretatio graeca des Ägyptentopos übernommen (Plin. n. h. 7, 194. 192). Nachdem etliches schon im Zusammenhang der einzelnen Traditionen behandelt ist, fällt es leicht, im Katalog des Plinius die einzelnen Schichten wiederzuerkennen; seiner Absicht u. Anlage nach ist er viel zu konventionell u. ist auch zu sehr als Demonstration der eigenen Bildung gedacht, als daß man allzu genau nach den jeweiligen Quellen fragen sollte (vieles vom Peplos wird auch in die Schultradition übergegangen sein). Auch Konjekturen sind meist unnötig; wenn zB. Liber Pater als E. des Handels vorkommt (aO. 191), kann das aus der Parodie stammen (o. Sp. 1226), aber auch durchaus auf Rechnung des Autors gehen. Das gilt auch für Widersprüche. Was bei Plinius aus etymologischer Ableitung u. Mißverständnissen stammt, wird unten unter I 1 mitaufgeführt. – Auch Hygin hat, im Anhang zu seinen Fabeln, die Frage quis quid invenerit aufgenommen (fab. 274. 277; Kremmer 64/96; Wendling, Pepl. 17/32 u. 70/79); aber auch sonst hat er im aitiologischen Interesse nach den E. gefragt (fab. 225: Tempelbau; 273: Spiele; 275: Städtegründung). Die Angaben Hygins sind Material für aitiologische Fabeln; sie mußten möglichst viel für eine Erzählung hergeben, so daß zuweilen die E.-Namen gar nicht rätselhaft genug sein konnten. Das rief bei den Modernen vielerlei Konjekturen hervor,

weil man die Sätze Hygins nicht als argumenta für die poetische Ausführung eines Topos erkannte (Herstellungsversuche bei Kremmer 65ff). So ist fab. 274, 13f Phoroneus der älteste König, weil er Juno als erster ‚Waffen‘ verfertigt hat (zSt. vgl. Thraede, Lob). Einige Angaben sind ohne jede (auch nur zu vermutende) Parallele (274, 1/3. 6. 16/8. 36f). Daß es in Hygins E.-Reihe nicht auf Exaktheit ankam, zeigt auch 277, 31 (Kadmus als Übermittler der Schrift aus Ägypten; 277, 31 enthält die Geschichte des Alphabets von den Parzen über Hermes, Palamedes, Simonides, Epicharm zu Euander; Weiteres s. u.).

I. Gründe u. Methoden der Zuschreibung. 1. Etymologie. Als Topos hat die Frage nach dem E. übliche Verfahren benutzt, um zusätzlich zu den bisher aufgeführten Traditionen neue E. u. Erfindungen zu gewinnen; es sind dies Etymologie, Aitiologie u. Umdeutung, alle drei oft verbunden mit gegebener oder konstruierter Genealogie. Schließlich besteht eine Schicht in den Katalogen auch aus Mißverständnissen scherzhafter E.-Fiktionen. – Unter Etymologie als Quelle von Heuremata-Angaben seien die Fälle genannt, in denen aus überliefertem Namen ein Heurema entwickelt worden ist. Sie begegnet überall dort, wo man aus gegebener vorgeschichtlicher Namensreihe (Kultur-)Geschichte zu gewinnen suchte, am häufigsten in der Verknüpfung von Genealogie u. Lokalgeschichte (*Etymologie). Die Grenze zur Aitiologie ist nicht überall deutlich zu ziehen. Daß Hekataios v. Milet auch bei seinen Heurema-Angaben die Etymologie herangezogen hat, zeigt das schon genannte Fragment 15. Hellanikos hat mit ihrer Hilfe die vielen Versionen über die Erzverarbeitung reduzieren können (E. sind die Sintier auf Lemnos, frg. 71abc, abgeleitet von σίνεσθαι vgl. Od. 8, 294). Auf diese Weise ist der Telchin Mylas E. der Mühle geworden (Hesych. s. v.), Pan E. der Weberei (Eustath. Il. 23, 762); auf diesem Felde war ja Athene von Arachne (Spinne) aufgrund der Etymologie verdrängt worden (Vergil. georg. 4, 246; Ovid. met. 6, 5/45; Nonnos Dionys. 18, 216; 40, 303; 43, 408). Ihr Sohn Kloster (Spindel) ist ebenfalls etymologischer Herkunft (Plin. n. h. 7, 196). Derart genealogisch erweitert wurde auch Dädalus (Robert: PW 4, 2, 1994ff: sein Verwandter Eucheir ist E. der Malerei (Plin. aO. 205 [Peplos]; synonym ist Eupalamus als Vater des Daedalus u. E. der Götterbilder [Hygin. fab. 274, ohne Parallele], bei Plin. n. h. 7, 209 als E. des Ankers). Ikaros ist E. der Segel (Plin. aO. 209), sein Neffe Perdix (Rebhuhn) E. von Zirkel u. Säge (Stellen: Kremmer 74f), dasselbe auch ein weiterer Neffe Talos (FGH 1, 56, 82; Paus. 1, 21, 4; 26, 4; Schol. Soph. Oed. Col. 1320). Auch hier verband sich mit der Person teils die Kulturlehre (für Daedalus: Diod. 1, 37, 97; Plin. n. h. 36, 85; für Perdix: Diod. 4, 76; Hygin. fab. 39. 276; Serv. Aen. 6, 14), teils die mythische Tradition (Robert aO. 1995). Pyrodes, Cilicis filius, glaubte man das Feuerschlagen aus Kieseln zu verdanken (Plin. n. h. 7, 198), Lykaon die gymnischen Spiele (aO. 205), Cheiron die Chirurgie (Hyg. fab. 274, freilich als nachträgliche Verknüpfung). Ceres als Pala ist Erfinderin der Streu (Verg. georg. 3, 1), Pan gar der erste Bäcker (von panis; Varro l. l. 4, 30; Cassiod. var. 8, 20). Dahin gehört auch die Übersetzungsdeutung des indischen Gottes Soroadeios als Oinopoios u. als E. des Weines (Chares v. Mytilene bei Athen. 1, 27d). Die Etymologie bei E.-Angaben rügt Gellius (noct. Att. praef. 6; Kremmer 36f); Kleanthes hat diese Methode mit Beispielen belegt (bei Athen. 11, 471b; vgl. 467a; Poll. 7, 89; Diod. 15, 44).

2. Aitiologie. Die aitiologische Bildung von E.-Namen ist ungleich häufiger. Man kann sogar sagen, daß schon die Verwandlung der Funktion einer Gottheit in ihr Heurema ein aitiologischer Vorgang ist: das Attribut, wie bei Athene der Ölbaum, bei Triptolemos der Pflug, bei Hermes die Leier, wird zur Erfindung, obschon es ursprünglich aus ganz anderen Gründen Attribut war (o. Sp. 1194f). Vergleichbar ist auch die Umsetzung von lokalen oder nationalen ἰδιώματα in Erfindungen (s. o. b 6 u. d 2). Schließlich steckt auch in der Eponymenbildung der gleiche geistige Vorgang. So haben die athenischen Buzygen, wohl in Abwehr der Triptolemosversion, ihren Archegeten Buzyges als E. des Pfluges konstruiert (Plin. n. h. 7, 199; Bekker Anecd. 1, 221; Kleingünther 35/37; Nilsson, Gesch. 1, 421_1; vgl. Arist. rep. Athen. frg. 10 u. Wilamowitz zSt.). Die alten kultischen Pflügungen wurden zur Erfindung des Pfluges (zu Dädalus s. o. Sp. 1199). Wie es in Ilion einen Heros Δαίτων gab, so schufen in Sparta die Köche in den Heroen Μάττων u. Κεράων Archegeten u. E. ihres Handwerks (Wilamowitz 2, 13). Alt u. rätselhaft waren

die Namen der Waffentänze wie Pyrrhiche u. Kastoreion. Den (ursprünglich apotropäischen) Waffentanz verdankte man ja den Kureten (Ephoros bei Strabo 10, 480; Plin. n. h. 7, 204). Die Pyrrhiche nun schrieb man entweder dem Kreter Pyrrhichos zu (Strabo aO. nach der Ergänzung von Casaubonus; Schol. Pind. Pyth. 2, 69) oder leitete ihren Namen vom Scheiterhaufen (πυρά) des Patroklos ab, um den Achill sie als erster tanzt (Schol. Pind. Pyth. 2, 127); Mar. Plot. de metris (6, 497 Keil) hat das erweitert zum Achillessohn Pyrrus, Plinius beides kontaminiert zum Kreter Pyrrus (aO. 204; Wendling, Pepl. 67f). Athenäus bietet den Lakonier Pyrrhichos (14, 630e), wie er auch die Herleitung der Sikinnis vom Kreter Sikinnos bezeugt (1, 20e; 14, 630b). Ähnlich ließ man den spartanischen Kastoreios auf Kastor bzw. die Dioskuren zurückgehen (Schol. Pind. Pyth. 2, 69). Schon im homer. Demeterhymnus findet sich die Rückführung von ἰαμβίζειν auf eine Iambe (v. 202f). Derart kam es auch zu Linos, Hymenaios u. Iakchos als E. (Wilamowitz 2, 161). Skamon (ca. 400 vC.; PW 2, 3, 437) hat die Aitiologie offenbar reichlich verwendet (FHG 4, 489); frg. 4 schreibt die Sambyke einem Sambykos zu. Daß die Junktur Φοινικήϊα γράμματα gar nicht so eindeutig auf die Phönizier als E. des Alphabets zurückwies, zeigt frg. 3, in dem Phoenix, die Tochter Aktaeons, die Schrift erfindet. Das bedeutete zugleich eine Hellenisierung des Ursprungs der Schrift, möglicherweise im bewußten Unterschied zur jonischen Historie. Für eine solche Aitiologie der Attribute in poetischen Junkturen sind oben Beispiele gegeben (c 2). Die Junktur der Ilias νώροπα χαλκόν (2, 578; 7, 206; 11, 16; 13, 406 u. ö.) hat Merkwürdiges durchgemacht: in der Vorlage des Clemens v. Alexandrien (strom. 1, 16, 75) sind die Noroper E. von Erz- u. Eisenverarbeitung (Clemens Alex. aO. noch umgedeutet zu Norikern; Kremmer 37f), aber es konnte auch einfach Chalkus, Sohn des Athamantus, E. des Eisenschildes werden (Plin. n. h. 7, 200). Dahin gehört auch die thrakische πέλτη (Herodt. 7, 75; Eurip. Alc. 498; frg. 369; Aristophan. Lysistr. 563; Acharn. 160 u. a.), Erfindung der Thraker erst in der Vorlage des Clemens (instruktiv für diese Methode ist ein Vergleich von Strabo 14, 2, 27 mit Herodt. 1, 171, 4; Plin. n. h. 7, 200; Kremmer 32f; vgl. Poll. 7, 88). Die Pythien hat Pythus erfunden (Plin. n. h. 7, 205), den Brustpanzer (Thorax) ein König Thorax (Serv. zu Aen. 9, 503), das Weinmischen (κεράσαι) Cerasus (Hygin. fab. 274, 1), Belus den Schwertkampf (Hygin. aO.; Cassiod. var. 1, 30), Belone ist Erfinderin des Bogens (βελόνη, Hygin. aO.). Die Reihe ließe sich beliebig fortsetzen. Sie sei beschlossen mit einigen Fällen von Eponymenbildung, in denen aus einem alten Volksnamen eine Person geworden ist; das ist nur teilweise auf Mißverständnisse zurückzuführen u. setzt eher die Aufstellung von E.-Namen innerhalb der Lokaltradition fort. Skythes wird E. von Pfeil u. Bogen (Plin. n. h. 7, 201), Aetolus E. des Wurfspießes mit Schwungriemen (ebd.; vgl. dagegen Ephoros bei Strabo 8, 357: Aitoler), Tyrrhenus E. der Lanze (ebd.), sein Sohn Pisaeus E. der ehernen Tuba (ebd.) u. der Schiffsschnäbel; bei Hygin ist Tyrrhenus Sohn des Herkules (fab. 274; vgl. Pausan. 2, 21, 3; Kremmer 76f; vgl. den Ursprung dieser Entwicklung in der poetischen Junktur ,Tyrrhenica tuba'). Kar als Eponym Kariens wird die Vogelschau verdankt (Plin. n. h. 7, 203), die Haruspicin Delphus (ebd.); das Floß entstand am Roten Meer: E. ist daher König Erythra (ebd. 206). Aus dem Volksnamen ,Indoskythen' ist bei Hygin ,Indus, rex Scythiae' als E. des Silbers geworden, das Erichthonios dann nach Athen gebracht habe (fab. 274, 9; Kremmer 69f).

3. Ältestes Vorkommen als Erfindung. Wie literarisch die Frage nach dem E. zu verstehen ist, kann auch das Verfahren zeigen, innerhalb der Literatur das älteste Vorkommen als Erfindung auszugeben (die Methode ist eingestanden bei Plin. n. h. 36, 47; vgl. zB. auch Diog. L. 9, 53 mit Plato Euthyd. 28bc). Es geht zurück auf die historiographische Auswertung des Epos (H. Herter: RhMus 41 [1942] 244ff; Kroll 58/63; 309ff). So ist Amykos E. des Faustriemens geworden (Kremmer 38 zu Clem. Alex. aO.), Theseus E. der foedera (Plin. n. h. 7, 202), Nausikaa E.in des Waschens (Athen. 1, 14d). Argo wurde das erste Schiff (Herter aO.), daher Jason E. des Kriegsschiffs (Plin. n. h. 7, 207 = Philosteph. frg. 29 Müll.; das erlaubt vielleicht, sich vom Charakter der E.-Angaben bei Philostephanus ein Bild zu machen; Kombination Athene-Argonauten als E. des Schiffes: Ovid. tr. 3, 9, 7/10). Bellerophontes hat das Kunstreiten erfunden (Plin. n. h. 7, 202; vgl. Schol. Pind. Pyth. 5, 6; Ol. 1, 139; 13, 27).

Das ist kaum noch vom Witz zu unterscheiden; es steht jedenfalls der E.-Parodie nahe, aber auch den euhemeristischen Ableitungen (Kremmer 35; der Zusammenhang von Komödie u. Prodikos-Euhemeros wurde schon häufiger deutlich). Wenn Aiolos die Meteorologie erfindet (Plin. n. h. 7, 203), so geht das auf scherzhafte Deutung zurück, ebenso Atlas als E. der Astrologie (ebd.; Diod. 3, 60, 2; Arnob. 2, 69), deutlicher Midas als erster Lauscher u. Europa als erste Bootsfahrerin (Stellen mit Parallelen Kremmer 35f). Die Kentauren sollen die ersten Reiterkämpfe ausgefochten haben (Plin. n. h. 7, 202; vgl. Serv. georg. 3, 115). Medea ist so zur E.in des Haarfärbens geworden (Clem. Alex. aO.; vgl. Palaephat. de incred. 44 [306 West.]). Dieselbe Tendenz machte aber auch Dionysos zum E. der Mitra (Plin. n. h. 7, 191; vgl. Diod. 4, 4, 4; Verg. Aen. 6, 665 u. Norden zSt.; Arrian. Ind. 7, 9; Kremmer 36_1); diese Angabe enthält zugleich eine Umdeutung des Beinamens, wie Plinius sie ferner in der Rückführung des ‚triumphus' auf Dionysos (aO. 191 von θρίαμβος) u. der Gesetze auf Demeter bietet (ebd., aus θεσμοφόρος). Hermes wird der erste Heizer (Diod. 5, 75; Plin. n. h. 7, 204; Lucian. dial. deor. 7, 4; Schm.-St. 1, 1, 237), Prometheus zum ersten Ochsenschlachter (aO. 209), Penthesilea zur E.in der Axt (aO. 202), Herakles zum E. des Ringkampfes (ebd. 205), Minos zum E. der Päderastie (Athen. 13, 601 f = FHG 4, 530).

4. Mißverständnisse. Eine Fülle von Mißverständnissen ist also dadurch in die Kataloge gekommen, daß man unter dem Zwang des Topos Parodie, Scherz u. Umdeutung nicht erkannte bzw. das Epos sowie die Fiktionen u. Konstruktionen in Komödie u. Aitiologie historisch nahm; sie sind in den betr. Abschnitten mit aufgeführt, so daß jetzt nur noch die Mißverständnisse historischer Angaben zu nennen bleiben. Auch dabei ist es natürlich schwer festzustellen, ob es sich um ein Mißverständnis handelt oder um bewußte Umdeutung; denn daß die Suche nach Erfindern von den Autoren selbst nicht allzu gewissenhaft aufgefaßt wurde, hat sich als sicher ergeben. Typisches Beispiel ist das Mißverständnis (oder die Umdeutung) von Thuc. 1, 13 bei Plinius aO. 207, im Rahmen eines Katalogs, der die Entwicklung vom einfachen Kriegsschiff zum Vierzigruderer ähnlich der Entwicklung des Alphabets bieten soll. Thukydides berichtet, Korinth habe in Griechenland die ersten Trieren gebaut, Ameinokles aber, ein korinthischer Schmied, habe für Samos vier solche Schiffe gebaut. Plinius hat aO. auch eine von Damastes mißverstandene (oder umgedeutete) Herodotstelle verwertet (Herodt. 6, 8, 2 über die Erythreer; zum Ganzen vgl. J. A. Davison, The first Greek Triremes: ClQu 41 [1947] 18/24; vgl. den König Erythra als E. des Floßes bei Plin. aO. 204). Von gleicher Art ist das Mißverständnis des Hellanikos-Fragments 163b (FHG 1, 68) in der Vorlage Tatians (or. 1, 14). Jener berichtet als Erfindungen der Atossa: Tiara, persischen Mantel, Institution der Eunuchen u. Diplomatie (schriftlichen zwischenstaatlichen Verkehr). Bei diesem ist daraus die Erfindung des Briefschreibens überhaupt geworden (Kremmer 14f; das Mißverständnis auch: PW 1, 2, 2029). Wenn Zoroaster als E. der Magie bezeichnet wird (Plin. n. h. 30, 3; PsClem. recogn. 4, 27; J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés 1 [1935] 145f), so geht das auf Mißverständnis (oder Umdeutung) von Wendungen wie οἱ ἀπὸ Ζοροάστρου μάγοι zurück. Asklepios ist bei Hygin E. des Ruhebetts (clinice) geworden (fab. 274, 17); das stammt aus den Bezeichnungen der Inkubation wie κατακλίνειν εἰς 'Ασκληπίου (u. a. Aristoph. Plut. 411. 621; vesp. 124). – Damit sind alle traditions- u. formgeschichtlichen Voraussetzungen für die Lektüre der spätantikchristlichen E.-Kataloge genannt. Die Tendenz der Kataloge dagegen kann bei gleichem Material ganz verschieden sein, zumal es in ihnen nicht auf Chronologie abgesehen ist. Die Frage nach dem E. war, wie sich gezeigt hat, bis in die Spätantike Topos der griechischen Literatur. Als Frage nach dem πρῶτος unter den in Ia genannten Bedingungen im Lokalkult aufgekommen, von geistigen Bewegungen, die persönliche Religion u. Kulturinteresse verbanden, bis hin zur Sophistik zu Kulturheroen umgeschaffen, hat der πρῶτος εὑρετής seinen Bereich aufgrund neuer Raumerfahrungen um den Prioritäts-, Barbaren- u. Reisetopos erweitert (in Stadt-Enkomion, Ethnographie u. Philosophie). Je nach Geschichtsbild u. geistiger Haltung hat er zu neuen Zuschreibungen in Religions- u. Kulturphilosophie geführt. So wechselten bis hinein in Parodie u. Scherz die Methoden der E.-Suche u. ihre geistigen Voraussetzungen. Wo der Zwang des Topos im Unterschied zum Versuch einer wissenschaftlichen Heu-

rematographie im Peripatos die Anführung eines E. oder einer E.-Reihe nahelegte, nahm man weder auf die Tradition noch auf die Motive des Gewährsmannes Rücksicht.

II. Jüdisch. a. Voraussetzungen im AT. Nach alledem ist für diese Frage vom AT wenig zu erwarten. Ihm fehlt die griech. Frage nach dem Anfang der Welt (R. Bultmann, Das Urchristentum [1949] 11), obschon kein Volk so sehr wie Israel sich mit dem Verlauf seiner Geschichte beschäftigt hat, angefangen von den aitiologischen Sagen bis hin zur Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (G. v. Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel = Ges. Stud. [1958] 148/88). Wo von den großen Leistungen des Menschen die Rede ist, wie etwa Hiob 28, werden sie doch relativiert u. kritisch begrenzt von der theozentrischen Chochma (vgl. u. a. Habac. 2, 18). Bei allem Rationalismus, der im AT möglich ist, unterscheidet sie sich im Zusammenhang doch von der σοφία, die in der griech. E.-Terminologie so wichtig ist (vgl. eccl. 8, 17; G. v. Rad, Theologie d. AT 1 [1957] 415ff). Es gibt eine laudatio der unvergleichlichen Weisheit Salomos (1 Reg. 5, 10f) u. eine Listenform enzyklopädischen Wissens (A. Alt, Kleine Schriften 2 [1953] 90/99), aber kein E.-Lob. Zwar spielt in Gen. 4 auch aitiologisches Denken hinein, aber kulturhistorisches Interesse an Kain als dem E. des Ackerbaus wird man vergebens suchen (mögliche Ausnahmen bei G. Hölscher: SbHeid 1942, 110). Das ist erst byzantinisch (Cosm. Indicopl. 3 [173a]b). Am ehesten gehören noch Jubal als ‚Stammvater' der Zither- u. Schalmeispieler u. Tubalkain als ‚Stammvater' der Erzverarbeitung (Gen. 4, 21ff) in die Nachbarschaft der außerisraelitischen Archegeten. – Dafür spielt im AT die Rede vom ‚Finden Gottes' eine große Rolle (LXX-Stellen: ThWb 1, 896f). Die vorhergehende ζήτησις hat freilich mit der philosophischen Bedeutung des Begriffs (o. Sp. 1213) nur den Ausdruck gemeinsam; sie ist im AT handelnder Gehorsam, in dem Jahwe sich ‚finden' läßt. Als Pendant zum Fehlen eines E.-Topos u. als Hintergrund christlicher Auseinandersetzung mit der E.-Terminologie muß das erwähnt werden. Die völlige Personalisierung des Wortpaars Suchen-Finden u. die Konzentrierung auf das heilsgeschichtliche Verhältnis Gott Jahwe-Volk Israel mag zeigen, daß für eine selbständige εὕρεσις kein Platz war, vom spezifisch griechischen Ansatz der E.-Frage abgesehen. Das Wortpaar ist im AT empirisch, ohne immanent, u. heilsbezogen, ohne abstrakt zu sein.

b. Apokryphen u. Spätjudentum. Das Jubiläenbuch zeigt gemäß seiner kalendarischen Tendenz ein gewisses Bemühen, für möglichst viele Erscheinungen der Volksgeschichte den Anfang zu nennen (vgl. 11, 2. 4. 23; 16, 21); daß aber auch hier die Frage nach dem E. fehlt, weist abermals auf die Bedeutung einer einheitlichen Heilsgeschichte. Im äth. Henoch 8, wo erstmals von E. die Rede ist, liegt bezeichnenderweise keine Kulturlehre, sondern ein metaphysischer Dualismus zugrunde. Die Reihe der bösen *Engel bildet die E.-Liste; sie treten als Lehrer verderblicher Techniken auf (W. Bousset, Religion d. Jud. 2 [1906] 483ff; J. Tambornino: RVV 7, 3 [1909] 98f). So verdankt man Azazel die Metallverarbeitung, Waffen, Schmuck u. Kosmetik (8, 1), Semjasa die Beschwörung u. das Wurzelschneiden (ebd. vgl. o. Sp. 234 nr. 215), Amaros das Lösen von Beschwörungen, Baragiel die Astrologie, Kokabeel die Astronomie, Ezekiel die Wolkenschau, Arakiel die Beobachtung der Erdzeichen, Samsiel den lunisolaren Kalender. Zwar werden auch hier Erfindungen als Unheil verdammt, aber es handelt sich im Unterschied etwa zur kynischen E.-Kritik um bestimmte Erfindungen; denn sie alle hängen mit magischer Praxis zusammen, sind also von vornherein theologisch beurteilt. Die Dämonie falschen Vertrauens soll gegeißelt werden (Astrologie, Kalender, Wolkenschau, Erdzeichen: damit ist alles Prodigienwesen gemeint). Auch *Erz u. Kosmetik ist in den Umkreis der Magie einbezogen. Die Beurteilung aller dieser Dinge als dämonisch ruft die Rückführung auf Dämonen als E. hervor. Diese erfinden aber nichts außerhalb ihrer selbst Bestehendes u. zu Entdeckendes, sondern sie selbst sind der Ursprung, konfrontiert mit dem echten Ursprung alles Lebens. – So haben das AT u. die Apokryphen den Begriff ‚Stammvater' u. den Aspekt ‚Engel u. Dämonen als E.' beigetragen.

c. Jüdische Apologetik. 1. Rezeption des Prioritätstopos. Die völkerkundliche Fassung des E.-Topos hatte zur Behauptung einer Priorität der Barbarenvölker, in erster Linie der orientalischen, sowie zur Ansicht von der Eigenständigkeit barbarischer Weisheit geführt. Mehr ist auch in Diog. Laert. prooem.

1f u. 6ff nicht gesagt; der E.-Topos in seiner Ausgestaltung als kombinierter Barbaren- u. Prioritätstopos hat im griech. Bereich nicht zur These völliger Abhängigkeit Griechenlands vom Orient geführt. Wenn auch solche Anschauungen bei der orientalisierenden Partei nahelagen, so hat eine selbstbewußte interpretatio graeca doch die radikale Fassung des Abhängigkeitstopos als Entlehnungstopos verhindert. Er ist somit erst denkbar in der Zeit sinkenden Eigenbewußtseins der Griechen (Spoerri 65; Zeller 1, 1, 21). Aber auch dann mußte ein spezifisches Interesse nationaler Art hinzukommen. Dogmatisch u. moralisch gefaßt u. gewertet hat den Prioritätstopos erst die jüdische Apologetik. Erst dadurch ist er zum Abhängigkeitstopos mit den Kategorien ‚Entlehnung‘ u. ‚Fälschung‘ geworden. Zwei Schichten dieses Prozesses, der dann in die christl. Apologetik übergeht, müssen am Anfang unterschieden werden. Erstens das jüdische Gefühl der Überlegenheit über die anderen Völker des Orients, das schon in den nationalen Partien des AT seinen Ursprung hat (s. o. Sp. 1241) u. jedenfalls älter ist als die Versuche, die Abhängigkeit der griechischen von der jüdischen Weisheit zu behaupten (Bousset, Rel. 75_4). Erst in einem zweiten Schritt u. der eigentlich hellenistischen Phase dieses Prozesses ist der jüdische Überlegenheitsanspruch chronologisch als Altersbeweis gefaßt worden, wohl zuerst bei Demetrios u. Eupolemos (Bousset aO. 73; FHG 3, 212. 220: Abraham als E. der chaldäischen Astrologie in Babylon; Moses als E. der Schrift vor den Phöniziern); gleichzeitig ist der hellenistische Prioritätstopos als Wertung übernommen u. zum Entlehnungstopos umgeformt worden. Als solcher greifbar ist er wohl zuerst bei PsAristeas (A. Elter, De gnomologiorum Graecorum historia [1895] 214). So hat also die jüd. Apologetik die eigene Lehre in Priorität vor den Barbaren u. die in Griechenland schon länger erkannte Priorität der Barbaren in lehrmäßigen Vorrang uminterpretiert. Beide Stränge, der jüdische Vorrang vor allen Barbaren u. die Abhängigkeit der Griechen von den Barbaren, gehen von nun an stets neben- u. ineinander. In seiner zugleich nationalsten u. am meisten hellenistischen Form erscheint der Abhängigkeitstopos da, wo die Entlehnung der griechischen Weisheit von der jüdischen behauptet wird. Bei Artapanos sind schon beide Stränge der Argumentation verbunden, wenn er nicht nur die Phönizier u. Ägypter den Juden alle Kultur verdanken u. sie von Abraham ihre Astrologie übernehmen, sondern auch Moses als Lehrer des Orpheus auftreten läßt (FHG 3, 213. 219. 221; Schürer, Gesch. 3^3, 351/6), etymologisch identifiziert mit Musaeus (vgl. Diod. 1, 96; Alex. Polyh. b. Eus. pr. ev. 9, 27, 3; Geffcken, Apol. pr. 13). Jakob u. seine Söhne haben nach ihm den ägyptischen Götterkult begründet; Moses ist E. von Schiffahrt, Maschinen zum Steintransport, Waffen, Bewässerungsmaschinen, Kriegsmaschinen u. Philosophie (aO.). Es ist deutlich, daß man zunächst Moses u. die Patriarchen als Inbegriff aller Weisheit ausgab u. ihnen dann, ohne Anhalt im AT, die spezifischen Errungenschaften u. ἰδιώματα der jeweiligen Kultur zuschrieb (Babylon: Astrologie; Ägypten: Pyramiden, Götterkult, Nilprobleme usw.). Mußte man bei dem Altersbeweis gegenüber dem nichtjüdischen Orient aus chronologischen Gründen die Patriarchen, besonders Abraham, als Zentrum u. Quelle aller Weisheit behaupten, so kam es gegenüber Griechenland vor allem auf den zeitlichen Vorrang des Moses an. Hier erst ergab sich die Möglichkeit, Schriftbeweis und Altersbeweis zu verbinden, d. h. die Abhängigkeit auch lehrmäßig nachzuweisen. Das ging nicht ohne Umdeutung des AT einerseits, der griechischen Dichtung u. Philosophie andererseits (*Allegorese); um so eher mußten die Kategorien ‚Entlehnung‘ u. ‚Fälschung‘ in Kraft treten, d. h. jüdisch-hellenistischer Prioritäts- u. griechischer Barbarentopos polemisch verschmolzen werden. Das wird ausführlich bei Aristobulos greifbar (Gercke: PW 2, 918f), der wie PsAristeas, Artapanos, u. etwa Numenios von Apameia die Abhängigkeit speziell der griech. Weisheit von der jüdischen nachzuweisen versucht, indem er mit Hilfe der von Philo u. PsAristeas ausgebildeten Methode u. vielen Zitaten für Homer, Hesiod, Orpheus u. Linos, Pythagoras, Plato u. die Peripatetiker Entlehnungen aus der allegorisch erschlossenen jüdischen Weisheit aufspürt. Er hat dabei nicht selten durch Interpolation nachgeholfen (Freudenthal, Hellenist. Stud. 2, 166ff); überhaupt zeigt sich bei ihm zuerst, daß für die polemische Fassung des Abhängigkeitstopos u. die These von Entlehnungen u. Fälschungen die Annahme literarischer Beziehungen notwendig war. Dieser Gesichtspunkt war vor der jüdi-

schen Apologetik niemals auch nur erwähnt worden. Erst sie selbst entlehnt u. fälscht ja auch, zum Nachweis griechischer Abhängigkeit (Bousset, Rel. 24/32). Theorie u. Praxis entsprechen sich im Rahmen der Polemik. So behauptet Aristobulos, schon längst vor den Perserkriegen habe eine griechische Übersetzung des AT bestanden (bei Euseb. pr. ev. 13, 12, 1). Wer sie zuerst postuliert hat, ist nicht mehr auszumachen (Hermippos? vgl. Ioseph. c. Apion. 1, 22; Zeller 3, 2, 277ff). – Bei Josephus fließen nun alle diese Argumente zusammen; c. Apion. 1, 1/14 bietet polemisch den Prioritätstopos: die griechische Kultur sei abhängig von Ägypten u. Babylon. Die jüdische Priorität gegenüber Griechenland wird 2, 147/165 (vgl. 2, 168. 257) ausgeführt. Beweis jüdischen Alters seien die Nachbarn, Ägypter u. Phönizier (1, 69/72; zur Quellenfrage: Bousset aO. 73_1). 1, 135f weist darauf hin, daß es auch bei den Juden eine Fülle von Erfindern gegeben habe. Moses, viel älter als die Griechen, ist der älteste E. von Gesetzen, dem Minos ähnlich (2, 148/65; Moÿses atticissans 167; vgl. Numen. frg. 13 Thed.). Auch Josephus nennt die Patriarchen E. u. Lehrer von Astrologie u. Philosophie (ant. 1, 4; vgl. auch 1, 155ff). Ihm ist die Gleichsetzung von ‚Stammvater' u. E. zu verdanken; denn er bezeichnet Tubalkain als E. des Schmiedens u. der Waffen (ant. 1, 4; vgl. Gen. 4, 22). Die Langlebigkeit der Alten war Vorbedingung ihres erfinderischen Könnens (ant. 1, 106). Nach Josephus war es auch die Auffassung der Essener, Pythagoras u. die Stoa hätten von den jüdischen Weisen gelernt (Hippol. ref. 9, 27). Der Topos steht auch Orac. Sib. 3, 97/154.

2. Philo. Philo nimmt in der jüdisch-griechischen Auseinandersetzung eine Sonderstellung ein. Es entspricht den Gesetzen des übernommenen Panegyricus, wenn auch er Moses die Weisheit aller Völker in sich vereinigen läßt (v. Mos. 1, 23; 4, 125, 5ff). Überhaupt wirkt die jüdisch-hellenistische laudatio des Pentateuch auch bei ihm nach (de iud. 719d; v. Mos. 657a). Das Gesetz ist ihm die wahre Philosophie u. Moses der wahre Philosoph (Curtius 218). Entsprechend nimmt er auch Priorität jüdischer vor griechischer Weisheit an u. läßt Heraklit die Genesis gelesen haben (qu. rer. div. haer. 510c; quaest. in Gen. 3, 5; 4, 152); Zeno kenne die Jakob-Esau-Geschichte (1 u. omn. pr. lib. 873d; vgl. mut. nom. 1071a: die Lehre von der Apathie stamme von Moses). Aber schon in dieser Argumentation ist er schwankend u. gemäßigt (vgl. Zeller 3, 2, 392f). Zwar spricht auch er einmal von gefälschter Entlehnung mosaischer Gesetze durch die Griechen (de spec. leg. 345, 42ff, vgl. de iud. 2, 345; dagegen ist das furtim quaest. in Gen. 4, 152 ja nur übersetzt), aber er läßt doch andererseits auch Moses bei den Griechen lernen (v. Mos. 2; hier ist der alte Panegyricus also nicht mit dem Abhängigkeitstopos verschmolzen; vgl. de conf. ling. 1, 405; leg. ad Gai. 2, 557: mythologische Beispiele göttlicher Wohltäter). Daß weder Moses noch sonst eine Gestalt des AT von ihm als E. gepriesen wird, liegt an seiner philosophisch-allegorischen Auslegung des AT, die an historischer Argumentation nicht interessiert ist. Je mehr er das AT in der Gleichsetzung von Philosophie u. Religion aus der Geschichte löst, desto eher kann er auf die Umsetzung des Schriftbeweises in den Altersbeweis verzichten. Wie er derart der Philosophie den Vorrang vor der Historie gibt, so findet sich bei ihm aber auch die alte philosophische Herleitung der Erfindungen aus der menschlichen σοφία (spec. leg. 2, 335f). Desgleichen rezipiert er das philosophische Begriffspaar ζήτησις-εὕρεσις u. paßt es dem AT an bzw. interpretiert die betr. LXX-Stellen mit Hilfe der Philosophie (zB. de spec. leg. 1, 32. 36. 40. 345; de Abrah. 87: Verstand u. Herz; de post. Cain. 15: aus der Suche nach dem ὄν entsteht das größte Gut; weiteres u. Parallelen ThWb 2, 767; zum ‚Finden Gottes' vgl. W. Völker, Fortschritt u. Vollendung bei Philo v. Alex. [1938] 178_2). Auch das bleibt nicht ohne Reflex bei Josephus (ant. 12, 99). Philo greift demnach im jüdischen Bereich hinter den Abhängigkeitstopos lediglich auf den Gesetzes-Panegyricus u. das Lob des Weisen zurück, in hellenistischer Tradition auf die philosophische Fassung der E.-Terminologie u. die ursprüngliche Ableitung der Heuremata aus der Vernunft. – Anhangsweise mag noch ein Beleg aus der Gnosis genannt sein; wie die Nassenerpredigt bei Hippol. ref. 5, 7, 3/9, 9 zeigt (vgl. bes. 7, 22), hat auch sie sich mit dem Altersbeweis beschäftigt. Der Text nimmt die Priorität der Phryger vor den Ägyptern auf (vgl. Herodt. 2, 2; 8, 73, 1) u. erörtert Autochthonen u. Protanthropoi mit Berufung auf den Adam der Chaldäer (vgl. Andresen 205; der Völkerkatalog steht 7, 3/6).

B. Christlich. I. Übernahme des E.-Topos. a. Spiritualisierung des Abhängigkeitstopos. Daß im NT, das aus der Fülle der Zeiten zu Juden u. Griechen redet, der Abhängigkeitstopos nicht verwendet wird, bedarf keines Nachweises. Lietzmann hatte ihn noch hinter Rom. 2, 14 vermutet (Hdb. z. NT zSt.), in Michels Kommentar ist diese Frage gar nicht mehr erwogen (Meyers krit.-exeget. Komm. zum NT[10] [1957]). Das Wortpaar ζήτησις-εὕρεσις begegnet immer nur im Sinne der LXX; die philosophische Fassung klingt lediglich in Act. 17, 27 an, ist aber nicht rein intellektuell, sondern wie im hellenistischen Judentum verwendet (anders M. Dibelius, Aufs. z. Apostelgesch. [1951] 33/6 mit Parallelen; vgl. E. Haenchen, Komm.[12] [1959] 461_5 zSt.). – Eine Zwischenstellung zwischen dem NT u. der folgenden Apologetik nimmt Justin ein. Während etwa Paulus Rom. 2, 1/16 eschatologisch am Nomos die Unentschuldbarkeit der Heiden nachweist, kreist Justins Argumentation um den Logos u. ist eher metaphysisch, ohne den Abhängigkeitstopos in seiner polemischen Form zu übernehmen. Vielmehr beschränkt er sich darauf, vom Schriftbeweis her Übereinstimmungen zwischen AT u. griechischem Denken herzustellen. Natürlich ist dabei das AT ursprünglich u. die Wahrheit der Griechen abgeleitet (apol. 1, 60, 10; auf Plato bezogen: apol. 1, 44, 8; 59, 1; 60, 6f; Beginn der trinitarischen Exegese von Plato ep. 2, 312de). Auch der heidnische Kultus ist Zeuge des Logos (zB. apol. 1, 64, 1ff: Korebilder als Nachahmung von Gen. 1, 1f; 62, 1ff: kultische Reinigung stamme aus Jes. 1, 16ff; Ex. 3, 5; apol. 1, 66, 4; vgl. dial. 70, 1; 78, 5f). Nicht die gesamte Kultur, wohl aber Kultus und Philosophie sind Derivationen der Einen Wahrheit des AT. Auch dieser Nachweis scheut nicht eigene Interpolationen (zB. apol. 1, 60, 10), sucht aber Ursprung u. Nachahmung auf metaphysischer, nicht auf kultureller Ebene. Die Übereinstimmungen werden im Rahmen des Schriftbeweises abgehandelt u. durch außerbiblische literarische Zeugnisse gestützt (die Umsetzung des religionsgeschichtlichen Vergleichs in literarische Beweisführung fehlt bei den späteren Apologeten, Andresen 356). Der Prioritätstopos ist aber da, u. zwar ganz allgemein: Moses u. alle Propheten seien älter als alle Schriftsteller der Hellenen (Andresen 352). Aber wegen des Ansatzes in der Logoslehre u. der unpolemischen Form fehlen die in der jüdischen Apologetik üblichen Vorwürfe literarischer Entlehnung u. Fälschung; zu kultureller Rechtfertigung bestand kein Anlaß. – Hippolyt hat den Topos noch mehr spiritualisiert: das ‚Geschlecht der Gottesverehrer' sei älter als alle ‚Hellenen, Ägypter, Chaldäer' (ref. 10, 30, 8); er läßt ihn damit in den Urstandstopos übergehen. Indessen hat Justin den Topos ‚Dämonen als E.' in der Form übernommen, daß er, hier nun polemisch, die griechischen Mythen u. Kulte als Depravationen der ursprünglichen Wahrheit durch die Dämonen ausgibt (zB. apol. 1, 54, 1ff; 62, 2; Andresen 356). Das stammt aus dem Spätjudentum u. wird in der Apologetik traditionell (s. u. Sp. 1266). Innerhalb des spiritualisierten Abhängigkeitstopos sind also Ursprung wie Nachahmung theologisch, nicht kulturell dargestellt; die Front liegt nicht zwischen biblisch-jüdischer u. heidnischer Kultur, sondern zwischen ursprünglicher allgemeiner Logoswahrheit bei Juden wie Griechen u. der Entstellung des Ursprungs durch die Dämonen. Das hängt natürlich auch mit der Differenz zwischen Justins λόγος u. der σοφία der E. zusammen; es hat zur Folge, daß der Unterschied zwischen Barbaren u. Hellenen so gut wie keine Rolle spielt (vgl. Elze 26; vgl. noch Hippol. ref. 1, 26, 3; 10, 32, 5). Beide gehören zur Vorgeschichte des Christentums. Die ganze Argumentation, aus der die Vorstellung einer ‚Antike' allererst entstanden ist, will besagen, daß man sich zum Heidentum ebenso zu verhalten gedenke wie ehedem zum AT. Sie ist als erstmaliger Versuch zu werten, die Einheit der Geschichte in die gesamte Zeit vor der Fleischwerdung des Wortes hineinzulesen. Die spiritualisierte Fassung des Topos bleibt neben der historischen in Geltung (Min. Fel. 19, 4; Orig. c. Cels. 4, 39; Euseb. pr. ev. 11, 8; Aug. civ. D. 8, 11f). – Für die christl. Apologetik der Folgezeit bestand im Unterschied zur jüdischen das Problem, nach der Rezeption des Abhängigkeitstopos u. der Gleichung von antiquitas u. veritas (Tert. apol. 19, 1ff) die Thesen von der jüdischen Priorität u. dem barbarischen Ursprung der griechischen Kultur angemessen zu verbinden, ohne völlig auf die jüdische Kultur rekurrieren u. damit das AT aus der Hand geben zu müssen. Das hieß umgekehrt, den Barbarentopos zwar auch polemisch u. auf eigene Verantwortung zu übernehmen, aber doch ohne

als Heidenchrist auf eine andere als die griechische Kultur zurückgreifen zu können. Im Schatten dieser zweiten Erkenntnis steht Clemens von Alexandrien, der deswegen gesondert zu behandeln ist. Die Schwierigkeit der ersten Hälfte des Problems durchzieht die Polemik Tatians (der Unterschied zwischen beiden soll im Rahmen ihrer E.-Kataloge besprochen werden).

b. Priorität des AT. 1. Chronologie. Die beiden Fassungen des Abhängigkeitstopos (AT-Griechenland, Barbaren-Hellenen) können also im christl. Bereich wieder unterschieden werden. Die Priorität des AT vor der griech. Weisheit bleibt verbindlich; der Ansatz Justins wird hier insofern durchgehalten, als durchweg die Tendenz auf Heilsgeschichte u. Chronologie geht. Man projiziert wie die jüdische Apologetik das gegenwärtige Zusammenleben mit den Heiden in graue Vorzeit, ohne über die Art der Nachahmung genau Rechenschaft zu geben. Aus dem Prioritätstopos ist mit Hippolyt u. Sext. Jul. Africanus die christl. Chronographie herausgewachsen (vgl. Clem. Alex. str. 1, 21, 1; PsIustin. coh. 9; Euseb. chron. praef.; Harnack: TU 1, 2, 224f; Schwartz: PW 6, 1376/85; Canivet 3, 2, 52; Bauer 163ff). Neben der geltenden christl. Zeitrechnung seit dem 6. Jh. hat doch auch bis in die Zeit historischer Kritik die Anschauung vom höheren Alter der biblischen Tradition bestanden. – Das höhere Alter des AT wird teils für sich, teils als Schülerverhältnis der griechischen Philosophen zu Moses u. den Propheten dargestellt (nach Justin vgl. Athenag. leg. 7; Theophil. ad Autol. 1, 14; 2, 37; 3, 16/30; kombiniert mit dem Widerspruchstopos: Tert. an. 2, 4 u. Waszink zSt.; apol. 47, 2; Min. Fel. 34, 5; Clem. Alex. strom. 1, 22, 23; paed. 1, 1; Lact. div. inst. 3, 18; 4, 2, 4; für Plato: 7, 7; Firm. Mat. 21, 1; Filastr. 129, 7; PsIust. coh. 8/14; Ambros. s. 18 in Ps. 118, 4; Augustin. civ. D. 8, 9. 11; chronographische Schriftsteller passim.; Euseb. praep. ev. 11, 1; Cyrill. Alex. c. Iul. 6, 60f; 7, 36; Theodrt. aff. cur. 1, 12ff; 2, 43ff; weiteres s. u. zu den Katalogen sowie zu b2; c2; IIb1; J. Pépin, Le challenge Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens: RevScRel 29 [1955] 105/22). Der Topos wird gesteigert u. die griechische Kultur daher noch stärker relativiert mit der Behauptung, Moses habe 1000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg gelebt u. sei entsprechend älter als Saturn (Theophil. ad Autol., 3, 29; Tat. or. 36/41; Tert. frg. Fuld. 2; an. 28, 1; über die chronologischen Differenzen vgl. Waszink zSt.; Lact. div. inst. 1, 23, 2; zwischen der Quelle des Theophil. u. Tert. liegt Toposüberbietung). Hier hat auch das apologetische Interesse an einem Katalog vorhomerischer Schriftsteller seinen Sitz. Origenes verwendet den Topos nur beiläufig, da er den Geschichtsbeweis ablehnt (Andresen 381ff; Stellen: ebd. 383_{35}). Auch zB. Arnobius hat den Topos nicht rezipiert, sondern als Anspruch des Heidentums abgelehnt (adv. nat. 1, 18, 57; vgl. 2, 66. 69. 72; 4, 21; 6, 7. 43). Daß die Gleichung von vetustas u. veritas nicht uneingeschränkt gelten konnte, zeigt auch Tertullian (an. 28, 3; vgl. Cypr. ep. 74, 9; Ladner 138), desgleichen der Ambrosiaster (quaest. 64, 10; 84, 3; vgl. 64, 1; 114, 29f; Courcelle: VigChr 13 [1959] 161). Hinderlich war die biblische Eschatologie (vgl. Bultmann 104/6) u. das Bewußtsein von der Neuheit des Christentums (zB. Ker. Petr. 2; Diogn. 1, 1). Den Ausgleich bietet auch hier wieder Clem. Alex. (paed. 1, 1, 1; *Erneuerung). – Augustin hat den Topos romanisiert (zB. civ. D. 15, 19 zu Verg. Aen. 1, 284 u. 3, 97), zumal er auf Rom nur im Rahmen universaler Chronologie anwendbar war (vgl. civ. D. 2, 7).

2. Arten der Mimesis. Je nach dem Grade der *Polemik wird die Abhängigkeit der Griechen vom AT als (nicht näher bezeichnete) Entlehnung, als Mißverständnis, Umdeutung, Diebstahl oder *Fälschung bezeichnet (vgl. Stemplinger 57ff). Justin hat zuerst von teilweiser Entlehnung gesprochen (apol. 1, 44, 10), auch von der Trübung des Ursprungs (2, 13, 5f), u. daraus die Widersprüche der Philosophen abgeleitet (Elze 37); diese hellenist.-jüd. Toposkombination hat Tertullian übernommen (an. 2, 5; vgl. Waszink zSt. u. an. 3, 2). Die gemäßigte Form des Topos geht bis zu Theodorets Vergleich der von Israel abhängenden Ägypter mit *Bienen (cur. aff. 2, 32). Mißverständnisse der Bibel durch die Griechen hat nach dem hellenistischen Judentum u. Justin (s. o. Sp. 1247) auch die PsIustin. coh. ad Graec. behauptet (c. 30), die aus dem Mißverständnis von Gen. 1, 26 die Götzen entstehen läßt (33). Sie setzt literarische Beziehungen voraus: Od. 11, 313/6 sei Imitation durch Allegorese (28, 19; vgl. Pépin aO. 109/14). Polemisch wird der Topos erst durch Kombination mit dem

Topos ‚Diebstahl der Philosophen‘, der seinerseits Joh. 10, 8 eingeformt hat, besonders bei Clem. Alex. (strom. 1, 81, 1. 4; 87, 2; 100, 4; 135, 2; 2, 1, 1; 5, 1, 10; 14, 90; 140, 1). Diesen Vorwurf gegen die Philosophen hat zuerst Tatian (or. 40, 1), dann auch Tertullian (an. 2, 4, vgl. Waszink zSt.; apol. 46, 18, aber wohl, wie Clem. Al., weniger literarisch gemeint; vgl. Lortz, Tert. als Apologet 1 [1927] 118. 364_{31}. 377ff; Harnack, Dogmengesch. 1^5, 462/82; Bousset, Schulbetr. 205ff); ferner Min. Fel. (38, 5), bei dem wie Tert. apol. 46, 18 der Vorwurf der Fälschung hinzutritt (vgl. Lact. div. inst. 5, 3, 4). Beides stammt aus alter Polemik der Philosophenschulen; für die lateinischen Apologeten mußte sich der Topos auf die Philosophie zuspitzen (vgl. Kroll 145/8).

c. Priorität der Barbaren. 1. Tatian. Der E.-Katalog soll die Eigenständigkeit der griechischen Kultur aufheben. Die Topoi vom höheren Alter der Barbaren u. vom Vorhandensein einer barbarischen Philosophie waren in Ethnographie u. Popularphilosophie ergänzt durch die traditionelle Hochschätzung der *Barbaren als unverbildet (Wendland, Kult. 40f. 152; Windisch: ThWb 1, 546f mit Lit.; A. Schröder, De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus [Halle 1921]; Kroll 351f). Das Christentum hat zunächst die Steigerung des philosophischen Ägyptentopos im Anschluß an jüdische Apologetik u. griechische Philosophie fortgeführt oder umgedeutet (s. o. Sp. 1206 mit Material; vgl. ferner Sap. 15, 7; Kerygm. Petr.; Geffcken, Apol. *23). Tatians Oratio ist hier wichtig, weil sie das späte Stadium der Geschichte des E.-Topos (Abhängigkeit der Griechen) mit einem E.-Katalog vorhellenistischen Charakters verbindet (or. 1; vgl. A. Puech, Recherches sur les discours aux Grecs de Tatian = Univ. Paris Bibl. Fac. Lettr. 17 [Paris 1903], 37/39). Er radikalisiert die jüdische Fassung (Geffcken, Apol. 106_6), ohne die Juden als E. zu nennen. Er benutzt Exzerpte aus Lokaltradition u. Ethnographie, aber zT. innergriechische (Kremmer 8/16). Der Katalog steht in deutlichem Mißverhältnis zum jüdischen Altersbeweis in or. 31/41 (Elze 39). Barbaren- u. Hebräertopos sind nicht ausgeglichen (vgl. Iustin. apol. 1, 59, 1; 44, 8f; gegen 44, 10; Harnack aO. 511_1); der Weissagungsbeweis fehlt, so daß man gegenüber Justin von einer Entgeschichtlichung reden kann (Elze 18f). Wie die Formel des Paulus Ἕλληνες καὶ βάρβαροι ist auch eine eigene Position der Christen in den halb theologisch, halb kulturell orientierten Gegensatz Hellenen-Barbaren aufgelöst. Der Katalog ist stilisiert zu zwei Gruppen von je 8 E.-Angaben, gerahmt von der Aufforderung an die Griechen, die eigene Unoriginalität zu erkennen. Vieles geht auf die Ethnographie zurück, so die Perser als E. der Magie, die Kyprier als E. der Haruspizin (Kremmer 10), die Babylonier als E. der Astronomie, die Ägypter als E. der Geometrie sowie von Kalender u. Historie, die Phoenikier E. der Schrift. Telmessier als E. der Mantik u. Karer als E. der Traumdeutung sind Konstruktion von Tatians Vorlage (vgl. Plin. n. h. 7, 203; 30, 6; Herodt. 1, 78. 84; Cic. div. 1, 41f; Arrian. anab. 2, 3, 3). Pragmatische Umdeutung u. Neubildung von E.-Angaben in der christl. Apologetik entsprechen, wie gezeigt, vorchristl. Zuschreibungsmethode. Aus alter Tradition wiedererkannt werden die Kyklopen als E. der Erzbearbeitung u. die ‚tyrrhenische Trompete‘. Die Reihenfolge ist willkürlich, umfaßt aber Religion u. fast alle artes; der am Schluß erwähnte Hellanikos ist nicht benutzt, wie das schon erwähnte Mißverständnis zeigt (s. o. Sp. 1240); es wäre auch unwahrscheinlich, daß Tatian etwas anderes als Exzerpte bzw. einen kompilierten Heuremata-Katalog benutzt hätte. Hellanikos war für Verfasser von E.-Katalogen besonders ergiebig (s. o. Sp. 1201). So hat sein Name sich bis Tatian u. Clemens (strom. 1, 16) gehalten; das besagt nichts für eine gemeinsame Quelle. Wie auch sonst bei Tatian gehen auch hier Ablehnung u. Übernahme griechischer Bildung zusammen; wenn der Katalog Beweiskraft haben sollte, müßten nur außergriechische Völker genannt sein; Orpheus aber hätte nur als Vermittler zwischen Ägypten u. Griechenland Sinn (vgl. Artapanos). So benutzt Tatian entweder einen lokalgeschichtlich u. ethnographisch orientierten Katalog aus der Zeit nach Hellanikos u. argumentiert daher anachronistisch, oder der Katalog ist lediglich Demonstration der eigenen Bildung wie bei Plinius. Denn jede E.-Angabe spiegelt ja selbständige historische Kenntnis vor, u. die Feststellung des πρῶτον ist Gipfel historischer Forschung. Für die Abhängigkeit der Griechen beweist er nichts. Daß Tatian das Etikett ‚Erfindung‘ überhaupt zur Relativierung benutzt, zeigt die Abwertung der

*Ehe als Heurema von ἄθεοι ἄνθρωποι (frg. 5 Schw.).

2. Eusebius. Clemens von Alexandrien hat das abgelehnt (strom. 3, 80, 3). Er denkt aber auch anders über die Abhängigkeit der Griechen u. verbindet Hebräer- u. Barbarentopos. Das alles steht wie bei Philo im Zusammenhang mit seiner Auffassung der Philosophie u. soll daher für sich dargestellt werden. Clemens selbst sowie der Zwang zu universaler Chronologie für Juden, Heiden u. Christen seit dem 3. Jh. haben bewirkt, daß nunmehr Barbaren- u. Hebräertopos nur noch verbunden auftreten, wie schon die psjustin. Cohortatio zeigt (Geffcken, Apol. 267/72). Sie hat die Kombination wie Clemens, arbeitet aber im übrigen mit der literarisch-polemischen Fassung beider Topoi (zB. Ägyptenaufenthalt Homers: 28, 6 mit Diod. 1, 96f, vgl. c. 14. 24; wichtig für die Tradition ist das Sibyllenzitat 11, 3 u. 24, 12, das die Weisheit allein Chaldäern u. Hebräern zubilligt; vgl. Porphyr. bei Euseb. praep. ev. 9. 10, 3; vgl. Geffcken aO. 268_3; Harnack, Lit. 2, 2, 157). Auch hier ist das Ziel, die Pietät gegen die Religion der Ahnen zu entkräften (vgl. c. 1, 14. 35, 36). Pietätlosigkeit u. Neuerungssucht als Vorwurf gegen die Christen bezeugt auch PsClem. hom. 4, 8; 11, 13; recogn. 5, 30. – Die derart bestimmten E.-Kataloge sind also nur als Kombination aus jüdisch-apologetischer u. hellenistischer Überlieferung denkbar, d. h. als eigene Kompilation. Das beginnt im griechischen Christentum mit Eusebius (Kremmer 58f; Freudenthal, Hellenist. Studien 1 [1875], 3ff). Ausführung des Ägypten- u. Barbarentopos bietet er im Anschluß an die Geschichte Israels praep. ev. 10. Eusebius exzerpiert hier Diodor, Josephus, Tatian u. Clemens, ferner Jul. Africanus u. Porphyrius. Verstreut vorkommende E.-Angaben lassen sich nach obiger Darstellung leicht einordnen; zB. Demeter als E. der Heilkunst (2, 1, 29), Hermes als E. der Buchstaben (2, 1, 8, mit Etymologie, beides aus Diodor), die von den Griechen unter Verlust des ursprünglichen Sinnes entlehnt wurden (10, 5, 1ff; vgl. Index Mras, bes. s. v. Hebräer, Hellenen). Sie unterstehen der Sache nach keiner einheitlichen Konzeption außer der Chronologie (vgl. die Abstammung der Athener von Ägypten 10, 4, 1, nach Iul. Afric., neben den Exzerpten aus Clemens, usw.). Nachgewiesen werden soll vor allem die Jugend der griechischen Kultur (10, 4, 19 mit Plato Tim. 22b, wie Clem. Alex. strom. 1, 14, 69, 3; Theodrt. 1, 51). Das suchen Buch 11/15 speziell für die Philosophie darzulegen, 11/13 für Plato (vgl. 11, 1); wie das Programm zeigt (11 prooem.), geht es nicht nur um Abhängigkeit der Griechen (Rhetorik ist ihre eigene Erfindung, 11 pr. 1), sondern auch um die συμφωνία zwischen AT u. griechischem Denken (11 pr. 3; der Unterschied zu Tatian ist trotz der Benutzung offensichtlich). Auch Eusebius ist, in Verlängerung der mit Justin beginnenden Linie bis in die Chronographie, vor allem auf die Einheit der Geschichte ante Christum natum aus. Daher rührt auch bei ihm die kompilative Methode der Rezeption (o. Sp. 1248).

3. Gregor v. Nazianz. Mehr im apologetischen Zusammenhang tritt die Kombination von Hebräer- u. Barbarentopos bei Greg. Naz. auf (or. 4, 107/9; Kremmer 43/50). Im Unterschied zur frühen apologetischen E.-Argumentation geht es aber hier gerade um die Teilnahme der Christen an der griechischen Kultur. Julians Rhetorenedikt hatte aus dem selbstbewußten Hinweis der Christen auf Israel als Ursprung aller Kultur die Folgerung gezogen (vgl. c. Christ. 178a/c Neum.). Im Mittelpunkt der Beweisführung Gregors steht die Teilhabe an fremden Kulturen, also gerade die Rezeption. Die Abhängigkeit der griechischen Kultur von den Barbarenvölkern, die Julian unter Benutzung der interpretatio graeca anerkannt hatte, soll die Teilnahme der Christen an der griechischen Bildung rechtfertigen. Darin steckt also eine positive Auswertung des Prioritätstopos. Die Ἕλληνες geraten auch gegenüber dem Christentum in die Rolle der Nehmenden, so daß es sich hier vielmehr um die Rezeption des Christentums durch das Heidentum handelt. Freilich tritt der historische Aspekt völlig zurück hinter das Postulat kulturpolitischer Gleichberechtigung. – Der E.-Katalog muß daher, nachdem Julian aus der früheren Apologetik die Konsequenz gezogen hatte, trotz der Gleichheit des Materials eine ganz andere Tendenz zeigen als die früher rezipierten. Es handelt sich auch nicht um dürre Aufzählung, sondern um breiter ausgeführte u. individuell adressierte Mitteilung. Gregor benutzt die antike E.-Tradition, um die Einheit der im Reich synchronisierten Völker des Mittelmeerraums nachzuweisen. – Als E. des Alphabets sind Phönizier, Ägypter u. Hebräer genannt. Rückgriff auf das Drama zeigen die 6 tradi-

tionellen Erfindungen des Palamedes, der hier aus Euböa stammt (vgl. Gorg.: VS 82 B 11a, 7). Daß er sich in der Poesie u. ihrer E.-Tradition auskennt, zeigt Gregor mit der Notiz, die Poesie habe eine geschwätzige Greisin erfunden, ferner in der Apostrophierung Julians als E. der Sklavenrebellion. Gregor nimmt also, gleichsam als Beweis seiner These, an der literarischen E.-Tradition selbst weiterführend teil. Der ,Katalog' hat daher Pointen, nicht nur als tatsächliche Gegendemonstration, sondern auch etwa im bewußten Nebeneinander von Benutzung u. Parodie der poetischen E.-Überlieferung. So bezieht sich die Nennung der Tyrier als E. des Purpurs auf eine aitiologische Fabel (Kremmer 45f); Thraker sind E. von Kult u. Mysterien mit Berufung auf Etymologie (θρησκεύειν; vgl. Plut. Alex. 2, 5; Schol. Eurip. Alc. 968; Greg. Naz. or. 39, 5 ist Orpheus ihr E.; dazu vgl. Tatian. or. 1; Ephor. frg. 104; Pausan. 9, 30, 3; Anth. Pal. 7, 9, 5f). Athen hat Landwirtschaft, Weinbau u. Seefahrt erfunden; diese Notiz aus enkomischer E.-Überlieferung erklärt sich aus der Adresse Julians als des römischen Kaisers. So verwertet Gregor fast alle E.-Traditionen (nur Götter als E. fehlen). – In den Streit um Julians Relegation der Christen gehört auch die Antwort Cyrills v. Alexandrien (or. c. Iul. 4 [PG 76, 772 B]); er reproduziert, angesichts des von Julian anerkannten u. gegen die Christen gewendeten Barbarentopos lediglich die These vom höheren Alter des Moses u. dessen Polymathie (Plato Tim. 22b ist zitiert or. 1, 524d); das AT sei Inbegriff aller Philosophie (Julian hatte jüdische E. bestritten, 192, 1 Neum.). Wichtig ist nur, daß der Prioritätstopos hier ergänzend zum Barbarentopos u. in Einschränkung auf Chronologie u. Philosophie vorkommt.

4. Theodoret v. Kyrrhos. Dasselbe gilt in größerem Rahmen auch für Theodoret v. Kyrrhos. Zur Heilung des Eigendünkels (cur. 1, 9) führt er, in Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus, den Barbarentopos breiter aus (ebd. 1, 12/25). Er verweist zunächst auf den Ägyptentopos der Philosophie, in ausdrücklichem Anschluß an seine neuplatonische Weiterbildung (ebd. 1, 12/6; vgl. Canivet zu 1, 14; s. o. Sp. 1221f; ferner Clem. Alex. protr. 6, 70; Lact. div. inst. 4, 2, 4; F. Bömer, Der lat. Neuplatonismus [1936] 96/109). Die Priorität der Juden vor den Ägyptern ließ sich anläßlich der neuplatonischen Lehre von der Beschneidung des Pythagoras in Ägypten leicht kombinieren (cur. 1, 15f). Der nächste Gemeinplatz ist die Widerlegung des Vorwurfs der Unbildung gegen die Bibel; dazu weist Theodoret zunächst auf die teilweise Unbildung auch der Griechen hin (1, 17), um dann, unter Verweis auf die griechischen Historiker Erfindungen der Barbaren aufzuzählen (1, 19ff; Kremmer 59/62). Vieles stammt aus Clemens, auch die irrtümliche Bezeichnung des Apis, E. der Medizin, als Ägypter (1, 20; Clem. Al. strom. 1, 16, 75, 2). Aber es wird auch selbständige Benutzung der Tragödie fingiert, als Rückgriff auf poetische Junkturen wie ,tyrrhenische Tuba' u. ,phrygische Flöte'; daß die Historiker das der Dichtung entnommen hätten (1, 20), ist ja richtig (aber die Wendung ist formelhaft, vgl. 1, 14. 21; 3, 23; 10, 41). Asklepios habe die in Ägypten gelernte Medizin ,erweitert' (interpretatio graeca; vgl. Canivet zu 1, 20); dasselbe gilt für die Übertragung der Mysterien durch Orpheus (1, 21) u. die Übernahme der phrygischen Kulte (22). Da die Griechen also stets von den Barbaren ohne Rücksicht auf deren Sprache übernommen hätten, könnten sie es auch im Fall der Christen tun, bei denen es sich doch um die göttliche Wahrheit handele (23). Der philosophische Ägyptentopos steht auch 2, 23f; Pythagoras, Anaxagoras u. Plato hätten ihre unverstandene Weisheit über das Sein von Ägyptern u. Juden (2, 26; 11, 27f), ebenso Orpheus (30/32). Priorität ist auch hier bei Israel, an dessen Weisheit Ägypten nur genippt u. sie dann mit Götzendienst vermischt habe. Der Hebräertopos steht im Mittelpunkt in 2, 43ff; das Alter des Moses wird mit Hilfe des rätselhaften Sanchuniaton bestimmt (43/6; vgl. Canivet z. 1, 44); dann folgt die übliche Dichter- u. Philosophenchronologie (vgl. noch 5, 62). Den kompilatorischen Charakter des Ganzen ersieht man auch daraus, daß nach cur. 8, 19ff Asklepios die Medizin von Cheiron gelernt hat: hier soll das ἐκ θείας σοφίας jener Erfindung abgewiesen werden (Historisierung; vgl. 12, 44ff). Theodoret benutzt hier die laus artis, nämlich PsXenoph. cyneg. pr. 6, u. erzielt die Trennung von mythischem u. historischem Ursprung der τέχνη durch *Interpolation (vgl. W. Bährens: Hermes 62 [1927] 125; o. Sp. 1202).

d. Celsus. Als Reaktion auf die jüd.-christl. Apologetik ist die geschichtspolemische Fassung des Abhängigkeitstopos bei Celsus auf-

zufassen. Die gleichen Argumente kehren in entgegengesetztem Sinn wieder; vorauf liegt auch bei ihm die Gleichung von wahr u. alt. Auch er stützt das Alter seines Logos mit dem Barbarentopos u. den Völkerlisten (frg. 1, 2. 14c. 16a. 4, 34. 36), auch mit der Verehrung Ägyptens (frg. 1, 14c; 6, 80; Andresen 200ff). Von diesem Altersbeweis her haben AT u. NT nicht nur aus Griechenland entlehnt (frg. 5, 21 u. ö., ebenso Iulian. 182, 5 Neum.), sondern sind Mißverständnis, Plagiat u. Apostasie (AT: frg. 6, 21ff; 5, 65b; Andresen 57f; Fälschung: frg. 4, 21; vgl. Philo de conf. ling. 1, 405; 4, 36. 41; 6, 15f. 47, vgl. 1, 5; 7, 62; 6, 1. 12; Apostasie: Andresen 177. 210f; NT: frg. 5, 65b/7, 58; Andresen 146; Mißverständnis Platos: frg. 6, 7. 12. 16; 7, 58; Andresen 355; Diebstahl: 2, 12. 44b; frg. 3, 59ff; Apostasie: Andresen 211/24; Lietzmann, Gesch. 2, 174; Geffcken, Apol. 256/67). Wie die Juden von der Wahrheit Ägyptens abgefallen sind, zu dem sie ursprünglich gehören (frg. 3, 5/7; vgl. Strabo 16, 2, 35; Ioseph. c. Apion. 1, 27ff), so ist in der Geschichtspolemik des Celsus das Christentum nicht das alte Wahre, wie seine Apologeten sagen, sondern der illegitime Bastard des Griechentums (Andresen 346) ohne Archegeten (frg. 5, 33). Moses u. Jesus selbst sind vielmehr Archegeten des Aufstandes gegen die ursprüngliche Tradition (frg. 5, 41, 20ff, vgl. 1, 23; 3, 5ff; 8, 14), also keine Stifter. Celsus bietet also in allen Teilen die genaue Umkehrung des radikalen Abhängigkeitstopos, wie wir ihn aus der jüdischen Apologetik u. in der christlichen aus Tatian kennen; trotz der inneren Geschlossenheit u. der Sonderstellung des Geschichtsentwurfs innerhalb des griechischen Denkens sind Stil u. Methode doch zu traditionell, als daß wir seine Schrift lediglich als Reaktion auf Justin auffassen dürften (anders Andresen 351ff).

e. Clemens v. Alexandrien. 1. Ursprung der Philosophie. Clemens wird die Abschwächung des apologetischen Barbarentopos verdankt: die meisten E. u. Philosophen sind Barbaren (strom. 1, 16, 74; 15, 66, 1; Berufung auf Plato 66, 3/68, 3), aber auch die Griechen haben ‚erfunden‘ (strom. 1, 17, 87, 1; vgl. paed. 1, 1, 2, 1, 18, 1; 3, 11, 54, 2; Philo v. Mos. 2). Auf dem Wege über die Philosophie gelingt es nun auch, Barbarentopos u. Hebräertopos zu verbinden; denn zwar entdeckt auch er Zusammenhänge zwischen Homer u. der Bibel (strom. 5, 14. 101), sieht aber Abhängigkeit zwischen Israel, dem ältesten Barbarenvolk, u. Griechenland vor allem in Platos Philosophie (strom. 1, 15, 66, 1. 21f; 25, 165; 2, 5, 1, 10; 20, 1; 30, 1; 14, 90; protr. 6, 70; paed. 2, 1, 18; vgl. aber David als E. der Musik vor Terpander, strom. 6, 88, 1f). Clemens modifiziert den philosophischen Reisetopos, indem er Plato die Geometrie von den Ägyptern, die Astrologie von den Babyloniern, die Magie bei den Thrakern lernen läßt, Philosophie u. Ethik aber in Israel (protr. aO.; vgl. dagegen Lact. div. inst. 4, 2, 4). Der Barbarentopos wird Zeuge für die Unteilbarkeit der Wahrheit (strom. 1, 13, 57, 1) u. die Nützlichkeit der Philosophie (strom. 1, 13/16; vgl. Völker 332ff). Daß Clemens die Erfindung des Kultus ausklammert, zeigt protr. 3, 44, 1, wo er sich über die Geisteshaltung der E. des Kultus wundert, ‚mag es nun jener Phoroneus gewesen sein oder Merops oder irgendein anderer‘ (vgl. Arnob. 6, 3). Wie er als E. der Philosophie ‚irgendeinen Bösen‘ nennt (protr. 2, 13, 10), den Teufel (29, 30) u. die ‚Barbaren‘ (2, 43, 21), so unterscheidet er üble Sophistik (strom. 1, 28, 4; 7, 92, 5ff) von wahrer Philosophie (strom. 2, 2, 2, gleichbedeutend mit frommer Weltanschauung u. Ethik, auch ohne Gelehrsamkeit, vgl. strom. 1, 30, 1; 2, 5, 24, 2 u. Völker 338 mit Belegen). Plato bekommt dabei eine selbständige Rolle (strom. 3, 19, 100). Der Grund für diese neue Gestalt des Prioritätstopos liegt darin, daß Clemens nicht nur die zeitgenössische Philosophie bekehren, sondern auch die Philosophie in der Kirche rechtfertigen will (vgl. u. a. strom. 1, 10, 51, 4; 6, 60, 5; E. Molland, The conception of the gospel in the Alexandrinian theology [1938] 40ff). Daß er beides mit seinem Werk selbst vollzieht, kann die Rezeption des philosophischen Begriffspaares ζήτησις-εὕρεσις zeigen, nicht nur in Bezug auf die Stromata als implizite Aufforderung zur Mimesis (strom. 4, 4, 3; 6, 2, 2; 7, 111, 2 u. ö.), sondern auch als Bezeichnung der Philosophie als Findung der Wahrheit (strom. 1, 98, 3; 5, 17, 1; 24, 2, mit sichtlichem Rückgriff auf das καταδεικνύναι der Mysteriensprache; 6, 123, 1f). Diese Fassung des Begriffs εὕρεσις hat seine Vorgeschichte in Philosophie u. Gnosis (vgl. Iren. haer. 2, 13, 10; 2, 18, 6; 3, 2, 4, 2; Tert. praescr. 9; Andresen 348). Der Kongruenz Moses-Plato entspricht die Gleichung von Gesetz u. Erkenntnis (strom. 6, 121, 1/3); die Suche übernimmt die echte, barbarische Philosophie, die Heuresis, Inbegriff der Gnosis,

wird geradezu mit der Offenbarung identisch (strom. 6, 121, 4; 122, 1; 1, 97, 2). Auch das entspricht Philo. Die folgende Geschichte des christianisierten E.-Topos hat zwar weder diese theologische Voraussetzung noch die Intention übernommen, wohl aber Ausgleich u. Kombination der Topoi, die, wie gezeigt, zugleich im Interesse der Chronographie lag.

2. E.-Katalog. Nicht nur fast alle Philosophen, sondern auch fast alle E. seien Barbaren gewesen, sagt Clemens (strom. 1, 16, 74). Dann folgt der E.-Katalog (Kremmer 18/43), zusammengearbeitet aus einer ursprünglich alphabetischen Heuremataliste u. Ergänzungen (Eichholtz 4/8), u. a. aus Tatian. Der alphabetische Katalog umfaßt E. aus lokaler u. ethnographischer Tradition, der Rest solche aus fachwissenschaftlicher Literatur. Den Ägyptern wird die Astrologie verdankt, die Kerzen, die zwölf Monate, das Verbot der Tempelprostitution, die Geometrie. Die Vorlage wird das aus Herodot haben (vgl. 2, 4, 1; 64, 2). Die Erfindung der Kerzen scheint (parodistische?) Umdeutung oder Mißverständnis einer Nachricht wie Herodt. 2, 62 zu sein. Mißverständnisse: Apis als E. der Medizin ist in der Vorlage mit dem Ägypterkönig verwechselt oder aber von Clemens der Tendenz des Katalogs gemäß zum Ägypter gemacht (75, 2). Auch Semiramis ist hier Ägypterin (vgl. Diod. 2, 6; Iustin. 1, 2, 3; Kremmer 42); das Mißverständnis des Hellanikosfragments über Atossa hatte schon Tatian. Die Bezeichnung der idäischen Daktylen als kyprische E. des Eisens zeigt ebenso Unkenntnis oder Verwechslung wie die Berufung auf Hesiod für Skythes als E. des Lötens (vgl. Plin. n. h. 7, 197). Weiter sind zu nennen die Mißverständnisse der Gattung: Atlas als E. des Schiffes klingt nach Parodie, mindestens nach Kombination mit Libyen (Libyer als E. des Schiffes); möglich ist auch die Ableitung aus dem Atlantismythos (vgl. Plato Crit. 113e). Mißverständnis oder Umdeutung sind auch Medea als Erfinderin des Haarfärbens, der Bebrykerkönig Amykos als E. des Faustriemens zum Boxen, der Phryger Satyr als E. der Flöte (s. o. Sp. 1211). Einmal sind die Tusker E. des Opferwesens, dann die Tuskanier E. der Plastik, schließlich die Tyrrhener E. der Trompete. Daß der Katalogautor von den einzelnen Völkern kein Bild hat, zeigt auch die Notiz über die Noroper (Clemens: Noriker) als E. der Erzverarbeitung (Aitiologie; Kremmer 36f; vorher waren dafür die Daktylen genannt), ferner der Samnite Itanos als E. der Türangel (ist auch ein römischer Katalog verarbeitet?). Kadmos tritt nicht nur als E. der Buchstaben auf (eine Alphabetentwicklung ist ignoriert), sondern auch als E. des Steinschneidens u. der Goldmischung am Pangäus (vgl. Plin. n. h. 7, 197). Die Methode, ein Idioma in eine Erfindung umzubiegen, hat die Telmessier E. der Traumdeutung werden lassen (Karer? vgl. Ruge: PW 5A 1, 413f; o. Sp. 1252) u. die Thraker E. der Sichel; sie hätten die von den Illyriern erfundene πέλτη zuerst beim Reiterkampf benutzt (vgl. o. Sp. 1211). Die von den Ethnographen beobachtete verfeinerte Zivilisation der Perser hat diese als E. von Wagen, Bett u. Schemel erscheinen lassen (vgl. Athen. 2, 48c). – Der unpolemischen Form des Barbarentopos entsprechen bei Clemens die nachlässigen, sachlich anfechtbaren u. willkürlich angeordneten Angaben des E.-Katalogs. Erfindungen gehören für ihn nicht in den Bereich der Philosophie, wie denn auch Heuresis für ihn in erster Linie philosophischer Begriff ist. Die Nennung barbarischer Erfindungen soll zeigen, daß die ‚barbarische Philosophie‘ sich auf Taten berufen kann, ohne leeres Programm zu sein (strom. 1, 16, 77, 4). Wie Clemens der Liste barbarischer Philosophen, Dichter u. Weisen eine Diadoche griechischer Philosophen folgen läßt, so dem ‚barbarischen‘ E.-Katalog eine innergriechische, fachwissenschaftlich orientierte E.-Reihe. Sie soll zeigen, daß Kunst, Wissenschaft, Ethik, Gesetzgebung erst spät bei den Griechen aufgekommen sind (1, 16, 79, 1). Die erste Hälfte des Katalogs dient mehr dem Barbarentopos (Raum), die zweite jedenfalls dem Hebräertopos u. der Chronologie (1, 16, 80, 2; Kremmer 50ff.); daher fehlt hier der Zusammenhang mit der Philosophie. Die E.-Reihen sind nach den jeweiligen artes gruppiert. – In der Liste seiner Gewährsleute (strom. 1, 16, 74, 13. 49) nennt Clemens außer Skamon, Theophrast, Philostephanos u. Straton auch Antiphanes, wohl nicht den Komödiendichter (vgl. aber o. Sp. 1228), sondern den Romancier des 3. Jh. (W. Schmid: PW 1, 2, 2521f); der Name beweist, daß Clemens die genannten Autoren nicht selbst eingesehen hat. Seine Vorlage hat, der üblichen Methode folgend, die Heuremata ohne Rücksicht auf Gattung u. Form zusammengesucht. Bei den genannten Autoren handelt es sich also entgegen der

Versicherung des Clemens nur zT. um Heurematographen. Die Notiz (aO.), er selbst habe einige Heuremata ausgewählt, will ihn selbst teilnehmen lassen an der schulüblichen Tradition der Abfassung von E.-Reihen. Erst Gregor von Nazianz hat dann, wie gezeigt, über diese reizlose Form hinausgeführt.

II. Rezeption anderer E.-Traditionen. a. Erfindung des Mythos. 1. Athenagoras (suppl. 17). Clemens hatte weder Götter als E. noch die Erfindung der Götter berücksichtigt. Das zweite hat von den Apologeten zuerst Athenagoras getan u. damit die Erfindung als Argument historischer Relativierung ins Feld geführt (das entsprach alter Tradition, s. o. Sp. 1213); er will die Kritik an der Jugend des Christentums zurückweisen (vgl. Justin; Celsus; o. Sp. 1256), u. zwar ohne den üblichen Altersbeweis. Nunmehr war er nur gemäßigt oder speziell religionsgeschichtlich zu verwenden. Den Vorwurf einer ‚neuen Religion' sucht Athenagoras wie viele der späteren Apologeten zu widerlegen mit dem Hinweis, auch die antiken Götter seien irgendwann entstanden, ja χθές τε καὶ πρώην (sprichwörtlich, vgl. Herodt. 2, 53, 1; Aristoph. ran. 727; Eupolis frg. 110A; Plato leg. 3, 677d, der alle Erfindungen so datiert; Iren. haer. 1, 15, 4). Orpheus, Homer u. Hesiod sind E. der griechischen Götterlehre (mit u. gegen Herodt. 2, 53, vgl. Cyrill. Al. c. Iul. 3, 76). Das entspricht der stoischen Dichterreihe (Geffcken, Apol. 194; vgl. aber o. Sp. 1201); sie wird im Christentum im Rahmen des Altersbeweises üblich (vgl. u. a. PsIust. coh. 17; Clem. Al. strom. 6, 2, 5; Lact. div. inst. 1, 5, 4; Kalkmann: RhMus 42 [1887] 509f). Orpheus steht als E. der Götternamen auch suppl. 18. In c. 17 schließt sich dann ein (verderbter) Künstlerkatalog an: vor der Erfindung von Plastik u. Malerei habe es keine Anschauung von den Göttern geben können; als E. der Malerei folgen dann ein Saurios v. Samos u. Kraton v. Sikyon (gegen Plin. n. h. 35, 16), als E. der Plastik Daedalus, Theodoros u. Smilis (vgl. Geffcken aO. 195f).

2. Lateinische Apologeten. Die latein. Apologetik mußte dem topischen ‚Lob der Vorfahren' gegenüber den Vorwurf der Neuheit zurückgeben u. die permanente Änderung des Bestehenden im Verlauf der römischen Religionsgeschichte nachweisen (vgl. Ambros. ep. 18, 23; Prud. c. Symm. 2, 277/311; Wolfg. Schmid: VigChr 7 [1953] 172f), während der gegenüber Griechenland entwickelte Altersbeweis unbrauchbar war (s. o. Sp. 1251; vgl. Tert. de spect. 8, 5: de Aegypto superstitio est). Ähnlich wie Athenagoras zeigt zB. Arnobius die Erfindung, d. h. den historischen Ursprung der Götter, u. rechtfertigt Neuerungen (adv. nat. 2, 67ff); er verweist auf die Einführung orientalischer Gottheiten (2, 73) u. kennt die Apotheose der Götter als εὐεργέται (2, 74; vgl. 3, 39; 5, 30; *Euhemeros). Das hat auch Augustinus von Varro übernommen (civ. D. 3, 4). Die Jugend des Christentums verteidigt er mit der Bemerkung, Medizin, Musik u. alle artes seien erfunden, hätten also ihren Anfang, der nur kurz zurückliege (2, 69; vgl. o. Sp. 1261); das gilt auch für die Namen der Götter (2, 74). So fällt der Unterschied von 300 u. 2000 (!) Jahren dahin (2, 71).

b. Mythische E. 1. Anerkennung. Es fällt auf, lediglich im latein. Christentum gerade den mythischen E. so häufig zu begegnen, u. zwar nicht nur im Zusammenhang rationalistischer Erklärung, wie sie sich spärlich auch bei griechischen Christen findet (zB. Theodrt. cur. 3, 26: Apis u. Asclepius seien als E. der Medizin vergöttlicht; vgl. u. a. Min. Fel. 21, 1; Arnob. 1, 38; 2, 74; Lact. inst. 1, 18, 1). Nimmt man euhemeristische Notizen aus (zB. Venus als E.in der Prostitution, Lact. inst. 1, 17, 10 = Euhemerus frg. 13; Saturn [Stercutius] als E. der Düngung, Tert. ad nat. 2, 9; Augustin. civ. D. 18, 13; vgl. Prudent. c. Symm. 1, 42ff), so sind Götter u. Heroen häufig ohne Begründung u. Kritik als E. angeführt; Tertullian kennt Hermes als E. der Kleidung (pall. 3, 5); wir begegnen Minerva wieder als E.in des Webens u. Arachne als erste Inhaberin einer Weberei (aO.). Diese Angaben bringt das Pallium in einer Rede auf sich selbst; sie sind also rhetorisch bedingt. Hier reihen sich auch Angaben anderer Tradition an: in der ‚laus Carthaginis' die Karthager als E. des Rammbocks (aries, pall. 1, 3), ein Schauspieler Äsop als E. des Vogelbratens (5, 6), ein Aufidius als E. der Mästung von Menschen (ebd.). Genannt wird aber auch Asklepius als E. der Medizin (Tert. pall. 1, 2; Arnob. 1, 41) u. Erichthonios als E. der Quadriga (spect. 9, 1; vgl. Verg. georg. 3, 113). In cor. 8 mißt Tertullian die Notwendigkeit der Erfindungen an der Bibel; er rechtfertigt Hermes als E. der Schrift u. der Leier (hier mit Hinweis auf David), Asklepius als E. der Medizin, Minerva als E.in des

Schiffes u. der Kleidung (auch die Apostel seien zu Schiff gefahren, auch Christus habe sich gekleidet). Einen ähnlichen Katalog bietet Arnobius 1, 38, freilich in euhemeristischem Zusammenhang; da findet sich nach Bacchus als E. des Weines u. Demeter als E.in des Mahlens auch Athene als E.in des Ölbaums wieder, auch Triptolemos als E. des Pfluges, sowie Herakles als E. des Diebstahls. Alter Tradition entstammt auch die Reihe von Autochthonen u. Archegeten der eleusinischen Mysterien: Arnob. 5, 25 (Baubo, Triptolemos, Eumolpos, Eubuleus, Dysaules). Er kennt auch Hermes als E. der Waffen (4, 14). Mittel historischer Relativierung wird der E.-Topos bei Arnobius indes anläßlich der Diskussion über die Tempel; als Zeichen der Abwertung nennt er drei E. des Tempelbaus: den Ägypter (!) Phoroneus, Merops u. (nach Varro) den Zeussohn Aeacus (adv. nat. 6, 3; vgl. den Stil der Pliniusangaben u. das Nebeneinander von ethnographischer, lokaler u. mythischer E.-Tradition). Schließlich nennt Arnobius, um die römische Religion zu datieren, an der schon erwähnten Stelle 2, 69 den Tusker Tages als E. der Haruspizin für Rom; vorher habe niemand Blitze oder Eingeweide zu deuten gewußt. Astrologie u. Kalender habe erst der Ägypter Theut ermöglicht bzw., ut quidam ferunt, Atlas (vgl. o. Sp. 1239). Theut-Merkur als E. der Gesetze nennt Lactanz (inst. 1, 6, 2f), für den Merkur auch Palaestra u. Lyra erfunden hat (1, 10, 7). Er kennt auch Chiron als E. der Medizin u. Lehrer Äskulaps (1, 10, 2). Asklepios steht dann noch einmal neben Athene, die als E.in der Künste vergöttlicht sei (1, 18, 1). Das ist bei Lactanz durchweg mit euhemeristischer Erklärung verbunden (ira D. 11, 7; inst. 1, 19, 3 ~ Verg. Aen. 6, 662ff).

2. Ablehnung. Wo sich die Motive ‚Götter als E.' u. ‚Erfindung der Götter' kreuzen, ist aber ebensogut die Ablehnung göttlicher Erfindungen möglich. Schon Athenag. suppl. 18 hatte die antike Kritik an E.-Göttern aufgenommen (vgl. Philodem. piet. 75, 7ff; Cic. nat. deor. 2, 23, 60; 1, 15, 38; Plut. Isid. 377d; Geffken, Apol. 243_7). Das Argument haben dann auch die lateinischen Apologeten (u. a. Min. Fel. 23, 6; Tert. apol. 11, 20; ad nat. 2, 16; Arnob. 1, 30). So lehnt Arnobius Athena (Meminerva) als Erfinderin des Ölbaums u. der Künste zugunsten allegorischer Deutung ab (3, 31; vgl. inventrix oleae Verg. georg. 1, 18, dageg. Diod. 1, 16, 2), ebenso Ceres als E.in des Ackerbaus (3, 34). Laktanz betont, nicht Prometheus, sondern Gott sei conditor et artifex hominis (opif. 1, 11; vgl. Philo somn. 1, 204; ferner Stellen wie Verg. Aen. 12, 829: hominum rerumque repertor; o. Sp. 1197; stoisch-platonisch, vgl. Andresen 84f; Curtius 527ff). Scharf ist natürlich die Ablehnung der Götter als E. ihrer eigenen Kulte (Tert. spect. 10/11; das geht über in den Topos ‚Dämonen als E.'). Die Auswahl der Belege kann zeigen, daß zwar die latein. Apologetik im Unterschied zur griechischen die mythische E.-Tradition häufig anführt, daß sie aber nur in rhetorischem Zusammenhang u. in rationalistischer Umdeutung neutral bzw. positiv aufgenommen wird; abgesehen davon wird sie im Anschluß an die antike skeptische Tradition verworfen oder überboten. Auch angesichts der mythischen E.-Überlieferung finden sich also die drei Rezeptionstypen rhetorisch-neutrale bzw. pragmatische Übernahme, Umdeutung u. Ablehnung (vgl. o. Sp. 1035/41).

c. Athanasius. Es hat sich ergeben, daß die E.-Kataloge des griechischen Christentums nicht nach ihrer Struktur, sondern nach ihrer theologischen Tendenz einzuteilen u. daher in verschiedenem Zusammenhang zu behandeln sind. Der (bei Kremmer u. a. fehlende) E.-Katalog des Athanasius (c. gent. 18 [PG 25, 37 A/C]) nimmt nach Form u. Absicht eine Sonderstellung ein. Erstens sind in ihm eine Reihe mythischer E. u. eine Liste historisch gemeinter E.-Angaben verbunden, zweitens entspricht die apologetische Tendenz zwar ganz der rationalistischen Kritik der älteren Apologeten (Geffcken, Apol. 312), verzichtet aber auf Altersbeweis u. Historisierung des Mythos. Den Übergang zwischen beiden Katalogen bildet die Deutung der τέχναι als rationale Nachahmung der Natur. Wenn die Götter aus Dankbarkeit für ihre Erfindungen verehrt würden (Prodikos-Euhemeros u. a.), so hätten sie doch nur der rationalen Natur des Menschen entsprochen; folglich verdienten auch die historischen E. die Apotheose. – Athanasius, für den die Erfindung der Götter der Anfang alles Bösen ist (c. gent. 1, 10), arbeitet also noch mit dem alten Gegensatz zwischen religiöser u. kulturhistorischer E.-Überlieferung, der die Geschichte des E.-Topos seit dem 5. Jh. vC. durchzieht (vgl. Theodoret, o. Sp. 1255), u. ignoriert seine inzwischen christianisierten hellenistischen

Fassungen, nämlich der Barbaren- u. Ägypten-Topos. Mythische E. sind: Zeus für Plastik, Poseidon für Nautik, Hephaistos für Schmiedekunst, Athena für Weberei, Apollo für Musik, Artemis für Jagd, Hera für Kleidung, Demeter für Ackerbau. Zu den historischen E. des zweiten Katalogs zählen: die Phönizier als E. der Schrift, Homer als E. des Epos, Zenon als E. der Dialektik, Korax der Rhetorik, Aristaios u. Triptolemos als E. von Honiggewinnung u. Getreideanbau, Lykurg u. Solon als E. der Gesetze. Palamedes ist E. alphabetischer Ordnung sowie von Maßen u. Gewichten. Traditionsgeschichtlich unklar sind aus der ganzen Reihe lediglich Zeus und Hera; eigene heurematographische Tätigkeit sowie Vollständigkeit sind nicht angestrebt. Die Argumentation ist im Unterschied zu den anderen christl. Katalogen nicht kulturkritisch-historisch, sondern religionskritisch-anthropologisch. Sie verbindet mythologische u. kulturhistorische Version mit Hilfe der Mimesislehre u. euhemeristischer Umdeutung.

d. Philosophen als E. 1. Anerkennung. Notizen griechischer u. lateinischer Christen über historische Erfindungen von Philosophen, wie Thales als E. der Physik (Lact. inst. 1, 5, 16 usw.) sollen wegen ihrer Häufigkeit hier ausscheiden zugunsten prinzipieller Urteile. Thales ist Archeget der Philosophie (ebd. 3, 16,13f). Laktanz will, mit Berufung auf Cicero (Hortens. frg. 20), zeigen, daß es zweierlei Philosophie gebe: Philosophie als inventio humanae cogitationis u. als sophia (3,16,10f). Sapientia u. die in der Zeit entstandene Philosophie seien zu unterscheiden (vgl. Clem. Al.: o. Sp. 1258). Als conditor von zweierlei Philosophie nennt er Arkesilaos (3, 4, 11f). Wie wenig ihm indessen an der Historizität des Themas liegt, zeigt nach der Nennung des Empedokles als E. der vier Elemente der Zusatz ‚fortasse Trismegistum secutus' (2, 12, 4).

2. Kritik. Laktanz zeigt hier freilich auch Bedenken, wenn er sagt, daß die Zerstörung der Religion den Namen ‚Natur' erfunden habe (3, 28, 3). Theologisch versucht auch Augustinus zu urteilen; er billigt den Philosophen, die ja im übrigen Griechen seien, auf ethischem Gebiet eigene inventa zu (civ. D. 2, 7, mit der alten Motivierung vestigare, quid in rerum natura latitaret usw.); das sei mit göttlichem Beistand geschehen; die menschliche superbia habe dann doch alles verdorben, auch hätten sie praktisch nichts erreicht, zumal es in den Tempeln grausam genug zugehe. Auch das Theater sei weiterhin Hort des Unglaubens u. der Unmoral (2, 8). Fortgesetzt werden können die echten inventa philosophorum am ehesten im Christentum (2, 7; vgl. auch H. Marrou, St. Augustin et la fin de la culture antique [Paris 1958] 277ff).

3. Umdeutung. Auf diesem Hintergrund des Christentums als der wahren Philosophie sind nun auch Umdeutungen möglich gewesen. Dazu gehört einmal die antihäretische Umdeutung des Glaubens als ‚Finden' (Tert. praescr. 9; o. Sp. 1258) u. des Christen als des eigentlichen E. (Tert. apol. 46), nämlich als Finder Gottes im überlieferten philosophischen Sinn (vgl. o. zu Philo u. Clem. Alex.). Zweitens gehört dahin die Umdeutung des Hymnus auf den E. der sapientia, nämlich Epikur, durch Laktanz (inst. 3, 14, 1f ~ Lucret. 5, 6/8). Umdeutung u. Übertragung machen hier Gott selbst zum E. der sapientia. Ähnlich überträgt Laktanz den Epikurhymnus des Lukrez (6, 24/8) auf Christus (inst. 7, 27, 6; vgl. vorher Arnob. 1, 38), der damit zum Befreier von Angst u. zum E. der wahren Religion wird (vgl. Arnob. 2, 2: Christus als auctor impietatis u. inductor verae religionis). Dabei sind Christus u. der wahre Philosoph, Christentum u. Philosophie zwar kaum noch zu unterscheiden, aber auch die hymnische Verehrung des Philosophen als E. u. σωτήρ gehört ja, wie gezeigt, in den größeren Zusammenhang ursprünglich kultischer E.-Verehrung (Norden, Komm. 34ff). Die Anschauung vom Heilbringer umschließt hier antike u. christliche Tradition (vgl. Bultmann 79 mit Lit.).

e. Engel, Dämonen, Teufel als E. Die Auffassung der Dämonen als E. geht auf das Spätjudentum zurück (s. o. Sp. 1242); die Gnosis hat das übernommen (Pist. Soph. p. 25; Lib. Adami et Evae 2, 19ff). Der Topos enthält die eigentliche Auseinandersetzung mit der antiken Religion im Rahmen der E.-Überlieferung u. hat seinen Sitz vornehmlich da, wo Mythos, Kult, Magie u. moralische Zerstörung verurteilt werden. Im Zusammenhang mit dem Prioritätstopos macht Justin die Dämonen für die Perversion der ursprünglichen, im AT gegebenen Wahrheit zur Mythologie verantwortlich (apol. 1, 54, 1ff; vgl. 1, 23, 3; 25, 3; 2, 5, 5; Andresen 356). Für Tatian haben die Dämonen die Gesetze des Todes gegeben (or. 15; vgl. inventor leti:

Claud. Mar. Vict. aleth. 1, 489; 3, 136. 202). Im latein. Christentum ist der Topos das rechte Pendant zu dem häufigen Vorkommen göttlicher E. (vgl. Tert. cult. fem. 1, 2; 2, 10; an. 2, 3 u. Waszink zSt.; Cypr. hab. virg. 14f; Commodian. instr. 1, 3, 9ff; Lact. inst. 2, 16). Nachdem Tertullian die Götter als E. rationalistisch anerkannt hat, verwirft er doch die Idololatrie als Erfindung der Dämonen (spect. 10, 10f). Auch für die Spiele sind die Dämonen verantwortlich (ebd. 9, 1, 6); ursprünglich seien Wagen u. Quadriga zweckmäßige Erfindungen des Trochilus u. Erichthonius gewesen. Die Dämonen oder der Teufel selbst habe den weltlichen Ursprung zum kultischen Mißbrauch pervertiert. Nach Laktanz haben die Dämonen Astrologie, Haruspizin, alles Orakelwesen u. alle Magie erfunden (inst. 2, 16). Sie sind nach Joh. Chrysost. E. der Hurerei (adv. eos, qui habent subintrod. 1).

f. Theorie der Erfindungen. Die antiken Leitwörter zur Kulturbegründung (o. Sp. 1214) kehren in den christl. Äußerungen zu Kultur u. Erfindungen wieder. Wegen ihres konventionellen Charakters ist auch hier weder doxographische Darstellung möglich noch Vollständigkeit nötig. Die historisch-pragmatische Herleitung der Kultur aus der χρεία (usus) u. dem συμφέρον (utilitas) ist, wie gezeigt, besonders gegen die Apotheose der E. u. die mythologische E.-Überlieferung ins Feld geführt worden (Tert. cor. 8; spect. 9, 1; 10, 10f; vgl. Prud. c. Symm. 2, 281: ‚repperit usus' u. die folgende Säkularisierung von Verg. georg. 1, 125). Aber sie diente überhaupt zur Relativierung (Clem. Al. strom. 1, 16, 77, 1; Athan. c. gent. 18 u. ö.), zumal τὸ ἐξ ἁπάσης παιδείας χρήσιμον ἐκλέγεσθαι die säkularisierende Haltung zur antiken Kultur überhaupt bezeichnete (Clem. Al. strom. 2, 2, 4, 1). Laktanz anerkennt: multa sunt, quae usus invenit (inst. 3, 5, 2). In Euseb. pr. ev. 10 ist die Verbindung von ‚Erfindung' u. ‚nützlich' stereotyp. Auch die Lehre, daß es bei den Erfindungen u. überhaupt in der sozialen Existenz auf den ‚rechten Gebrauch' ankomme (vgl. Horat. c. 2, 2), geht ja auf die Philosophie zurück (Soph. Ant. 350ff; Plato Gorg. 456cff; rep. 6, 412f; Phaedr. 247c/275b u. ö.). Der Gesichtspunkt galt ja auch gegenüber der Wissenschaft (s. o. Bd. 2, 357ff). Arnobius sagt: Erfindungen nützen dem Kinde nichts, sondern nur dem Verständigen (2, 22f; usus: 2, 27. 32). – Religionskritisch ist auch die Mimesislehre verwendet worden (Athan. c. gent. 18; Aug. c. D. 2, 7). Die traditionellen Begründungen der Kultur in Not u. Mangel haben zweifach gewirkt. Einmal in der Umdeutung u. a. bei Laktanz, der in der Anthropologie das Miteinander von Bedürftigkeit u. Vernunft voraussetzt (opif. 2, 6f; 3, 1ff), von der ἔνδεια des Menschen her aber auch die misericordia zu legitimieren versucht (inst. 6, 10, 11). Sodann die unmittelbare Rezeption: Origenes zeigt, wie die ἀπορία τῶν χρειῶν die Künste schuf (c. Cels. 4, 76). Gregor von Nyssa hat den Topos ebenfalls (hom. opif. 7, 8 [PG 44, 141C, 148C], χρεία = Not; Erfindung des Eisens, weil es an natürlichen Waffen fehlte), ferner Nemesios in einem Abschnitt, der in die Verherrlichung des Menschen mündet (nat. hom. 18f [PG 40, 520f], von W. Jaeger, Nemesios v. Emesa [1914] 124f auf Poseidonios zurückgeführt; anders Meyer 45f; Spoerri 144_4). Auch die Bezeichnung der Penia als φιλοσοφίας τροφός u. ihre Personifikation samt fingierter Rede bei Basilios gehört hierher (ep. 4, 1ff). Daß demgegenüber der Westen außer unmittelbarer Rezeption auch theologische Auseinandersetzung versucht, zeigt wieder Arnobius. Er will sagen, daß die Erfindungen nicht aus der unsterblichen Seele stammen; die verschiedenen Zeiten der Heuremata u. die unterschiedliche Bildungsstufe der E.-Völker bewiesen, daß die Kultur nicht einer metaphysischen Qualität der Ratio entspringe: non sunt ista scientiae munera, sed pauperrimae necessitatis inventa (vgl. 2, 40). neque cum animis artes caeli ex penetralibus ceciderunt, sed exquisitae et natae sunt in terris hic omnes et cum processu temporum paulatim conflatae (2, 18; s. o. Sp. 1216f). In diesem Zusammenhang unterstellt er der heidnischen Ratio ein illusionäres Streben nach Unsterblichkeit; solcher audacia setzt er abermals die infirmitas naturae entgegen (2, 33). – In den einschlägigen Werken über die Stellung der alten Kirche zur Kultur sind die Äußerungen über E. u. Erfindungen sowie die Kulturentstehungstopoi nicht verarbeitet; das Material dieses Abschnittes hat daher nur exemplarische Bedeutung (*Enkyklios Paideia).

III. Prioritätstopos in antihäretischer Polemik. a. Philosophen als E. der Häresien. 1. Ursprung. Parallel zur apologetischen, vom Judentum übernommenen Verwendung des Altersbeweises bildet sich schon im 2. Jh. die

speziell christliche antihäretische Form des Prioritätstopos. Nachdem man sich selbst auf die antike Philosophie berufen (Justin) u. die Mehrzahl der Theologien des 2. Jh. auf diesem Boden weitergebaut hatte, versuchte man nunmehr, die gefährlichen Fragen u. Methoden der Häretiker auf vorchristliche Problemstellung zurückzuführen. Das entstammt zweifellos wirklicher Erfahrung mit kirchlicher Scholastik (Campenhausen 174f; Harnack, Miss. 367ff); denn die Häretiker, die ihrerseits Orthodoxie für sich beanspruchten (*Häresie), haben mit der Rezeption antiker Wissenschaft u. Literatur im Christentum den Anfang gemacht (vgl. o. Sp. 1019; Euseb. h. e. 5, 28, 13/15 u. ö.). Das Interesse an Bildung u. exakten Methoden, zunächst im Namen der Frömmigkeit abgewehrt (Iren. haer. 5, 20, 7), geht auf die im späteren Sinne orthodoxe Tradition infolge des mit Irenäus einsetzenden Widerstandes nur allmählich über. Den Abhängigkeitstopos polemisch zu verwenden u. die akademische Theologie des 2. Jh. als Imitation antiker Philosophie zu bezeichnen, bedeutete über 2 Joh. 2, 9 u. 2 Cor. 11, 19 hinaus ein erstes Kriterium zur Bestimmung der Häresie. In Rezeption antiker Geschichtspolemik werden Vorwürfe, wie sie das Judentum gegenüber Griechenland u. Celsus gegen das Christentum erhob, den Häretikern vindiziert. Der älteste nachapostolische Maßstab, eine Häresie überhaupt als solche zu benennen u. erkennen, wird das antike Modell Heuresis-Mimesis. Dabei sieht man die eigene Beeinflussung durch die antike Philosophie nicht als Problem, zählt also die Popularphilosophie nicht mit. Tatsächlich richtet sich die Polemik ja auch gegen den Schulcharakter der häretischen Lehrtradition (Campenhausen 176ff. 211ff). Dem entspricht die formale Bestimmung als αἵρεσις. Die These, als Häresie sei zu bezeichnen, was nach Fragestellung u. Methode der antiken Philosophie entstamme, ist die erste spezifisch christliche, historisch-kritische Auseinandersetzung zwischen ‚Antike und Christentum‘ hinsichtlich der Philosophie. Wer sie zuerst aufgestellt hat, ist nicht mehr auszumachen (Markion? Wie fließend die Grenzen zwischen Orthodoxie u. Häresie bis ins 3. Jh. waren, hat Bauer gezeigt). Sie hat zugleich die naive apologetische Berufung auf die Philosophie problematisch gemacht u. hat die Unterscheidung zwischen zweierlei Philosophie erzwungen (o. Sp. 1265; Hippol. ref. 6, 52, 1), auch wohl zwischen Plato u. Aristoteles (Alexandrien u. Antiochia). Die Frage ist, wie weit diese These künftig selbstkritisch in Geltung bleibt u. nicht nur mehr als polemischer Topos weiterlebt. Der apologetische Altersbeweis, den ja auch die bekämpften Theologenschulen rezipierten (Clem. Al. strom. 6, 53, 4), u. die Gleichung von antiquitas u. veritas, mit der ja auch die réaction païenne operierte (o. Sp. 1256), verlieren von hier aus ihre Überzeugungskraft u. werden ersetzt vom theologisch-historisch orientierten Begriff der Tradition (J. N. Bakhuizen van den Brink, Traditio im theologischen Sinn: VigChr 13 [1959] 65ff). Indem sich die Diskussion auf das Verhältnis zur griechischen Antike bezieht, wird die eigentliche Problematik, die Frage des ‚Gesetzes‘, gerade umgangen. Das zeigt besonders die Reaktion auf Markion.

2. Irenäus u. Hippolyt. Nachdem Irenäus, im Angriff auf die häretische Methode theologisierender Umdeutung, Abhängigkeit der Gnostiker sogar von der Komödie nachgewiesen hat (haer. 2, 14, 1; vgl. Hippol. ref. 6, 19, 1), folgt die Rückführung auf die Philosophie (haer. 2, 14, 2ff; vgl. die zeitgenössische Parallele bei Euseb. h. e. 5, 27). Als Gewährsleute für den ‚Gott der Philosophen‘ werden Anaximander, Demokrit u. Epikur genannt (haer. 2, 18, 1ff; vgl. 3, 24, 2). Die Argumentation des Irenäus läßt also den theologisch-soziologischen Ursprung der später auf die Philosophie eingeschränkten u. zum Topos gewordenen These noch erkennen. Die zuerst von den Gnostikern geübte christliche Umdeutung der antiken Literatur wird als Abhängigkeit gedeutet u. schrifttheologisch abgelehnt. Ursprüngliche Wahrheit, Apostel u. Kirche sind kongruent (u. a. haer. 5, 20, 1; vgl. 4, 26, 2; 32, 1; Campenhausen 186ff). In der Berufung auf mündliche Tradition klingt einmal der Barbarentopos an (haer. 3, 4, 1). Wie fugenlos die apologetische in die antihäretische Polemik übergeht, zeigt haer. 1, 15, 4, wo Irenäus dem Gnostiker Markus die Berufung auf die στοιχεῖα Ἀληθείας mit dem Hinweis auf das geringe Alter des Alphabets (χθές τε καὶ πρώην, s. o. Sp. 1261) zu vereiteln sucht; die Geschichte der Schrift geht hier von Kadmos (16 Buchst.) über griechische ἐφευρέσεις (s. o. Sp. 1209) zu Palamedes als dem E. der langen Vokale. Die ‚Göttin‘ Aletheia sei also

später als Palamedes, ja, als Heurema des Markus selbst, sogar jünger als dieser. Die orientalisierende Version (Plin. n. h. 7, 193: ‚usus litterarum aeternus'), die sonst bei den Christen den Vorrang hatte, mußte in diesem Fall fortbleiben. Irenäus u. a. bezeichnen andererseits Simon Magus als Stammvater aller Häresien (haer. 1, 27, 4). – Hippolyt hat, anders als Irenäus (Andresen 390), nun zunächst auch den traditionellen Altersbeweis (ref. 10, 10ff, aus der Chronik), mit dem ἀληθὴς λόγος (praef. 10, 32f; 10, 30, 1f), der Patriarchengenealogie mit Noah als ‚Stammvater' (10, 30, 8; 31, 4) u. dem Hebräertopos (9, 27, 2f [= Josephus]; A. Hamel, Kirche bei Hippolyt von Rom [1951] 110f; Andresen 387ff). Pythagoras, πρῶτος in Arithmetik u. Geometrie, habe seine Lehre aus Ägypten (4, 51, 1; vgl. 1, 2, 12; 6, 23, 2). Mit diesem historischen Schema verbindet er den antihäretischen Geschichtsbeweis, der für das ganze Werk konstitutiv ist (für eine Auswahl an Beispielen vgl. daher Andresen 388_{49}), u. zwar nunmehr doxographisch u. polemisch konkretisiert. Der Rückgriff auf die jeweiligen Archegeten der philosophisch-häretischen Schulen ist programmatisch (praef. 11). Einerseits wird der E. einer Disziplin genannt (zB. Thales 1, 1, 1. 4; Xenophanes 1, 14, 1), andererseits die zugehörige Häresie, die er des Diebstahls u. der Fälschung bezichtigt (zB. praef. 11; 1, 51, 14; 10, 34, 1; 5, 20, 4: Sethianer als κλεψιλογήσαντες zu Musäus, Linos u. Orpheus). Das ist ein kombinierter Geschichtsbeweis, der gegenüber den Häresien den Vorwurf doppelter Depravation ergibt (Andresen 389). Daß die Argumentation gegenüber der situationsbedingten Polemik des Irenäus schematischer wird, zeigt die Übernahme des Abhängigkeitstopos in seiner polemischen Fassung (Diebstahl usw.), andererseits die Einordnung auch eines Reformers wie Markion (als Schüler des Empedokles: 7, 29, 2; 30, 1; 31, 1; vgl. 8, 15, 3; 17, 2; 9, 8, 1; 10, 8). Markion selbst hatte Jahrzehnte zuvor die Philosophie verworfen (A. v. Harnack, Marcion [1923] 2, 93f. 162_2). Mit der für den Kampf gegen die dialektisch-monotheistischen Monarchianer wichtigen Ableitung Noets aus Heraklit greift das Modell auch in die Christologie hinüber (9, 8, 1; 10, 8). Für Adresse u. Tendenz stehe als Beispiel ref. 7, 19, 9: wenn Basilides als Aristoteliker entlarvt sei, werde man seinen Schülern sagen müssen, daß sie als erwiesene Heiden auf Christi Hilfe nicht zählen könnten.

3. Tertullian. Den atl. Begriff ‚Patriarchen' in den Topos hereingenommen hat erst Tertullian (an. 3, 1, mit Col. 2, 8, vgl. Waszink zSt.; 18, 3f. 12; 23, 5f; apol. 47, 1; praescr. 7, 6f; Hermog. 8; vgl. A. Labhardt, Tert. et la Philosophie: MusHelv 7 [1958] 163f; Gnostiker = Sophisten: an. 28, 2; vgl. Waszink zSt.). ‚Patriarch' Markions ist diesmal Epikur (Marc. 1, 13; 5, 19; G. Quispel, De bronnen van Tert. s. adv. Marc. [Leiden 1943] 27f. 92). Die Polemik betrifft teils die Schöpfungslehre, teils die Exegese überhaupt. Die Schriftauslegung der Häretiker beruhe auf Unklarheiten des Bibeltextes (carn. res. 63); sie wird zugunsten der regula fidei abgelehnt (Prax. 13/16; ferner vgl. Marc. 1, 2). Ein Interesse, apologetische u. antihäretische Polemik zu kombinieren, fehlt ebenso wie historische Nachweise. Bezeichnend für den Zusammenhang mit alter E.-Überlieferung u. für den traditionellen Vorrang des Namens vor der Sache ist die polemische Eponymenbildung ‚Ebion' (carn. Chr. 14; PsIgn. Philad. 6, 3 u. Diekamp zSt.). In Prax. 18 geht die Relation Heidentum-Häresie über ‚Philosophen als E.' hinaus. Tertullian übersieht andererseits nicht den innerkirchlichen Ursprung der Häresien (praescr. 36, vgl. Hermog. 1, 4; Vinc. Ler. comm. 15ff).

4. Spätere. Die These ‚antiquitas est mater errorum' (Arnob. 1, 57; o. Sp. 1269), der heidnischen Berufung auf die Religion der Väter ebenso entgegengesetzt wie dem traditionellen Altersbeweis, ließ sich in der genannten antihäretischen Fassung gut verwenden. Der Topos scheint sich schon im 3. Jh. spezialisiert zu haben auf den Vorwurf des Aristotelismus (Clem. Al. protr. 5, 66, 4; Harnack, Dogmengesch. 268_4. 712). Das findet sich auch im 4. Jh. noch vereinzelt in der Bezeichnung der Arianer als ‚neue Aristoteliker' (zB. Greg. Naz. or. 23, 12 [PG 35, 1164c]; Epiphan. haer. 69, 71). Athanasius sagt, das ἀγέννητος sei eine Erfindung der Heiden, die den Sohn nicht kennten (c. Arian. 1, 34). Dahin gehört ferner die Bezeichnung der Häretiker als οἱ ἔξωθεν bei Basilius (v. a. spir. 3, 5; 4, 6; gemeint ist die Rezeption des Δημιοῦργος; vgl. auch ad iuv. 2 u. Boulanger zSt. Der Begriff ist im übrigen essenisch-neutestamentlich, vgl. 1 Cor. 5, 12 u. Lietzmann zSt.).

Der Topos widerstreitet indes der inzwischen üblich gewordenen Herleitung der Häresien aus dem Judentum; zB. Tert. Prax. 31; Athan. c. Arian. 3, 28 (K. Thraede: JbAC 2 [1959] 104/6). Hieronymus blickt schon auf diese These als einen Topos der Häresiomachen zurück (ep. 70, 4), aber die Gleichsetzung von Häresie u. Philosophie hat auch er (tract. in Ps. 77, 3, 2. 43. 139. 140; vgl. ep. 133, 2, 1; in Ierem. 4 pr. [PL 24, 249d]; Prud. apoth. praef. 23f).

b. Engel, Dämonen, Teufel als E. der Häresien. Daß derart in der antihäretischen Polemik die Irrlehre den Platz des Heidentums einnimmt, zeigt auch die Rezeption der These vom Teufel als E. (Vater) der Häresie, die am stärksten moralisierte Form der Bekämpfung (ep. Polyc. 7, 1; Martyr. Polyc. epil. 3; Iren. haer. 3, 4; Euseb. h. e. 5, 16, 7; Campenhausen 203_4). Das kann konkret auf die täuschende Ähnlichkeit der Glaubensbekenntnisse bei ‚Ketzern' u. Rechtgläubigen gehen (Tert. Prax. 1), soll aber durchweg allgemein die ‚christliche' Entstellung der Bibel als Anfechtung der Kirche bezeichnen (zB. Athan. c. Arian. 1, 1. 8; sent. Dion. 27; Vinc. Ler. comm. 25, wie Tert. aO. mit Hinweis auf Mt. 4, 5f). Die Diagnose der Häresie nähert sich damit wieder 1 Joh. 2, 9 u. 1 Cor. 11, 19. – Fälschung u. Entstellung der ursprünglichen Wahrheit (Bauer 186f) meint auch die häufige Rede von den Dämonen als den E. der Häresie (zB. Lact. inst. 4, 30, 1, 9; Arnob. 1, 56). Auch das geht auf die Apologetik zurück u. findet sich christlich schon Tit. 1, 14 (J. Tambornino: RVV 7, 3 [1909] 95ff).

c. Häresie als Erfindung. In dieser Denkform wird nun eine zweite spezifisch christl. Spiritualisierung des antiken Modells Heuresis-Mimesis in ihrer Übertragung in die Kirchengeschichte greifbar. Die christl. Eschatologie war gezwungen, sowohl die antike Hochschätzung der antiquitas als auch die bloße Betonung der Neuheit zugunsten eines originär christl. Geschichtsbegriffs abzulehnen. Obschon die Affinität zum Begriff bloß geschichtlicher Tradition u. zum pejorativen Sinn von ‚novitas' (Ladner 44; 139_{33}) virulent blieb (s. u.), geht doch der aufkommende heilsgeschichtliche Begriff der Tradition über die vorchristliche kulturgeschichtliche Orientierung des genannten Modells weit hinaus. Die Zweigliedrigkeit dieser Denkform andererseits zwingt gegenüber der Häresie ständig zur Unterordnung der Kirche unter die biblische Tradition. Daß dennoch dieselbe Geschichtsauffassung wie in der vorchristl. Tradition hineinspielt, wird nun freilich nicht nur als geistesgeschichtliche Abhängigkeit von der Antike zu interpretieren sein, sondern aus dem faktischen Zwang jedes Geschichtsvorgangs, sich auf ein Stück Vergangenheit zu berufen. Erst Augustin hat dann das latente Problem ‚Eschaton u. Geschichte' entfaltet. – Wenn Irenäus von Häretikern als E. spricht, bezieht sich das meist auf die Heuremata (Fündlein) ihrer Allegorese (haer. 1, 16, 3; 3, 24), deren sie sich rühmen (3, 25, 6). Irenäus schmäht die Häretiker aber auch allgemein als E. ihrer Lehrgebäude; in Wirklichkeit sei das Kompilation u. nur scheinbar neu (haer. 1, 28, 1). Beides hat auch Hippolyt (ref. 5, 8, 1; 6, 19, 1ff; 55, 2), der zugleich aber auch das prinzipielle καινοτομεῖν angreift (antichr. 2; vgl. den antimontanistischen Anonymus Euseb. h. e. 5, 16, 7 sowie Synes. prov.: PG 66, 1256C). Man muß sich klarmachen, daß die ursprüngliche u. rational bedingte Gleichsetzung von Ursprung u. Erfindung im Zuge der antihäretischen Polemik aufgelöst wird u. ‚Erfindung' einen ausschließlich negativen Charakter bekommt. Der Prioritätstopos löst sich von der rationalen Fassung des Begriffs Heuresis, u. inventio kommt gerade mit posteritas zur Deckung. Das ist am deutlichsten sichtbar bei Tertullian, dem zugleich die Jurifizierung der Denkform verdankt wird. Der ‚neuen Prophetie' (Prax. 30; Marc. 3, 2; carn. res. 63) tritt mit der These ‚omne genus ab origine censeatur necesse est' (praescr. 20, 7) u. der Überzeugung ‚regula .. ab initio constituta est' (Prax. 20, 3) die Tendenz entgegen, die grundsätzliche posteritas der Häresie nachzuweisen (praescr. passim, zB. 42, 8; Ladner 138_1 mit Lit.). Die Häresie sei im NT prophezeit, folglich sei sie später (Hermog. 1, 1f). Dabei weiß Tertullian, daß die Markioniten sich nicht als Neuerer, sondern als Reformer verstehen (Marc. 1, 20), aber die Gleichsetzung von ‚neuer' Lehre u. Offenbarung, etwa bei den Montanisten, erzwang eine Revision des eigenen Neuheitsverständnisses (adv. Valent. 4). Die antihäretische Polemik nimmt hier also den historisch-relativierenden Sinn von Heuresis auf, wie er auch in der griech. Philosophie, besonders aber in spätjüdischer Kulturkritik zu finden war. Tradere u. invenire verhalten sich wie Offenbarung u. Vernunft (Vinc. Ler. comm. 22; vgl. schon Min.

Fel. 19, 4). Abgesehen von der prinzipiellen Divergenz zwischen Evangelium u. Kultur hat auch diese Polemik es verhindert, in Fortführung antiker Tradition nunmehr auch christliche E. namhaft zu machen. – Daß sie ‚erfunden', d. h. geschichtlich entstanden seien, bedeutete den Mißkredit der Häresien (Vinc. Ler. comm. 24). Das wirkt bis in die kirchliche Historiographie: Eusebius verschleiert die Chronologie von Ketzern, um sie jünger erscheinen zu lassen (Bauer 193). Die Vorwürfe können pauschal sein (Athan. c. Arian. 1, 49: Arianer als E. der Gottlosigkeit; ihre Lehren sind unvernünftige Heuremata, c. Arian. 1, 40, 1), aber auch einzelnes betreffen (Soz. h. e. 6, 25: die Lieder des Apollinarios als Heuremata gegenüber den kanonischen Psalmen). Im römischen Bereich bedeutete novitas von altersher eine politische Diffamierung; dem nähert sich die Argumentation im latein. Christentum nicht selten (vgl. u. a. Vinc. Ler. comm. 4; Arator 2, 457), auch in der Terminologie (praecepta maiorum bei Ambros. de fide 3, 15, 21; vgl. Claud. Stil. 2, 326f: plus est servare repertum quam quaesisse novum). – Nach solcher apologetischen u. vor allem antihäretischen Christianisierung des dem E.-Topos zugrundeliegenden Denkmodells besteht fortan auch im Christentum die tendenzlose Rezeption von E.-Angaben weiter. Sie vollzieht sich nunmehr aus kulturhistorischem Bemühen, im chronologischen Interesse u. jedenfalls frei von theologisch-polemischen Absichten (vgl. u. a. Cassiod. var. 1, 45; 2, 40; 3, 52; 4, 34; 5, 17; 7, 15. 32; 8, 12; 12, 15). Das geht unter der Rubrik ‚de inventoribus' bis ins MA (Curtius 530f; Kremmer 13_1), sogar in Gedichtform (Krumbacher 728f).

IV. Sonstige Christianisierungen. a. Biblische u. christliche E. Die polemische Rezeption des E.-Topos hat dem Bemühen um originär christliche E. kaum Platz gelassen; es gibt dafür infolgedessen nur spärlich Belege. Freilich konnte jede erstmalige Übertragung einer antiken Bildungsform oder Literaturgattung in das Christentum den E.-Namen eintragen u. beanspruchen (s. Abschn. b). – Aus dem AT sind als E. in die Literatur eingegangen: Moses als E. der Geschichtsschreibung (Isid. et. 1, 42), Kain als E. des Ackerbaus (Cosm. Indicopl. 3 [173a] b), u. Noah als E. des Weinbaus, in traditioneller Umdeutung des ersten Betrunkenen im AT (Isid. et. 17, 5, 1). Dahin gehört auch David als Archeget des Hymnus u. der christlichen Poesie (zB. Ephraem. ad haer. 53 [Op. syr. 2, 454b]; Paul. Nol. c. 6, 20ff). In Hymnus u. Hexaemeronliteratur kommt die Bezeichnung Gottes als ‚inventor rerum' vor, in Übertragung von Junkturen wie Verg. Aen. 12, 829 oder Umdeutung von Lukrez 3, 3. Bei Prudentius wird Christus aus seiner Verbindung mit dem aufgehenden Tag zum ‚inventor rutili luminis' (cath. 5, 1). Für den Bereich des geschichtlichen Christentums bleiben vor allem Liturgie u. Mönchtum. An die Grenze zum AT gehört noch die Benennung Johannes des Täufers als ‚baptismi primus apertor' (C. adv. Marc. 2, 108). Stephanus bleibt der erste Märtyrer (Prud. ditt. 44; Arator 1, 586). Ambrosius gilt dem MA als Schöpfer des *Hymnus überhaupt (Bened. reg. 9. 12. 13. 17; vgl. aber Isid. eccl. off. 1, 6: hymnorum carmine floruit primus Hilarius). Prudentius macht Paulus zum Archegeten der apologetischen Literatur (qui . . . primus corda sacro perdomuit stilo: c. Symm. 1, pr. 1f). – Athanasius versucht in der Vita Antonii seinen Helden als Archegeten des Mönchtums u. E. des Anachoretenwesens darzustellen. Er folgt mit dieser Tendenz den Gesetzen der literarischen Monographie, zugleich in polemischer Absicht (R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen [1906] 61f). Hier hat die Aufstellung eines πρῶτος also wieder panegyrische bzw. polemische Herkunft (vgl. Paul. Nol. 15, 133). Ihm folgt dann (c. 14) eine plötzliche Fülle von Nachahmern (vgl. ferner Hier. v. Paul. 1; Rufin. h. e. 10, 7 [971, 8 Mommsen]; Soz. h. e. 6, 33, 4; K. Heussi, Ursprung des Mönchtums [1936] 70f).

b. Literarische E.-Traditionen. Aus poetischer Tradition ist auch in das Christentum die Verfluchung des E. eingegangen (Greg. Naz: PG 37, 904, 275ff; 1240, 169ff, mit der obligaten Formel ὡς ἀπόλοιτο). Die aus alter Lyrik bekannte Selbstauffassung als E. drückt am deutlichsten Synesios aus: er habe als erster den Nomos für das Christuslob gefunden (hymn. 7, 1). Eine ähnliche Haltung scheint auch PsApollinarios auszudrücken (par. Psalm. proth. 40. 105). Für die christl. Historiographie glaubt Eusebius sich als E. ausgeben zu müssen (h. e. 1, 1, 3, 5, mit dem Topos ‚unbegangener Weg'). Die Neuheit des Unternehmens betont er auch für die Chronographie (pr. ev. 10, 9, 2ff). Ähnliches hat im latein. Christentum Ennodius (v. Anton. 42).

Aus der origo artis stammt bei Ausonius die Bezeichnung der Medizin als Gattung, quam dedit una deum (pr. 1, 13f). Das griech. Christentum hat hier, soweit die theologisch bedingte Dürftigkeit des Materials ein Urteil erlaubt, offensichtlich unmittelbar auf hellenistische Vorbilder zurückgegriffen. Es hat die literarischen Topoi im Unterschied zum Westen aufgrund einer weniger reflektierten Position zur *Bildung u. infolge seiner sprachlich-literarischen Priorität früher u. häufiger übernehmen können.

C. ANDRESEN, Logos u. Nomos (1954). – W. BAUER, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum (1934). – E. BLOCHET, De l'autonomie de l'évolution de la philosophie grecque: RevÉtOr 47 (1934) 123/66. 297/345. – H. BLÜMNER, Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste bei Griechen u. Römern 1, 2/4² (1879/1912). – P. BRUNET-A. MIELI, Histoire des sciences 1 (Paris 1935). – R. BULTMANN, Theologie des NT (1953). – H. VON CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jh. (1953). – V. CANIVET, Histoire d'une entreprise apologétique au Ve s. (Paris 1957). – M. R. COHEN-I. E. DRABKIN, A Source Book in Greek Science (1948). – E. R. CURTIUS, Europäische Literatur u. latein. MA (1954). – H. DIELS, Wissenschaft u. Technik b. d. Hellenen: NJb 17 (1914) 1/17; Antike Technik (1924). – P. EICHHOLTZ, De scriptoribus περὶ εὑρημάτων (1867). – M. ELZE, Tatian u. seine Theologie (1960). – E. FRANK, Plato u. die sogenannten Pythagoreer (1923). – G. FRAUSTADT, Encomiorum in litteris Graecis usque ad Romanam aetatem historia (1909). – HARNACK, Mission⁴ (1924); Dogmengeschichte 1/2⁵ (1925). – J. HASEBROEK, Staat u. Handel im alten Griechenland (1928); Griechische Wirtschafts- u. Gesellschaftsgeschichte bis z. Perserzeit (1931). – F. M. HEICHELHEIM, Wirtschaftsgeschichte d. Altertums (1938). – F. HEINIMANN, Nomos u. Physis = Schweiz. Beitr. z. Altert.-Wiss. 1 (1945); Eine vorplatonische Theorie der τέχνη: MusHelv 18 (1961) 115/34. – W. JAEGER, Paideia 1 (1934), 3 (1947); Theologie der frühgriech. Denker (1954). – E. KIENZLE, Der Lobpreis von Städten u. Ländern in der älteren griech. Dichtung (1936). – A. KLEINGÜNTHER, Πρῶτος εὑρετής = Philol-Suppl 26, 1 (1933). – M. KREMMER, De catalogis heurematum (1890). – W. KROLL, Studien z. Verständnis der röm. Literatur (1924). – G. B. LADNER, The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action (Cambridge Mass. 1959). – W. MEYER, Laudes inopiae (1915). – H. PETER, Wahrheit u. Kunst, Geschichtsschreibung u. Plagiat im klass. Altertum (1911). – O. PFLUGMACHER, Locorum communium specimen (1909). – C. ROEBUCK, Jonian Trade and Colonization = Monogr. on Arch. and Fine Arts 9 (New York 1959). – E. ROSENSTOCK-HUESSY, Soziologie 1/2 (1956/58). – M. ROSTOVTZEFF, Gesellschafts- u. Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt 1/3 (1955). – O. SCHRÖDER, De laudibus Athenarum a poetis tragicis et ab oratoribus epidicticis excultis (1915). – W. SPOERRI, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur u. Götter = Schweiz. Beitr. z. Altert.-Wiss. 9 (1959). – E. STEMPLINGER, Das Plagiat im griech. Altertum (1922). – W. THEILER, Zur Geschichte d. teleolog. Naturbetrachtung bis auf Aristoteles (1925). – K. THRAEDE, Das Lob des Erfinders: RhMus 105 (1961), im Druck. – K. TRÜDINGER, Studien z. Gesch. d. griech. u. röm. Ethnographie (1918). – W. VON ÜXKÜLL-GYLLENBAND, Griech. Kulturentstehungslehren (1924). – W. VÖLKER, Der wahre Gnostiker nach Clem. Alex. = TU 57 (1952). – J. VOGT, Herodot in Ägypten: Genethliakon W. Schmid (1929) 97ff. – E. WENDLING, Zu Poseidonios u. Varro: Hermes 28 (1893) 335/53; De Peplo Aristotelico (1891). – M. WERNER, Die Entstehung des christl. Dogmas (1954). – A. WIEDEMANN, Herodots 2. Buch mit sachlichen Erläuterungen (1890). – WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Glaube 1/2 (1932). *K. Thraede.*

REGISTER

ZU

BAND V

STICHWÖRTER

MITARBEITER